



L'œil et le gant burqu et quffâz dans le monde arabo-musulman médiéval : usages et normes

Katia Zakharia

► To cite this version:

Katia Zakharia. L'œil et le gant burqu et quffâz dans le monde arabo-musulman médiéval : usages et normes. Y. Foehr-Janssens; S. Naef; A. Schlaepfer. Voile, corps et pudeur : approches historiques et anthropologiques, Labor et Fides, pp.123-138, 2015, 978-2-8309-1561-7. hal-01423490

HAL Id: hal-01423490

<https://hal.science/hal-01423490>

Submitted on 4 Jan 2017

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.

L'ŒIL ET LE GANT

BURQU' ET QUFFÂZ DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN MÉDIÉVAL :
USAGES ET NORMES

Katia ZAKHARIA

Université Lumière-Lyon 2 et UMR 5291 GREMMO

1. En guise de préambule

La présente contribution s'inscrit en continuité avec une de mes précédentes publications¹ dans laquelle j'avais attiré l'attention sur trois difficultés liées à l'étude du vêtement musulman ancien :

- La rareté des objets livrés par l'archéologie, qui, quand ils existent, proviennent de surcroît le plus souvent de la sphère de la cour.
- La rareté des illustrations d'époque, et quand elles existent, la difficulté à déterminer la part de réalisme et la part de stylisation dans leur manière de représenter l'habillement.
- La rareté dans les textes de descriptions détaillées des vêtements et dans les dictionnaires de définitions suffisamment explicites pour donner une idée objective de la pièce définie.

De cela, il résulte logiquement que le discours actuel sur le vêtement dans le monde arabo-musulman médiéval est en grande partie une reconstitution déductive et imaginaire, fondée sur peu de données concrètes et assise sur le postulat (partiellement fondé) d'une continuité dans les spécificités du vêtement à travers le temps, autorisant au besoin à déduire les caractéristiques d'un vêtement ancien de celles d'un vêtement porté aujourd'hui dans certaines régions du monde musulman.

Les fondements théoriques de la réflexion sur l'habillement en général, sur le vêtement féminin en particulier, et sur le soi-disant « voile islamique » singulièrement, sont aujourd'hui relativement connus et, dans l'ensemble, s'éloignent assez peu dans les grandes lignes des prémices proposées en 1950 par Roland Barthes² à l'étude du costume dans sa globalité. Plutôt que d'y revenir, je montrerai dans cette brève étude comment l'informatique documentaire peut faciliter, enrichir et modifier notre approche du vêtement dans les sources textuelles produites en langue arabe dans le monde musulman médiéval.

La statistique textuelle, l'indexation des sources, la constitution de bases de données, etc., tout cela permet au chercheur d'aborder avec un nouveau regard le corpus des sources premières, déjà bien débroussaillé par la recherche de nos prédécesseurs, enclins surtout à décrire le vêtement (à l'instar de Dozy³) ou à le percevoir comme une norme morale et/ou religieuse qu'il convient d'écarter (discours « moderniste ») ou de reproduire (discours « salafiste »). Pour tirer véritablement profit de l'informatique documentaire, il faudrait concevoir un travail

¹ Katia ZAKHARIA, « Pudeur moyenâgeuse ? Approche du vêtement féminin dans la prose littéraire abbasside », in : *Les voiles dévoilés, pudeur, foi, élégance, colloque des 28 et 29 avril 2008 de l'Université de la Mode*, Lyon, Université Lyon 2/Editions Lyonnaises d'Art et d'Histoire, 2009, pp. 78-87.

² Roland BARTHES, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 12/3, 1957, pp. 430-441.

³ Voir surtout : Reinhart DOZY, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, J. Müller, 1845.

d'envergure en plusieurs étapes. Les exemples proposés ici ne sont donc qu'une très modeste ouverture. Elle ne nous en permettra pas moins de voir déjà que le discours médiéval sur le vêtement est moins dogmatique ou normatif qu'on pourrait le croire, qu'il présente une diversité réelle, parfois des aspects inattendus, qu'il s'appuie fréquemment sur une connivence tacite entre le récepteur du texte et son auteur, ce qui explique en partie la pauvreté des définitions, enfin que le vêtement féminin y apparaît plus souvent comme la manifestation d'un usage social et culturel que comme l'expression d'un dogme religieux.

Un exemple pris dans le présent proche me permettra, en conclusion de ce préambule, d'illustrer la part de fiction inhérente à la représentation du costume exemplaire, pour établir ensuite comment, moins on dispose d'éléments réels et concrets pour procéder à la reconstitution d'un vêtement porté dans le passé, plus il est aisé de le façonner dans l'imagination pour le conformer à ses propres représentations, convictions ou certitudes.

