

Dispute rhétorique autour de la signification du voile intégral en France : de signe de sujétion à celui de liberté

Camila ARÊAS¹

Institut français de presse
Université Paris 2
Carism

Cet article porte sur la dimension discursive et rhétorique du débat de presse autour de « l'affaire de la *burqa* » et de la loi contre le voile intégral (2009-2010) en France avec pour but d'analyser les réappropriations des répertoires laïcs et religieux et de rendre intelligible une inversion de stratégies discursives. Tandis que les opposants à la loi (notamment les acteurs religieux) portent des arguments laïcs pour défendre le principe de tolérance, les défenseurs de la loi (surtout les représentants de la majorité politique de l'époque) présentent des arguments moraux et dogmatiques pour justifier la légitimité d'interdire ce signe de l'islam, dit radical. Dans une approche socio-discursive, l'étude de la dimension communicationnelle du phénomène de publicisation du fait religieux nous permettra de comprendre le voile intégral comme un signe dont la signification est au centre d'un conflit de pouvoir qui se dit dans le discours et à travers des disputes rhétoriques autour de son sens.

MOTS-CLÉS : VOILE INTÉGRAL, AFFAIRE DE LA BURQA, PRESSE, RHÉTORIQUE, SIGNIFICATION.

Rhetorical dispute on the meaning of full-face veil in France: from a sign of subjection to one of liberty

This paper studies discursive and rhetoric dimensions of press debate on full face veil law (2009-2010) in France, also known as « integral veil affair », with the aim of analyzing appropriations of secular and religious repertoires and making intelligible an inversion of discourse strategies. While the opponents to this law (especially religious actors) mobilize secular arguments to defend tolerance principles, the supporters of this law (notably political majority representatives) use moral and dogmatic arguments to justify the legitimacy of interdicting this Muslim sign, identified as radical. Following a socio-discursive approach, the study of communicational dimension of religious publicization phenomenon will enable the comprehension of full face veil as a sign whose signification is at the center of a power struggle held inside speeches and by means of rhetorical disputes over its meaning.

KEYWORDS : FULL FACE VEIL, INTEGRAL VEIL AFFAIR, PRESS, RHETORIC, MEANING.

¹ Camila Arêas est doctorante en sciences de l'information et de la communication au Centre d'analyse et de recherche interdisciplinaire sur les médias (Carism) de l'Institut français de presse, à l'Université Paris 2 Panthéon Assas. cc.areas@gmail.com

La dimension communicationnelle de la (re)présentation du fait religieux, analysée au sein de l'actualité médiatique, nous incite à penser les discours sur la place et la visibilité publique du religieux en termes de co-construction (médiatique, politique et religieuse). Signes de l'islam qui communiquent le sacré et rendent public le fait religieux dans l'arène séculière française, le foulard et le voile intégral islamiques se présentent comme des objets dont la signification est au centre d'un enjeu de pouvoir qui se dispute aussi à travers les discours. La capacité de ces signes à réactualiser le débat sur la place de la religion, à mobiliser des opinions en quête de légitimité et à inciter les politiciens à inclure la question du foulard et du *niqab* dans l'agenda politique et juridique, les constituent en une pièce centrale de la logique symbolique de l'action politique qui cherche à régler les pratiques et les transformations socio-politiques en cours à travers des lois contre la publicisation du fait religieux².

Dans cet article, nous proposons de nous pencher sur la dimension discursive et rhétorique du débat médiatique autour de « l'affaire de la *burqa* » et de la « loi contre la dissimulation du visage »³ (2009, 2010) avec pour but d'analyser les réappropriations des répertoires laïcs et dogmatiques mobilisés dans ce débat. Dans une approche socio-sémiotique, centrée sur la dimension sociale de la discursivité et la façon dont un objet de sens (voile intégral) est pris en charge par un système de discursivité, il nous intéresse d'analyser les différents arguments des acteurs inscrits dans ce débat en fonction de leurs intérêts, des rapports entre eux et du contexte socio-politique en question. Notre objectif est de rendre intelligible une inversion des rôles discursifs.