En juin 2012, je surveillais un examen de fin de semestre à l'université Lyon 2, quand un jeune homme se présenta dans la salle et me demanda en chuchotant de transmettre un message urgent à son épouse. « Volontiers, dis-je, mais qui est-elle ? » – « *Mrâte mhadjdjbé* ("ma femme porte un *hidjâb*/est voilée") », répondit-il, en dessinant de ses index deux demi-cercles symétriques remontant du milieu du menton vers les tempes. Je souris et montrai d'un geste la salle où près d'une quinzaine d'étudiantes composaient, la tête couverte par une pièce d'étoffe, sombre ou claire, unie ou ramagée, sobre ou ornée de broderies et babioles, pliée en angles pour couvrir le front ou formant une sorte de cagoule, portée sur des vêtements de ville ou un *tôb*, laissant voir la totalité du visage ou pas tout à fait, etc. « *Mrâte llé hdjdjébhâ l-aslé* ("ma femme, c'est celle dont le voile est le voile authentique") », dit-il alors, toujours sans la désigner, comme s'il présumait que je ne pouvais manquer de savoir quel était le « voile authentique » et reconnaître ainsi celle qui le portait. Bien entendu, si j'ai pu identifier la dame, ce ne fut pas en raison de son voile (j'ignore toujours quelle subtile particularité distinctive il avait selon mon interlocuteur), mais au sourire qu'elle adressa à son mari quand elle leva les yeux.

L'anecdote n'est pas seulement amusante, déconcertante, voire agaçante. Elle indique comment l'approche doctrinale parvient, par un mélange de déductions et d'intimes convictions, à construire une représentation imaginaire de la garde-robe islamique exemplaire, en vue d'en faire, dans le même mouvement, une norme morale et une condition et/ou manifestation de la foi, exclusive non seulement de ceux qui ne la partagent pas, mais également de ceux qui en ont une autre représentation. Dans le même ordre d'idées, j'invite le lecteur à « googler » l'expression arabe exacte *malâbis islâmiyya* (« vêtements islamiques ») puis à regarder, parmi plus de 15 millions de réponses, la grande diversité des dessins, photos et textes qui y sont associés. Rechercher l'expression en français génère beaucoup moins de résultats, mais donne aussi une idée claire de la diversité dudit vêtement et de la ferveur avec laquelle chacun présente sa conception comme la seule authentique.

2. De l'usage érigé en parangon

La certitude du jeune homme et la logique qui la sous-tend, par-delà ce qui la spécifie, présentent des liens étroits avec celles qui présidaient parfois au raisonnement de certains savants du monde musulman médiéval, essayant de justifier la licéité d'un vêtement de leur temps par sa conformité à un modèle originel supposé. Quoique cette démarche ne soit pas

dominante, comme on le verra plus loin, il convient de ne pas l'occulter. Voici par exemple comment Suyûtî (m. 911/1505)⁴, le remarquable polygraphe égyptien tardif, argumente pour faire coïncider une réalité reconstituée et ses convictions, afin de « démontrer » *in fine* que, bien évidemment, seul le *qamîs* (chemise de corps) en vogue dans le Caire de son temps est analogue à celui originellement porté par le Prophète.

Quelqu'un [m']a posé une question au sujet de [l'emplacement de] l'ouverture du *qamîs* du Prophète [...] : était-elle sur sa poitrine, comme cela est aujourd'hui la coutume en Egypte et ailleurs, ou sur l'épaule comme font les Maghribiens⁵ et que les habitants de l'Egypte appellent une ouverture *haydariyya*. En effet, il lui a été dit que ce dernier [modèle] est celui de la *sunna* et [que] le premier [représente] l'usage des juifs⁶.

Suyûtî commence par répondre au titre de ses compétences jurisprudentielles et sa connaissance de la tradition : « Je ne suis jamais tombé sur les propos d'un savant qui aurait vu dans le premier [modèle] l'insigne des juifs. Au contraire, il est manifeste que c'était là celui selon lequel était fait le *qamîs* du Prophète [...] ». Il donne alors divers exemples puisés à différentes sources, par exemple le recueil de hadîth de Bukhârî, pour parler de la forme de l'ouverture du *qamîs*, de son boutonnage, de ce qu'il risque de laisser voir si on se penche ou prosterne, de ce qu'on peut attraper dans la poche en y passant la main, etc., pour en inférer : « Cela montre bien que l'ouverture du *qamîs* [du Prophète] était sur sa poitrine, comme cela est l'usage aujourd'hui. »

Autrement dit, Suyûtî fait coïncider l'usage de son temps et une norme originelle du *qamîs* présumé islamique et canonique. L'hypothèse que musulmans et juifs aient pu avoir un *qamîs* ouvert de la même manière à l'encolure (ce qui est vraisemblable) n'est pas prise en compte : le vêtement, auquel il attribue ici un ascendant et une ascendance prophétiques, signe l'appartenance culturelle et religieuse.

Quelques années plus tôt, à propos de la même question, Ibn Hadjar (m. 852/1449) procédait de manière identique dans son commentaire du *Sahîh* de Bukhârî, mais pour aboutir à une autre conclusion : est analogue au *qamîs* prophétique originel « celui que les femmes font en Andalus »⁷.

La correspondance établie entre *qamîs* prophétique et *qamîs* andalou ou cairote ne doit pas nous égarer dans un faux raisonnement cherchant à établir d'éventuelles similitudes réelles entre les trois. Quand bien même elles existeraient, la question ici n'est pas d'ordre concret et technique, mais d'ordre idéologique.

Le *qamîs* est une pièce de vêtements sur laquelle la littérature est relativement abondante, notamment dans les exégèses et commentaires coraniques : il s'agit de l'un des rares vêtements explicitement mentionnés dans le Coran, où il emblématise à la fois le meurtre (de Joseph par ses frères) et l'attirance sexuelle (entre Joseph et l'épouse de Putiphar)⁸. Le *qamîs* mériterait

⁴ Pour favoriser la lecture chronologique des données, la date de mort des auteurs cités sera mentionnée à la première mention de leur nom, dans le texte ou en note, avec la double datation hégirienne et grégorienne, en usage chez les arabisants.

⁵ Habitants de la province médiévale du Maghrib, qui ne recouvre pas le Maghreb actuel.

⁶ AL-SUYÛTÎ, *al-Hâwî, li-l-fatâwî*, 2 vol., Beyrouth, Dâr al-Fikr li-l-Tibâ'a wa-l-nashr, 2004, vol. II, pp. 111-112.

⁷ IBN HADJAR AL-'ASQALÂNÎ, *Fath al-bârî fî sharh Sahîh al-Bukhârî*, 13 vol., [Le Caire], Dâr al-Rayyân li-l-turâth, 1986, vol. 10, p. 279.

⁸ *Coran* XII, 18, 25, 26, 27, 28, 93.

d'ailleurs une étude spécifique, portant à la fois sur la manière dont le Coran en traite et sur sa nature de « vêtement sans l'être », à l'articulation de la pudeur et de la nudité masculines et féminines ⁹.

Au fil des textes et des siècles, certains vêtements ont ainsi, comme le *qamîs*, davantage retenu l'attention que d'autres, parce qu'ils occupent une place particulière dans les textes religieux fondateurs (Coran et/ou hadîth) ou parce qu'ils sont devenus, sans préjuger du bien-fondé de l'argumentation elle-même, le support d'une argumentation portée par un grand penseur de l'Islam médiéval. C'est par exemple le cas du discours sur le voile drapant la totalité du corps féminin dans la *Revivification des sciences religieuses* de Ghazâlî (m. 505/1111)¹⁰. Plutôt que de m'intéresser à ces vêtements-là, même si la plupart gagneraient à être réexaminés avec la nouvelle approche préconisée plus haut, il m'a paru intéressant pour le présent ouvrage, consacré au *Voile, corps féminin et pudeur*, d'étudier plutôt l'usage dans les textes des noms et emplois de deux pièces d'habillement moins célèbres, mais également considérées aujourd'hui comme des (in)signes de l'islamité vertueuse, le *quffâz* (gant) et le *burqu'* (sorte de voile de visage).

3. Le gant ou l'invention d'une norme

Dans le *Guide de l'aspirante croyante*, le salafiste Ibn 'Uthaymîn (1925-2001) affirme :

Quand elle sort de la maison, la femme doit couvrir ses paumes, ses pieds et son visage, avec quelque couverture que ce soit, mais il est préférable qu'elle porte des gants, selon l'usage des épouses des Compagnons [...]. Preuve est de cet usage que [le Prophète a dit] de la femme en état de consécration temporaire (*ihrâm*), qu'elle ne doit pas porter de gants. Cela prouve qu'il était dans leur habitude d'en porter.

Pour évaluer la pertinence de cette preuve par le contraire, il est intéressant d'examiner la manière dont les sources anciennes évoquent la question. Les rares sources qui parlent de gants sont relativement pauvres en détails. Les gants sont surtout évoqués par les lexicographes, ou dans des textes traitant du code vestimentaire des pèlerins à La Mecque, textes dont Ibn 'Uthaymîn livre une interprétation qu'il sera difficile de ne pas qualifier de partielle et partiale, après avoir pris connaissance de ce qu'en disent effectivement les sources.

Une recherche sur la bibliothèque virtuelle alwaraq (www.alwaraq.net) portant sur le terme *quffâz* (gant)¹¹, au singulier et au duel, déterminé ou indéterminé, avec sa graphie aux cas sujet et indirect ou au cas direct, permet d'établir, comme on va le voir, que le port des gants est d'abord un usage, que cet usage n'est pas une exclusivité féminine et que l'association de cet

⁹ Romaine WOLF-BONVIN, « Un vêtement sans l'être : la chemise », in *Senefiance 47 : Le Nu et le Vêtu au Moyen Age (XII^e-XIII^e siècles)*, Actes du 25^e colloque du CUER MA, 2-4 mars 2000, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2001, p. 383-394.

¹⁰ AL-GHAZÂLÎ, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, 6 vol., Damas, Dâr al-Khayr, 1990, vol. II, pp. 71-121 et *passim*. Ou toute édition, chapitre « *Kitâb âdâb al-nikâh* ».

¹¹ Cette recherche donne une photographie exhaustive des occurrences du terme dans la bibliothèque virtuelle alwaraq. Il va de soi que la photographie n'est pas exhaustive dans l'absolu. Toutefois, on considérera le résultat suffisamment représentatif et fiable pour constituer un indicateur de tendances et une source d'informations.

Les renvois aux données prises sur alwaraq sont présentés comme suit : l'auteur, le titre de l'ouvrage suivi de -w et la page consultée. Le fait de ne pas revenir aux références imprimées est un choix méthodologique : il serait absurde d'établir l'intérêt et la richesse de la démarche retenue en la contournant. Les autres sources consultées sont, quant à elles, présentées selon les traditions académiques.

usage à un discours sur la pudeur ou les mœurs pudiques des vertueuses aïeules pour en faire parfois une norme ne paraît pas avoir eu lieu avant le XIV^e siècle.