En effet, tandis que d'un côté, les opposants à la loi contre le voile intégral (représentants religieux, femmes voilées et représentants de l'opposition politique) portent des arguments rationnels, constitutionnels et laïcs pour défendre le principe de tolérance, de l'autre, les défenseurs de la loi (majorité politique et représentantes féministes) mobilisent des arguments dogmatiques et moraux, basés sur des préceptes religieux, moraux et sur la notion de domination masculine. Il est important de souligner que la polarisation entre, d'un côté, le gouvernement en faveur de la loi et, de l'autre, les partisans de gauche contre cette même loi, n'est pas plate ou homogène, mais illustre une tendance assez nette se dégageant de leur rhétorique, ce qui nous autorise à analyser leur argumentation en fonction de cette grille de lecture.

L'analyse du répertoire employé par ces acteurs nous permettra d'observer que le voile intégral est (re)présenté en même temps comme signe de sujétion et d'extrémisme, mais aussi de liberté. Suivant cette logique, nous avons structuré cet article

2 La loi bannissant les signes ostentatoires à l'école publique (2004) et la loi interdisant la dissimulation du visage sur la voie publique (2010).

3 Référence implicite au voile intégral.

en deux parties. Dans la première partie, nous analyserons les discours des acteurs politiques et médiatiques en faveur de la loi dont la principale stratégie est de nier le caractère religieux de ce signe. Dans la deuxième partie, nous nous pencherons sur les discours des acteurs religieux avec l'objectif de montrer que leur réappropriation des valeurs républicaines, ayant pour but de délégitimer la loi, s'inscrit dans une stratégie d'inversion socio-discursive.

Le corpus de presse analysé regroupe tous les reportages publiés par les journaux *Libération*, *Le Figaro*, *Le Parisien*, *Ouest France* et *Presse Océan*⁴ entre le 18 juin 2009⁵ et le 31 décembre 2010⁶ comportant à la fois les termes « voile intégral » ou « niqab » ou « burqa »⁷. Sur un ensemble de 1 628 reportages publiés, nous en avons sélectionné 154 dont le contenu était plus en conformité avec les axes de notre recherche. Dans cet article, nous avons relevé seulement les énoncés qui condensent le mieux la problématique de l'étude.

Le voile intégral en tant que signe de sujétion

« Les filles de celles qui avaient marché avec leurs frères sur la terre de France, Marseille, Lyon, Paris l'année 1983 pour l'égalité des droits, pantalon, jean, tennis, cheveux courts, ces filles-là sont descendues dans la rue avec leurs frères gardes du corps, corps musulman des sœurs vierges, le *hijeb* c'était l'hymen, l'honneur, le capital de la tribu islamiste. Le *hijeb* n'a pas suffi aux jeunes filles au *hijeb*, le *Coran* c'est la loi, le *Coran* lu et traduit, transmis par les nouveaux Docteurs des cités où la loi républicaine ne s'énonce pas, le *hijeb* est devenu, si vite que l'on ne l'a pas vu à son apparition, voile intégral, noir »⁸.

Cette représentation noircie du voile intégral comme régression des valeurs donne le ton de la rhétorique politique et médiatique mobilisée dans le débat de presse

4 Soit 535 articles du Figaro, 380 de Libération, 286 du Parisien, 261 de Presse Océan et 169 de Ouest France. À propos du choix de ces journaux, il importe de souligner que nous avons inclus les quotidiens Presse Océan et Ouest France dans notre corpus en raison du fait que « l'affaire de la burqa », également désignée par les médias comme « l'affaire de Nantes », a eu lieu dans cette ville, incitant une large couverture du débat en question par ces deux quotidiens régionaux.

5 Lorsqu'André Gerin (PCF) propose de créer une commission d'enquête parlementaire sur le port du voile intégral.

6 Quand le tribunal de Nantes annule le p.v. de Sandrine Mouleres, la femme en burqa au volant qui a déclenché l'affaire.