Voyons donc comment les lexicographes arabes médiévaux définissent le gant : al-Khalîl (m. ca. 175/791) indique dans le *Kitâb al-‘ayn*, le plus ancien dictionnaire disponible : « Vêtement pour la paume »¹². Ibn Durayd (m. 321/933) précise : « Sorte de bijou que la femme porte sur les mains ou les pieds. De là, on dit : “La femme s’est gantée de henné”. »¹³ Quelques années plus tard, al-Sâhib Ibn ‘Abbâd (m. 385/995) reprend consécutivement les deux définitions dans son *Muhîd*¹⁴. Dans le *Mukhassas*, l’andalou Ibn Sîdah (m. 458/1066), citant Ibn Durayd, ajoute que « ganter de henné » signifie expressément « faire une sorte de tatouage sur les mains et les pieds »¹⁵. Il donne aussi de *quffâz* une définition supplémentaire : « Sac de cuir que l’homme place sur sa main et sous les pattes du faucon »¹⁶. Le lexicographe tardif Ibn Manzûr (m. 711/1311) propose une approche plus détaillée :

Quffâz [...] vêtement de la paume. C’est une chose qu’on confectionne pour les mains et qu’on bourre de coton. Elle a des boutons et on les ferme sur les bras en raison du froid. La femme la porte sur ses mains. Cela va par paire. *Quffâz* : sorte de bijou que la femme porte sur les mains ou les pieds. De là, on dit : « La femme s’est gantée de henné. » La femme s’est gantée : elle s’est tatoué les mains et les pieds au henné. [...] Dans le hadîth [prophétique, il est dit] : « La femme en état de consécration temporaire (*ihrâm*) ne se voile pas ni ne met de gants. » [...] Dans son hadîth, Ibn ‘Umar [...] jugeait détestable que la femme en état de consécration temporaire porte des gants. Dans le hadîth de ‘Â’isha [...], celle-ci autorisait le port des gants pour la femme en état de consécration temporaire. *Quffâz* : Quelque chose que les bédouines portent sur les mains, qui leur recouvre les doigts, et la main ainsi que la paume. Khâlîd Ibn Djanaba¹⁷ a dit : « Les gants, la femme les fera monter jusqu’à la base du coude, ce qui la mettra à l’abri. Quand elle revêt son *burqu’* et ses gants, elle est “encotonnée”. » Il dit : « Le gant peut être fait dans une cotonnade et rembourré sur l’endroit et l’envers, ou dans du cuir, ou du feutre. » On dit de la femme [qu’elle est] *qaffâza* [littéralement : sauteuse] car elle est instable. »¹⁸

Ce passage tardif juxtapose, à la manière des dictionnaires encyclopédiques, plusieurs discours concurrents sur le gant. Objet d’ornement et bijou de mains, objet de protection contre le froid, ou objet dont l’usage est limité à un groupe particulier (les bédouines), le gant est désormais aussi une manifestation de pudeur, du moins selon Ibn Djanaba. Quant aux sources présentant un caractère sacré citées par notre lexicographe, elles se limitent à un discours focalisé sur le port du gant dans la situation particulière et éphémère de la consécration temporaire des pèlerins. De surcroît, elles tiennent des propos antithétiques l’interdisant ou l’autorisant.

Ce qui est occulté par Ibn Manzûr dans sa notice et la manière dont il conclut son propos permettent de commencer à comprendre comment s’est élaborée, au fil du temps, la transformation de ce détail vestimentaire marginal en élément constitutif du vêtement de la bonne musulmane dans le discours d’Ibn ‘Uthaymîn. Ainsi, malgré son souci d’exhaustivité, Ibn Manzûr ne fait aucune mention du port masculin des gants, notamment dans la fauconnerie. En même temps, il joue sur la proximité phonétique des deux dérivés du radical *Q-F-Z*, *quffâz*

¹² AL-KHALÎL, *Kitâb al-‘ayn-w*, p. 385.

¹³ IBN DURAYD, *Djamharat al-lugha-w*, p. 456.

¹⁴ AL-SÂHIB IBN ‘ABBÂD, *al-Sâhib fî al-lugha-w*, p. 453.

¹⁵ IBN SÎDÂ (OU SÎDU-HU), *al-Mukhassas-w*, p. 318.

¹⁶ *Ibid.*, p. 697.

¹⁷ Khâlîd Ibn Djanaba al-Ghalawî est une des sources citées par al-Azharî puis Ibn Manzûr dans leurs dictionnaires.

¹⁸ IBN MANZÛR, *Lisân al-‘Arab al-muhîd-w*, p. 4776.

(gant) et *qaffâz* (sauteur, ludion ; au féminin *qaffâza*), pour les associer et glisser d'un discours sur les usages du gant à un jugement général sur l'instabilité du caractère féminin. Choix délibéré ou association fortuite – qu'on peut s'autoriser à trouver malvenue – facilitée par le genre « notice lexicographique », ce rapprochement génère un discours latent : la femme par nature instable se doit, pour sa pudeur, de couvrir ses mains avec un vêtement prévu à cet effet. La genèse du processus par lequel un usage vestimentaire (porter des gants) devient le support matériel d'un critère moral visant à cacher le corps féminin, s'éclaire encore davantage quand on ajoute l'examen d'autres sources à celui des dictionnaires.

Notons d'abord qu'il n'y a aucune contrainte causale dans ce passage d'un usage social à une norme morale. Ainsi, des textes de différentes époques associent le port masculin du gant à la puissance ou à la richesse. Pour n'en citer que deux, Tabarî (m. 310/923) signale que lors de la confrontation armée pour le contrôle de la péninsule ibérique entre Târiq Ibn Ziyâd et Rodrigue, ce dernier avait « sa couronne, son gant, et toutes les belles choses que portaient les rois »¹⁹. Ibn Battûta (m. ca. 770/1368) dit avoir vu, au nombre des cadeaux offerts par un monarque à un autre, un gant incrusté des pierres précieuses²⁰. Même s'il ne s'agit pas de monarques arabes ou musulmans, nos auteurs n'en paraissent ni choqués ni amusés : à l'évidence, ils n'y voient pas un détournement masculin d'un attribut vestimentaire féminin.

Notons également que dans les sources les plus anciennes qui traitent du port du gant en relation avec les rites du pèlerinage, la question concerne tant les hommes que les femmes. Shâfi ʿî (m. 204/820), énumérant dans *al-Umm* les points d'accord ou de désaccord des jurisconsultes sur le code vestimentaire du pèlerin, précise : « [Hommes et femmes] ont en commun de ne pas porter de voile court de visage ni de gants. »²¹ De même, dans une argumentation serrée autour des ablutions, purification et prière, Ibn Hazm (m. 456/1064), reprenant des propos attribués au Prophète, évoque plusieurs fois, s'agissant des seuls hommes, leurs « turbans, gants et sandales »²². Il ne s'agit pas de prétendre que le gant aurait été, à un moment donné, également porté par les hommes que par les femmes (nous n'en savons rien). Il s'agit plutôt de montrer comment il évolue dans les discours vers une spécificité féminine et, surtout, comment cette évolution accompagne sa transformation en support matériel d'une référence symbolique à la pudeur et à la vertu islamique.

Au vu des sources aujourd'hui accessibles et dans lesquelles figure le terme *quffâz*, c'est autour du XIV^e siècle que le gant, jusque-là essentiellement objet d'ornement, de protection (contre le froid ou les serres), ou encore de pouvoir et de richesse, devient aussi de manière explicite, un objet de pudeur, servant à cacher pour des raisons morales, une partie du corps féminin. Pour confirmer la datation de ce virage, signalons que Ghazâlî, supposé avoir élaboré dans la *Revivification* la première théorisation doctrinale méthodique du vêtement islamique féminin, n'y utilise *quffâz* qu'une seule fois, à propos, non d'une norme vestimentaire islamique, mais de l'accoutrement d'une bédouine, héroïne d'une anecdote qu'il rapporte²³. Nous avons vu comment Ibn Manzûr formule cela, laconique et péremptoire. C'est le théologien et jurisconsulte hanbalite Ibn Qayyim al-Djawziyya (m. 751/1350) qui ouvre la brèche, dans un

¹⁹ AL-TABARÎ, *Târîkh al-rusul wa-l-mulûk-w*, p. 1539.

²⁰ IBN BATTÛTA, *Rihla-w*, p. 266.

²¹ AL-SHÂFI ʿî, *al-Umm-w*, p. 371.

²² IBN HAZM, *al-Muhallâ-w*, p. 132.

²³ AL-GHAZÂLÎ, *Ihyâ' ʿulûm al-dîn-w*, p. 805.

propos portant au reste moins sur le gant que sur le voile du visage. Dans une argumentation embarrassée et quelque peu boîteuse, il affirme :

Quand le Prophète [...] dit : « La femme ne se voile pas (*tatanaqqab*) ni ne porte de gants », en état de consécration temporaire s'entend, il établit une équivalence entre les mains et le visage pour ce qui est [de porter un vêtement] confectionné pour [s'ajuster précisément à] la partie du corps concerné²⁴.

Car, pour Ibn Qayyim, la question n'est pas de trouver une cohérence entre les hadîths contradictoires sur le port des gants en état d'*ihram*. Il cherche à concilier le propos prophétique (qu'il ne peut invalider), dispensant ici la femme du port des gants et du voile de visage, et sa propre volonté d'interdire quand même aux femmes de montrer leur visage en toutes circonstances. Il va donc se tenir à la littéralité du propos – *tatanaqqab* signifie strictement « porte un *niqâb* » – et s'engager dans une classification sémantique et costumière des voiles pour arguer que le hadîth concerne les pièces de vêtement spécifiquement conçues à la taille du visage (comme les gants le sont pour les mains). Il ne s'agirait donc en aucun cas d'une interdiction généralisée de se couvrir la face en *ihram*, encore moins d'une injonction à la dévoiler. Il convoque alors un hadîth qu'il attribue à 'Â'isha – rappelons celui évoqué plus haut, autorisant les gants en *ihram* –, qui ne figure, sauf erreur de ma part, dans aucune autre source, par lequel il légitime aussi l'idée que la femme, en cas d'*ihram*, ne devra certes pas recouvrir son visage avec un voile ajusté, mais devra néanmoins le cacher en laissant retomber un pan de son vêtement pour le masquer, tout en prenant soin que le tissu n'entre pas en contact avec lui pour ne pas annuler le rituel.