7 Il importe de souligner que les termes adéquats pour désigner le voile couvrant de la tête aux pieds sont bien « voile intégral » et « niqab », alors que le terme « burqa », beaucoup employé par les médias, désigne le voile couvrant aussi les yeux, lequel n'est pas l'objet du débat et de la loi en question.

8 Leïla Sebbar, « À propos du voile, haïk, hijeb, niqab », Libération, 21 août 2009.

sur la loi contre le *niqab* : il s'agit d'un signe plus politique que religieux, indice de la dégénérescence des valeurs de la République et symbole de la menace politico-identitaire posée par l'Autre musulman. Renforcée à travers l'argumentation même, la force politique du voile intégral tient au fait qu'il remet en question les idéaux universaux de la modernité occidentale et de la laïcité française. Il incarne l'antithèse des valeurs républicaines, or pour le rendre invisible, les acteurs en défense de la loi contre le voile intégral s'appuient, paradoxalement, sur le *Coran*. À travers la voix de ceux qui brandissent le drapeau républicain, le *Coran* est présenté comme texte légitimateur de la pertinence de légiférer parce qu'il ne prescrit pas dans ses lignes le port du voile intégral comme une obligation de la femme musulmane.

« Que dit le *Coran*, justement, de la tenue vestimentaire des femmes ? La réponse se trouve dans le verset 59 de la sourate 33 [Les coalisés], qui stipule : “Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de ramener un pan de leur voile sur elles. C'est le meilleur moyen pour elles de se faire connaître comme vertueuses et d'éviter ainsi d'être offensées”. »⁹, illustre un reportage du *Parisien*. « Il n'existe pas de définition islamique stricte pour le *niqab* car le *Coran* ne mentionne pas ce type de vêtement. Il ne parle que du *djilbab*, qui signifie “cape” [...] et du *hijab*, dans le sens de “voile” »¹⁰, décrit le même journal dans sa colonne « Mot du Jour ».

La stratégie rhétorique se base sur un argument d'autorité divine, nous le comprenons avec Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, porteur d'un « aspect péremptoire et absolu » (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1958 : 415) qui empêche toute critique rationnelle. Ici l'argument a pour but de trouver une légitimation chez les acteurs religieux et d'empêcher sa réfutation. Il vise « la mise à mort symbolique de l'adversaire comme procédé langagier », dirait Claire Oger (2012 : 3). Nous appuyant sur Mikhaïl Bakhtine qui observe que « les mots canoniques sont localisés dans une zone distante, connectés organiquement avec le passé qui est senti comme hiérarchiquement plus haut. C'est, pour ainsi dire, le mot des pères. » (Bakhtine, 1994 : 78), nous pouvons affirmer qu'ici ce sont les mots du prophète Mahomet qui sont appropriés en défense de la République, une contradiction qui mène les acteurs laïcs à légitimer l'autorité politique d'un texte théologique. Si nous considérons le *Coran* comme un texte canonique qui réunit un ensemble de matériaux sémiotiques communiquant le sacré, nous comprenons avec Tim Murphy que « chaque élément canonique peut, doit et ira, si sont données les conditions suffisantes de son déplacement, acquérir des sens multiples. Le manque structural dans le signe amène à sa surdétermination » (Murphy, 2003 : 56), affirme-t-il. C'est

9 Gilles Cordillot et Philippe Baverel, « Religion – L'affaire du burkini fait polémique », *Le Parisien*, 13 août 2009.

10 « Mot du jour – Niqab », *Le Parisien*, 25 avril 2010.

ainsi que le *Coran* s'ouvre à de multiples interprétations autour du type de voile qui s'y trouve prescrit en fonction notamment des conditions du contexte politique incitant ces acteurs à légitimer la loi contre ce signe. Il faut encore souligner la place de l'herméneute dans ce processus sémiotique puisqu'en agissant au nom de la directive du président de la République – « La *burqa* n'est pas la France et la France n'en veut pas »¹¹ –, les représentants politiques et les journalistes qui interprètent le *Coran* sont « en même temps la cause et l'effet du texte canonique et vice-versa » (Murphy, 2003 : 57). Comme le résume Murphy, « la religion, c'est tout à la fois: ses paradigmes canoniques et l'interprétation de ceux-ci » (Murphy, 2003 : 54). C'est ainsi que l'interprétation politique des paradigmes canoniques finit par contribuer à la définition même de cette religion.