4. *Burqu'* : Le jeu du voile et du regard

L'évocation de la position d'Ibn Qayyim permet la transition vers la dernière partie de cet article, consacrée au voile appelé *burqu'*. Pour l'*Encyclopédie de l'Islam*, c'est un « dispositif consistant en une pièce d'étoffe suspendue au centre du bandeau de tête [...] pour couvrir le visage » et dont « les angles inférieurs [...] étaient fixés aux côtés du bandeau au moyen d'un lacet, ce qui produisait un effet de masque »²⁵.

Le burqu' au-delà de la notice de Dozy

Dozy introduit la longue notice qu'il consacre au *burqu'*²⁶ par la traduction de la définition d'al-Khalîl : « Equipement des bêtes de somme et de l'habillement des femmes des Bédouins »²⁷. Mais Dozy tronque la citation. Or, on en verra plus loin l'intérêt, al-Khalîl poursuivait : « [Le *burqu'*] inclut deux trous pour les yeux ».

Une remarque s'impose. Le récepteur d'aujourd'hui pourrait voir là une équation entre femmes et bêtes de somme, qui aura probablement pour lui une connotation négative. Mais cette

²⁴ IBN QAYYIM AL-DJAWZIYYA, *I'lâm al-muwaqqi'în-w*, p. 104.

²⁵ Y.K. STILLMAN et N.A. STILLMAN, « Libâs », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2014 (URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/libas-COM_0581). Attention pas accessible hors abonnement, donner les références de l'édition papier SVP!! *Encyclopédie de l'Islam*, V, pp. 737-158.

²⁶ DOZY, *op. cit.*, pp. 64-68.

²⁷ AL-KHALÎL, *op.cit.*, p. 150.

équation sera doublement faussée : par le fait qu'elle s'appuie sur une définition unique et décontextualisée, alors qu'une évaluation fine et justifiée nécessite la mise en réseau de toutes les définitions de *burqu'* dans les sources anciennes, et par le regard que porte notre époque sur une telle assertion. Or, cette équation n'est pas prioritaire pour al-Khalîl, dans la définition duquel la principale analogie concerne l'utilisation du même type d'ornement de tête, dans une culture pour laquelle la bête de somme n'est pas nécessairement dévalorisée ni dévalorisante. On verra d'ailleurs apparaître par la suite, pour parler de la *kiswa* de la Kaaba, revêtement en tissus précieux parfois dit en français le « voile de la Kaaba », l'expression *burqu' al-bayt*²⁸ (le *burqu'* des Lieux saints). Dès lors, si l'une des connotations de *burqu'* est animalière, l'autre est sacrée. On peut certes considérer qu'une analogie qui sacralise la femme n'est pas moins problématique que celle qui l'abêtit, mais c'est un autre débat. Dans la logique médiévale, la coexistence de ces deux emplois (quoique décalés dans le temps) porte à relativiser l'intention négative de l'un et positive de l'autre.

Dozy signale ensuite que le *burqu'*, bien que parfois cité par les poètes, serait déjà « tombé en désuétude » « dans le Moyen Âge de l'histoire arabe », et que « la mode semble y avoir substitué d'autres sortes de voiles »²⁹. Il s'intéresse alors à plusieurs descriptions tardives, voire modernes, de ce qui, sous d'autres formes, répond toujours au signifiant *burqu'*, essentiellement chez des voyageurs occidentaux. Cette dernière partie de la notice montre une grande diversité des *burqu'*, selon les régions et les époques.

Par contre, la première partie est lacunaire et partiellement biaisée. Je tenterai donc d'établir, dans les limites de cette contribution, ce qui peut être dit du *burqu'* entre le moment où al-Khalîl le définit et sa tombée en désuétude, en examinant les occurrences du vocable et de son pluriel *barâqi* sur www.alwaraq.net. Car c'est précisément parce que le *burqu'* dans sa forme première a été délaissé relativement tôt qu'il apporte, par sa marginalité dans les discours, un éclairage fécond sur les usages liés au fait de couvrir son visage et sur leur portée conjoncturelle. Notons ainsi qu'à son propos, le discours moral élaboré est quasi inexistant et que les raisons qui justifient son port ne sont jamais explicitées. Mais, on le verra, on comprend contextuellement comment il met en jeu à la fois la pudeur et la séduction.

L'homme et le burqu'

De nombreuses sources traitent du *burqu'* comme un voile de visage masculin. L'*Encyclopédie de l'Islam* et Dozy voient là – et quelques vers l'attestent – la transposition d'un argument présumé féminin : dérober la beauté (masculine) aux regards, pour la protéger du mauvais œil ou ne pas en faire un objet de tentation³⁰. Ce n'est qu'un aspect.

Abû Harb al-Yamânî était ainsi dit al-Mubarka' (qui porte un *burqu'*). Ce rebelle « [...] se souleva en Palestine contre le calife al-Mu'tasim en 227/841-2 »³¹. Il « couvrit son visage d'un *burqu'* pour ne pas être reconnu »³², un fait qui permettait justement de le reconnaître. Si ce dernier point porte à penser logiquement qu'il ne s'agissait pas – ou plus – d'une coutume

²⁸ AL-QALQASHANDÎ (m. 821/1418), *Subh al-a'shâ-w*, p. 637.

²⁹ DOZY, *op. cit.*, p. 65.

³⁰ Voir par exemple AL-THA'ÂLIBÎ (m. 429/1037), *Yatîmat al-dahr-w*, p. 52.

³¹ Herbert EISENSTEIN, « al-Mubarka' », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2014 (URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/al-mubarka-SIM_5292).