Dans cette logique rhétorique, nous voyons le ministre de l'Intérieur de l'époque, Brice Hortefeux, déclarer que « le *niqab* n'est pas une prescription coranique [...]. C'est une volonté de rupture avec le mode de vie occidental [...]. Ce communautarisme radical n'a pas sa place en France »¹², pendant que Jean-François Copé, président du groupe UMP à l'Assemblée nationale affirme « le port de la *burqa* n'est pas inscrit dans le *Coran* [...] c'est un signe d'oppression »¹³, alors qu'Alain Juppé (UMP) affirme constater « en parlant avec les responsables de la communauté musulmane bordelaise, que [...] c'est une tradition de certaines régions [...], mais pas du tout une prescription coranique »¹⁴. Plus incisive encore, Fadela Amara, présidente de l'association « Ni putes ni soumises » déclare : « la *burqa* n'a rien à voir avec l'islam, ce n'est pas un signe religieux. Moi qui suis musulmane, je combats cet asservissement »¹⁵.

La logique argumentative s'ensuit en soulignant la force, et donc, la menace politique que le *niqab* représente au sein de la laïcité française. Ainsi, nous observons Gilles Bourdouleix (UMP) déclarer que c'est « au nom de la religion que le port du voile intégral est revendiqué à des fins en réalité politiques, niant les fondements de la République. Il constitue un instrument politique [...]. Interdire le port du voile intégral, c'est refuser le communautarisme radical »¹⁶. La perspective est renforcée par André Gerin (PCF)¹⁷ qui ratifie : « La France doit d'autant moins redouter d'interdire le *niqab*, et même de stigmatiser le voile comme fantasme

11 Philippe Martinat, « L'invité du dimanche – Yazid Sabeg, commissaire à la diversité et à l'égalité des chances "Une loi sur la burqa serait une erreur politique" », Le Parisien, 14 février 2010.

12 « Voile intégral : vers une loi d'interdiction dans les services publics », Le Figaro, 17 décembre 2009.

13 Nathalie Perrier, « La voisine est plus utile que le policier », Le Parisien, 1 janvier 2010.

14 Nathalie Segauines, « Tout ce qui peut dresser les communautés les unes contre les autres est détestable », Le Parisien, 20 décembre 2009.

15 « Il est bon de savoir ce qui fait qu'on est français », Le Parisien, 9 avril 2010.

16 « G. Bourdouleix se prononce contre le voile intégral », Ouest France, 19 juillet 2010.

17 Il a été président de la commission parlementaire sur le voile intégral.

sexuel imposé par des machistes, que l'islam radical qui inspire ces marques d'asservissement est en train de se faire désavouer par les Iraniens eux-mêmes »¹⁸. Il est important de noter, dans ces énoncés, la répétition des notions telles que « oppression / asservissement » et « communautarisme » qui marquent le caractère moral, normatif – donc politique – de la question. Ce champ lexical et sémantique témoigne des univers de pensée, de discours (interdiscursivité), de représentations sociales du fait religieux, donc, des imaginaires socio-discursifs sur l'islam. Ces procédés argumentatifs polémiques reposent sur des effets de *pathos*, élément traditionnel de la rhétorique, lesquels, dans les discours politiques, sont à penser, selon Patrick Charaudeau (2005, 2008), à travers des croyances et des valeurs liées à des jugements d'ordre moral, comme la dignité de la femme ici. C'est ainsi qu'à travers cette argumentation, le voile intégral est identifié à la sujétion de la femme, au fanatisme religieux, étant donc (re)présenté comme signe d'altérité, dans une perspective identitaire qui renforce la distance du sujet laïc par rapport à l'étranger religieux.

Si nous comprenons avec Oswald Ducrot que l'argumentation est un acte public, ouvert, « qui ne peut s'accomplir sans se dénoncer comme tel » (Ducrot, 1984 : 185), nous notons que le justificatif coranique est justement l'aspect argumentatif qui fait partie du sens de ces énoncés : la loi contre le *niqab* est d'autant plus légitime que les acteurs religieux admettent sa non-obligation coranique. Ici le *Coran* fonctionne comme le « *topos* pragmatique » (Amossy, 2006) de l'argumentation, c'est-à-dire, l'opinion commune qui enchaîne deux énoncés, orientant l'argumentation et assurant leur force persuasive auprès du public. Comme l'explique Ruth Amossy, la « représentation du public ne peut qu'être saisie dans le discours, sa matérialité » (Amossy, 2006 : 47), or ici la connaissance théologique atteste de la présence des acteurs religieux dans la matérialité même du discours laïc. Les acteurs religieux fonctionnent ainsi comme l'Autre chez lequel il s'agit de modifier le sens des représentations (coraniques), d'empêcher un contre-discours (qui pourrait être contraire à la pertinence de légiférer sur le sujet) et de faire produire des pro-discours (adhérer à la loi). Le *Coran* est, dans cet enjeu, le miroir d'identification religieuse.

Le voile intégral en tant que signe de liberté

« Cet appel invite à se connaître et se reconnaître les uns les autres dans un respect réciproque. Cet appel vise à donner la parole, enfin, à l'immense majorité des musulmans de France qui se reconnaissent dans la laïcité, la République et ses valeurs. [...] Désormais, les citoyens français de sensibilité musulmane,

18 « Pourquoi il faut interdire la burqa en France », Le Figaro, 26 juin 2009.

laïcs et démocrates, exigent d'être représentés, écoutés, consultés et entendus non comme des individus à part, mais comme une composante à part entière du véritable visage d'une France unie, multiple et réconciliée. »¹⁹

Dans une lettre-article écrite au journal *Le Figaro*, un groupe de musulmans auto-désignés « républicains et donc laïcs, car citoyens français » lance un appel à la société française, tout en faisant valoir une revendication politique : leur inscription comme acteurs intégrant et contribuant à la laïcité française. Ce manifeste public est une des meilleures illustrations de l'argumentation développée par les acteurs religieux – notamment les femmes en *niqab* – et les politiciens de l'opposition se présentant contre la loi du voile intégral. À travers l'analyse de leurs discours, nous notons que ces acteurs ont mobilisé surtout des arguments constitutionnels et laïcs en défense des « libertés individuelles » (« de croyance », « de conscience », « d'opinion », « de s'habiller » et « d'aller et venir »), de la « tolérance religieuse » et du « respect à l'autre » avec pour but de délégitimer le projet de loi gouvernemental. Dans une analyse lexicométrique des principaux arguments soulevés dans ce débat, nous constatons que la catégorie « droit de l'Homme / libertés civiles » est la septième (avec 87 articles)²⁰ la plus récurrente parmi les principaux sujets de tous les articles publiés pendant la période étudiée.

Protagoniste du fait divers nantais du « *niqab* au volant », qui a tourné à la polémique nationale baptisée par les médias comme « l'affaire de la *burqa* », Sandrine Moulères a contesté l'amende reçue pour avoir conduit portant un *niqab*, affirmant agir en acte de protestation et vouloir rester sur la « dimension laïque » du débat, c'est-à-dire, sur les questions de « libertés individuelles ». Cette française voilée intégralement a structuré sa défense juridique sur des préceptes constitutionnels tels que « le respect des droits de l'Homme, de la vie privée et de la dignité », tout en soulignant que l'amende constituait une menace à sa liberté. Secouée par la polémique, la presse nantaise a donné voix à d'autres musulmanes anonymes de la région, lesquelles, à l'instar de Sandrine, ont voulu souligner le port du *niqab* comme un choix individuel :

« Je ne suis pas pour ou contre le port du voile intégral, il s'agit de la liberté des femmes [...]. Le voile, pour moi, est un signe de pudeur et de protection contre le regard des hommes [...]. Certains disent que le voile est une atteinte à la liberté de la femme. Mais