Encyclopédie de l'Islam, VII, p. 281.

³² AL-TABARÎ, *op. cit.*, p. 2242.

masculine suffisamment courante pour cacher l'identité de l'intéressé, ce n'est pas le cas du vers dont nous allons maintenant parler.

Dans une anecdote dont les protagonistes sont parfois nommés et parfois désignés par leur seule appartenance tribale (Muhârib et Hilâl), un vers est cité à plusieurs reprises avec des variantes. Son premier hémistiché précise toujours que « tous les [hommes de] Hilâl, leur caractère blâmable (*lu'm*) leur fait porter un *burqu'* »³³. Le *burqu'* est donc associé non à quelque trait féminin, mais à l'ensemble des hommes d'une tribu et à leur caractère. Ce *burqu'* s'apparente à ce qui est appelé ailleurs *lithâm*. Quant au nom *lu'm* ou à l'adjectif *la'im*, ils sont la langue les associe quasi systématiquement aux hommes.

De quelques usages érotiques du burqu'

En ayant ces remarques à l'esprit, nous allons maintenant examiner quelques emplois de *burqu'* explicitement liés aux relations amoureuses. À la différence des occurrences de *quffâz*, suffisamment rares pour que la totalité du corpus ait pu être prise en compte, nous nous limiterons à quelques exemples.

Isfahânî (m. 356/967) relate une joute amoureuse entre le poète Suhaym et des femmes appartenant aux Yarbû'. Il indique : « Ils avaient pour habitude, quand ils baguenaudaient, de s'amuser à déchirer chacun les vêtements de l'autre »³⁴ ; puis il cite un vers de ce poète proclamant avoir fendu maintes vêtues et *burqu'*. Chez les auteurs tardifs, cette habitude prendra l'allure d'une superstition : les amants, en déchirant chacun une pièce vestimentaire de son partenaire, notamment l'homme le *burqu'* de sa compagne, empêcheraient l'amour de se corrompre³⁵ ou de se changer en détestation³⁶. *Mimesis* d'une fébrilité amoureuse ou d'une autre déchirure ? Une étude plus avancée permettrait de l'établir.

La poétesse Laylâ al-Akhyaliyya ne se serait, quant à elle, jamais montrée à son amant, le poète Tawba, sinon parée d'un *burqu'* ; de sorte que le jour où elle l'accueillit à visage découvert, il sut qu'elle l'informait d'un danger et rebroussa chemin³⁷. Qui plus est, elle n'aurait couvert son visage que devant Tawba, si l'on en croit le poète al-Farazdaq qui raconte avoir vu dans la steppe « [...] une tente immense et une femme à visage découvert, avec plus de beauté et de prestance que toutes celles [qu'il avait] déjà vues »³⁸. Elle lui offre l'hospitalité et ils parlent poésie, quand un homme arrive. « Sitôt qu'elle le vit, elle baissa précipitamment son *burqu'* sur son visage »³⁹. Farazdaq fut vexé (n'était-il pas un homme lui aussi ?), puis il comprit après quelques péripéties que c'était là l'usage de ces deux amants.

Une autre anecdote récurrente à propos du *burqu'* entraîne le lecteur vers le burlesque et apporte une version particulière des débuts de *harb al-fidjâr* (la « guerre sacrilège »). Voici d'abord la version autorisée de ce qui motiva le conflit :

³³ AL-DJÂHIZ (m. 255/869), *al-Bayân wa-l-tabyyîn-w*, p. 175.

³⁴ AL-ISFAHÂNÎ, *al-Aghânî-w*, p. 2538.

³⁵ AL-QALQASHANDÎ, *op. cit.*, p. 168.

³⁶ AL-IBSHÎHÎ (m. 850/1446), *al-Mustatraf fî kull fann mustazhraf-w*, p. 399.

³⁷ AL-ISFAHÂNÎ, *op. cit.*, p. 1244.

³⁸ AL-ISFAHÂNÎ, *op. cit.*, p. 2433.

³⁹ *Ibid.*

[...] La seconde [« guerre sacrilège »] [...] éclata lorsque, au cours de la période sacrée, ‘Urwa al-Rahhâl [...], escortant une caravane [...], fut traîtreusement assassiné...⁴⁰

Voilà maintenant une autre façon de voir les choses :

La seconde guerre sacrilège [...] est celle qui a été provoquée par des jeunes gens de Quraysh qui, lors de la foire annuelle de ‘Ukâz, tenaient compagnie à une femme des Banû ‘Âmir Ibn Sa‘sa‘a, impeccablement belle. [...] Elle ne portait qu’une tunique et un *burqu*’. Ce qu’ils entrevoyaient d’elle leur plut et ils lui demandèrent de découvrir son visage. Elle refusa. L’un d’eux passa derrière elle, remonta le pan arrière de la tunique et l’attacha vers le haut avec une pointe, sans qu’elle s’en rende compte. Quand elle se leva, la tunique se releva révélant son postérieur. Ils rirent et dirent : « Elle ne nous a pas laissés voir son visage, nous avons donc vu son postérieur. » La femme appela : « Ô [clan de] ‘Âmir, [à la rescousse] ! » Ils répondirent à son appel. Il y eut alors des combats et beaucoup de sang⁴¹.

Le *burqu*’ joue parfois le rôle d’un masque qui dérobe ce qui ne vaut pas d’être vu comme un visage ingrat⁴². On peut aussi se dispenser de son port après avoir perdu sa beauté⁴³, etc.

Conclusions provisoires

Le *burqu*’ invite à une réflexion sur le regard. Dans sa forme la plus ancienne, il cache le visage, hormis les yeux, visibles par deux trous, non par une ouverture horizontale qui découvrirait en même temps la glabelle. On pourrait se demander si la forme du *burqu*’ bédouin ne procède pas d’une même représentation du regard que les discours poétiques arabes – archaïques ou postérieurs – dans lesquels les yeux sont associés figurément à la flèche ou au trait assassin, pour n’être jamais ou presque les miroirs qui caractérisent leur représentation en Occident. Inscrite dans un synopsis d’amours chastes ‘udhrites, la démarche de Laylâ, n’offrant à son aimé que son regard, sa parole et sa silhouette, comme si elle lui dérobait son image et lui livrait son essence, suggère que le *burqu*’ s’inscrit dans la dynamique du désir (exacerbé ici dans le renoncement même), rappelant que c’est moins l’absence ou la présence du voile qui, en soi, détermine les relations entre les femmes et les hommes, que la signification qu’on y met. On l’aura aussi remarqué, *burqu*’ et *quffâz* sont présentés par les sources les plus anciennes comme des attributs vestimentaires d’abord bédouins. On peut dès lors se demander si la valorisation de la bédouinité aux débuts de la période abbasside, dans le cadre de la construction d’un passé mythique commun aux musulmans, n’explique pas en partie l’essor de ces vêtements bien au-delà du monde tribal. Certes, on note simultanément – mais ce n’est qu’un paradoxe de surface – un glissement dans les discours transposant ces pièces du costume bédouin antéislamique en pièces du costume citadin des débuts de l’Islam. Ce ne sont plus les bédouines qui les portent, mais les épouses des Compagnons. Ce ne sont plus les poètes qu’on convoque d’abord, mais les dits prophétiques et s’agissant du vêtement féminin, des paroles attribuées à ‘Â’isha, femme, « mère des croyants » et épouse préférée du Prophète. Ce qui aurait pu devenir folklorique devient paradigmatique.

⁴⁰ J.W. FÜCK, « Fidjâr », *Encyclopédie de l’Islam*, Brill Online, 2014 (URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/fidjar-SIM_2358). *Encyclopédie de l’Islam*, II, p. 904.

⁴¹ AL-ISFAHÂNÎ, *op. cit.*, p. 2470.

⁴² IBN MANZHÛR, *Mukhtasar ta’rikh Dimashq-w*, p. 711.

⁴³ IBN QUTAYBA (m. 276/889), *‘Uyûn al-akhbâr-w*, p. 386.

Le classement chronologique des informations livrées par les sources étudiées montre enfin que le discours sur le vêtement varie selon le moment où il est tenu. Une histoire dépassionnée et diachronique de la pudeur islamique et de sa dogmatisation, montrant comment elle s'est construite progressivement, est plus urgente que jamais. Elle serait la meilleure réponse aux discours essentialistes sur un vêtement islamique immuable, qu'ils servent à affirmer la supériorité de ce vêtement ou à proclamer son infériorité.

Ouvrages cités

- Alwaraq*, bibliothèque virtuelle, (URL : www.alwaraq.net, recherche portant sur les termes « *quffâz* » et « *burqu' /barâqi'* »).
- BARTHES, Roland, « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 12/3, 1957, pp. 430-441.
- DOZY, Reinhart, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, J. Müller, 1845.
- EISENSTEIN, Herbert, « al-Mubarka' », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2014 (URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/al-mubarka-SIM_5292).
- Encyclopédie de l'Islam*, VII, p. 281.
- FÜCK, J.W., « Fidjâr », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2014 (URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/fidjar-SIM_2358). *Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 904.
- GHAZÂLÎ (AL-), *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, 6 vol., Damas, Dâr al-Khayr, 1990.
- IBN HADJAR AL-'ASQALÂNÎ, *Fath al-bârî fî sharh Sahîh al-Bukhârî*, 13 vol., [Le Caire], Dâr al-Rayyân li-l-turâth, 1986.
- STILLMAN, Y.K. et STILLMAN, N.A., « Libâs », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 2014 (URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/libas-COM_0581). *Encyclopédie de l'Islam*, V, pp. 737-158.
- SUYÛTÎ (AL-), *al-Hâwî, li-l-fatâwî*, 2 vol., Beyrouth, Dâr al-Fikr li-l-Tibâ'a wa-l-nashr, 2004.
- WOLF-BONVIN, Romaine, « Un vêtement sans l'être : la chemise », in : *Senefiance 47 : Le Nu et le Vêtu au Moyen Age (XII^e-XIII^e siècles)*, Actes du 25^e colloque du CUER MA, 2-4 mars 2000, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2001, pp. 383-394.
- ZAKHARIA, Katia, « Pudeur moyenâgeuse ? Approche du vêtement féminin dans la prose littéraire abbasside », in *Les voiles dévoilés, pudeur, foi, élégance, colloque des 28 et 29 avril 2008 de l'Université de la Mode*, Lyon, Université Lyon 2 et Editions Lyonnaises d'Art et d'Histoire, 2009, pp. 78-87.