19 Marie-Laetitia Bonavita, « Nous, musulmans français et laïcs, disons "non" ! », *Le Figaro*, 22 décembre 2009.

20 Selon l'outil de recherche et le calcul statistique de la base de données Factiva, la première catégorie est politique domestique (728 articles), suivie de religion (347), relations internationales (318), crime / cours (146), politique générale (131), entretien (92).

l'islam n'empêche pas de travailler, de se maquiller, de se coiffer.
[...]. Les femmes ne sont pas malheureuses dans leur tenue [...]
Porter ce voile, c'est courageux de leur part. Il faut l'assumer. »²¹

Dans un contexte d'intense débat parlementaire sur la pertinence et la légalité de bannir le *niqab* de la sphère publique française, la grande majorité des musulmanes interviewées par les journaux étudiés – contre ou en faveur du voile intégral, converties ou non – ont défendu ce symbole religieux au nom de leur liberté. « Chacune d'entre nous doit jouir de la liberté de s'habiller comme elle l'entend »²², affirme Dania Tarhini. « La religion n'a rien à voir avec la politique. Le premier devoir c'est de vivre ensemble dans le respect de l'autre »²³, déclare Abdou, 32 ans. « Mon combat sera mené au nom de la liberté. La liberté religieuse, la liberté de conscience, la liberté d'habits »²⁴, renforce Kenza Drider. La loi représente « une violation de la liberté des femmes »²⁵, complète Soulef, 29 ans. « Si on devait interdire le port du *niqab*, ce serait une atteinte intolérable à la vie privée des gens et à la liberté. La France est le pays des droits de l'Homme. Pourquoi embêter des gens qui vivent tranquillement leur religion ? »²⁶, s'interroge Nadia Bouazza, 36 ans.

Nous appuyant sur la théorie de l'énonciation de Ducrot, selon laquelle « le sens de l'énoncé c'est une description, une représentation, une image qu'il apporte de son énonciation » (Ducrot, 1980 : 34), nous observons que la subjectivité inscrite dans les énoncés de ces femmes construit le sens de ce vêtement dans une direction précise : le voile intégral est bien plus qu'un signe religieux, il est l'expression de leur choix individuel et de leur pouvoir d'auto-affirmation. Considérant le sens et la rhétorique comme indissociables, nous pouvons suggérer que l'argumentation laïque et constitutionnelle des femmes voilées médiatisées s'inscrit dans une stratégie d'inversion discursive qui refuse les représentations et les modèles établis pour affirmer sa nouveauté, sa différence et, ainsi, opérer la reconstruction de leur identité dans un nouveau rapport à soi et à l'Autre. « Caché ou manifeste, aimé ou haï, conscient ou inconscient, tous les discours religieux sont tellement striés, tellement saturés par et avec le discours de l'Autre, que le sémioticien de la religion devrait le définir comme un Autre constitutif » (Murphy, 2003 : 52), souligne Murphy à ce propos. C'est ainsi que les acteurs religieux s'approprient le discours de l'Autre laïc et les valeurs républicaines pour les re-signifier dans un nouveau contexte et propos : l'islam républicain doit avoir sa place au sein de la laïcité française.

21 « Les femmes voilées ne sont pas soumises », Ouest France, 11 juin 2010.

22 Cécile Daumas, « L'abaya, bienvenue en France », Libération, 29 juin 2009.

23 « Pas de polémique à la mosquée », Presse Océan, 26 avril 2010.

24 Anne Fulda, « Nouvelle star », Le Figaro, 18 décembre 2009.

25 Philippe Baverel, « À Barbès, les musulmans sont partagés », Le Parisien, 19 mai 2010.

26 « À Nantes, Nadia Bouazza dénonce le retour d'un "débat malsain" », Presse Océan, 20 juin 2009.

Il est également important de souligner que le caractère citationnel (l'utilisation des valeurs laïques dans un nouveau propos) de l'argumentation des musulmanes interviewées engage leur responsabilité discursive puisqu'il est alors question de négocier les usages hérités contraignant et / ou autorisant l'appropriation du répertoire laïc et des valeurs républicaines. « L'existence même du sujet est impliquée dans un langage qui le précède et l'excède » (Butler, 2004 : 50), estime Judith Butler, dans une conception de la construction linguistique du sujet social. Nous observons que les femmes voilées veulent se montrer comme l'expression d'une laïcité moderne, suivant les « normes qui gouvernent le dicible » (Butler, 2004 : 51) – ici, les valeurs républicaines –, mais tout en devant négocier l'usage de son répertoire laïc car, comme le résume J. Butler, « entre la survie et les limites du dicible réside la nouvelle définition de soi-même » (Butler, 2004 : 51). Nous pouvons ainsi affirmer que le discours laïc qui assure la viabilité du sujet religieux dans l'espace public séculier, de la même manière que le discours de la majorité politique, fondé sur le *Coran*, menace de dissolution ce même sujet. Nous notons ainsi que l'auto-affirmation laïque des musulmanes de France médiatisées s'inscrit dans une logique argumentative qui incite à reconsidérer le rapport entre religion et modernité, dont l'opposition conceptuelle est le produit même de leur relation. À l'égard des « interpénétrations » entre l'islam et l'Europe, Nilüfer Göle (2005) souligne que ce qui est en jeu c'est la définition et le partage des lieux de la modernité, ou alors, pouvons-nous suggérer, la construction d'une modernité non-occidentale. C'est ainsi qu'à travers la voix des musulmanes, le voile intégral est présenté non seulement en tant qu'indice de choix et de liberté individuelle, mais également comme un symbole d'une nouvelle conception de la laïcité, que ces acteurs veulent reconfigurer.

Dans une perspective socio-discursive, attentive à la posture sociale de l'argumentation, nous notons que les représentants religieux (musulmans, mais également juifs et catholiques) s'affirment surtout en défense de la liberté religieuse et de croyance, ce qui nous permet de comprendre leur principal intérêt dans ce débat.

Conclusion

À partir de ces analyses, nous pouvons conclure que le débat de presse sur la loi contre le voile intégral se construit comme un espace de dispute rhétorique autour des préceptes religieux et républicains, dont les différentes interprétations et appropriations attestent de la force sémiotique de ce signe de l'islam. Les multiples sens qu'acquiert le *niqab* sont le produit d'une confrontation discursive marquée par des déplacements et des reclassements qui s'opèrent aussi bien dans le discours religieux que dans le discours laïc. De signe de sujétion à signe de liberté, les différentes valeurs et sens mobilisés autour du voile intégral nous incitent à les considérer comme des allégories, condensant de multiples représentations historiques autour de figures canoniques et séculaires.

RÉFÉRENCES

Amossy, R. (2006). *L'argumentation dans le discours*. Paris : Armand Colin.

Bakhtine, M. (1994). Social Heteroglossia. In P. Morris (Ed.), *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov* (p.73-80). London : Edward Arnold.

Butler, J. (2004). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. (C. Nordmann trad.). Paris : éditions Amsterdam (1997).

Charaudeau, P. (2008). Pathos et discours politique. In M. Rinn (Ed.), *Émotions et discours* (p.49-59). Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Charaudeau, P. (2005). *Le discours politique. Les masques du pouvoir*. Paris : Vuibert.

Ducrot, O. (1984). *Le dire et le dit*. Paris : Minuit.

Ducrot, O. (1980). *Les mots du discours*. Paris : Minuit.

Göle, N. (2005). *Interpénétrations : L'islam et l'Europe*. Paris : Galaade.

Murphy, T. (2003). Elements of a semiotic theory of religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 15, 48-67. Leiden : Koninklijke Brill NV.

Oger, C. (2012). La conflictualité en discours : le recours à l'injure dans les arènes publiques. *Argumentation et Analyse du Discours*, 8. Consultable à <http://aad.revues.org/1297>.

Perelman, C. Olbrechts-Tyteca, L. (1958). *Traité de l'argumentation La nouvelle rhétorique*. Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles.