

PÉNÉLOPE LARZILLIÈRE *L'activisme des femmes issues de communautés musulmanes* **DANIÈLE JOLY ET KHURSHEED WADIA** *"Liberating the Women of Afghanistan." An Ethnographic Journey Through a Humanitarian Intervention* **TERESA KOLOMA BECK** *Genre et militantisme au sein du Hezbollah libanais* **ERMINIA CHIARA CALABRESE** *Converties évangéliques*

MUSULMANES ENGAGÉES

EXPÉRIENCES
ASSIGNATIONS
MOBILISATIONS

au Liban **FATIHA KADUÈS** **DÉBAT** *Les féminismes, le voile et la laïcité à la française* **HOURYA BENTOUHAMI** **CHANTIERS** *Les femmes en niqab en France* **AGNÈS DE FÉO** **TABLE RONDE** *L'islam dans sa dimension culturelle et artistique : un enjeu politique à saisir* **NILÜFER GÖLE,**

YANNICK LINTZ, PÉNÉLOPE LARZILLIÈRE ET MICHEL WIEVIORKA **VARIA** *Sujet ou auxiliaire ? La part des femmes dans le discours de la gauche radicale égyptienne* **DINA BEBLAWI** *Des études internationales cosmopolites en Asie* **YVES SCHEMEIL** *Web communication entre politique et marché : le cas du Mouvement 5 toiles* **FRANCESCA VELTRI**

Dès qu'il est question des femmes musulmanes, le débat est plus idéologique et superficiel, passionnel aussi, que réellement construit sur la base de connaissances solides et documentées. Les préjugés tiennent alors vite lieu d'analyse, et les interventions dans l'espace public, tout particulièrement en France, s'avèrent profondément, et parfois violemment partisans, en même temps qu'assez largement ignorantes des réalités vécues par les femmes concernées, ou du sens qu'elles donnent à leurs actions: il a fallu en France attendre 1995, et la publication de la première étude sociologique importante du « foulard »¹, pour que soient quelque peu éclairées les violentes oppositions apparues en 1989 lors de la première affaire dite « du voile islamique ». Pour les uns, les femmes musulmanes sont dominées et aliénées, ou menacées de l'être, le port du « foulard » en serait une illustration majeure; pour les autres, elles sont, au contraire, capables de s'affirmer comme telles, avec leur religion, dans la vie moderne. Pour les uns, il faut protéger les femmes musulmanes des excès et dérives de leur religion, qui mettent en cause le principe même du vivre ensemble républicain; pour d'autres, il convient de reconnaître qu'elles peuvent au contraire se révéler comme le fer de lance d'une intégration réussie, où elles sont, comme l'a écrit Nilüfer Göle il y a déjà un quart de siècle, à la fois « musulmanes et modernes² ».

Socio a choisi de consacrer une bonne partie du dossier de son numéro 11 à l'examen concret de l'engagement de femmes musulmanes, à la façon dont elles font le choix de transformer leur existence, mais aussi le groupe, voire la société à laquelle elles appartiennent. Les travaux ici mobilisés portent sur la France, avec notamment Hourya Bentouhami, mais aussi sur d'autres pays, autorisant la comparaison, explicite s'il s'agit des expériences britannique et française qu'envisagent Danièle Joly et Khursheed Wadia; sur des engagements associatifs de type humanitaire ou social, sur les réalités du terrain, par exemple en Afghanistan (Teresa Koloma Beck), mais aussi sur des choix qui apparaissent comme radicaux, avec

1. Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.

2. Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes*, Paris, La Découverte, 1993.

le port du niqab (Agnès De Féo) ou avec le militantisme de femmes au sein du Hezbollah libanais (Erminia Chiara Calabrese). Ce dossier examine des logiques d'engagement, mais aussi de dégageant, ce qui est le cas au Liban *via* la conversion de musulmanes au protestantisme évangélique (Fatiha Kaouès).

Agir comme femme musulmane, c'est se confronter à au moins deux types de questions, et risquer d'avoir à opérer des choix déchirants : car s'émanciper comme femme est une chose, participer au combat de musulmans pour plus de justice ou de reconnaissance en est une autre. Et quand la religion s'avère source de domination masculine, et est en même temps disqualifiée ou exclue, alors, quelle lutte les femmes peuvent-elles mener, leur faut-il tenter d'agir sur deux fronts ? En choisir plutôt l'un, au détriment de l'autre, voire contre ?

C'est ici qu'apparaît une autre caractéristique de ce dossier, avec un effort de théorisation qui inscrit ses auteures dans les perspectives récentes de l'« intersectionnalité ». L'idée ici, on le voit avec Pénélope Larzillière dans les premières pages du dossier que nous avons préparé ensemble, est que les femmes musulmanes, qui, en tout cas au sein des sociétés occidentales, appartiennent le plus souvent à des groupes sociaux défavorisés, cumulent de façon qui peut se révéler difficile à gérer, parfois intenable, des formes de domination ou d'exclusion relevant de trois registres : classe, religion et genre. Cette intersectionnalité, qui n'est pas sans rappeler les célèbres analyses d'Angela Davis sur « femmes, race et classe³ », est un concept proposé par Kimberlé Crenshaw à la fin des années 1980 pour rendre compte non pas du seul cumul des formes de domination et de stigmatisation, mais de leur entrecroisement et des contradictions spécifiques qu'il génère. Est-il utile, ici, adapté et pertinent ? Nous laisserons le lecteur se faire une opinion, en notant, simplement, la diversité des conceptions et des usages du concept d'intersectionnalité dans les sciences sociales anglo-saxonnes, et le fait qu'il est très débattu en France.

L'islam, qu'il s'agisse des hommes ou des femmes, est si souvent traité sous l'angle des engagements politiques ou métapolitiques qu'il sous-tend que l'on en oublie généralement d'autres dimensions : *Socio* refuse cette

3. Angela Davis, *Femmes, race et classe*, Paris, Éditions des Femmes, 2007 [1981].

réduction, et notre dossier, avec un échange passionnant entre Nilüfer Göle et Yannick Lintz, donne aussi une place significative, et avec toute l'épaisseur historique qu'elles méritent, aux dimensions artistiques.

Notre revue tient à accueillir dans ses pages des textes indépendants du dossier, qui maintiennent le contact avec une communauté élargie de chercheurs. C'est ainsi que l'on trouvera, dans le prolongement de notre dossier, mais hors religion, une analyse du discours de la gauche radicale égyptienne sur les femmes; et dans le droit-fil de plusieurs dossiers et articles de nos livraisons antérieures, un texte d'Yves Schemeil sur les études internationales cosmopolites en Asie. Enfin, alors même que déferlent partout dans le monde, et tout particulièrement en Europe, toutes sortes de populismes, Francesca Veltri analyse avec précision le phénomène singulier, et si important, que constitue en Italie le Mouvement 5 étoiles.

Michel WIEVIORKA

**Le dossier de ce numéro a été préparé
sous la direction de Pénélope LARZILLIÈRE et Michel WIEVIORKA.**

Genre, engagement et intersectionnalité

Débats et expériences croisées de femmes
musulmanes

Pénélope LARZILLIÈRE

« L'individu stigmatisé se trouve au centre
d'une arène où s'affrontent les arguments
et les discours, tous consacrés à ce qu'il devrait
penser de lui-même. »

Erving GOFFMAN, *Stigmaté* (1975).

Le contexte dans lequel s'inscrit l'engagement de femmes musulmanes présente un caractère paradoxal. Leur place et les modalités de leur présence dans l'espace public ne cessent d'être discutées, les images circulent. Leur « visibilité » devient un enjeu. Pour autant, cette exposition, plutôt que de faire apparaître la diversité des expériences et des pratiques, s'opère autour de représentations uniformisées et participe de leur construction.

Ce processus n'est pas si spécifique; il a été mis en exergue dans d'autres contextes. Son analyse peut mobiliser la notion d'intersectionnalité, elle-même en débat, pour envisager ces expériences où se cumulent différenciations et dominations en termes de genre, de classe, d'appartenances identitaires ou religieuses. Aux processus d'essentialisation pointés par les études de genre, où la pluralité disparaît, où les femmes deviennent la femme selon une représentation archétypale construite en normes sociales s'ajoutent ici les réifications propres à la représentation des musulman-e-s; de la grande hétérogénéité socioculturelle des femmes musulmanes, on passe à « la femme musulmane ».

Ici le syntagme « femmes musulmanes » sera utilisé non pour désigner un groupe social effectif et supposé cohérent, mais pour envisager la façon dont les personnes concernées par ces catégories circulent, de manière diversifiée, dans un contexte commun de double assignation : comme femmes et comme musulmanes. Cela n'exclut pas les postures variées des actrices au sein de ce champ d'expérience, dans diverses formes d'engagement, de remise en cause des catégorisations, de reprise identitaire aussi, ou de retrait. Des expériences complexes et loin d'être univoques qui peuvent apporter un éclairage sur les modalités de l'engagement en contexte intersectionnel.

Des expériences intersectionnelles ?

Revenons tout d'abord sur la notion d'intersectionnalité, sa généalogie et les débats qui l'entourent. L'utilisation du terme pour désigner l'entrecroisement d'inégalités multiples de genre, de classe, ou de catégories identitaires est généralement rapportée à l'œuvre liminaire de Kimberlé Crenshaw (Crenshaw, 1989; Crenshaw et Bonis, 2005). Celle-ci s'en sert pour décrire l'expérience des femmes de couleur aux États-Unis et appeler à la prise en compte de la spécificité de cette expérience, où domination de genre, de classe et racisme s'entrecroisent. D'où cette image du carrefour qui fera florès. Kimberlé Crenshaw s'appuie entre autres sur une étude menée dans les refuges pour femmes battues à Los Angeles, montrant que les mesures d'accompagnement, surtout juridiques et psychologiques, n'y sont pas adaptées aux femmes noires et hispaniques qui cumulent discriminations à l'emploi et au logement et retournent souvent auprès de leur agresseur

pour des raisons économiques¹ ou de peur de perdre leur droit de résidence aux États-Unis. Les luttes féministes, explique Crenshaw, ne prenaient alors pas en compte la spécificité de leur situation, et les luttes antiracistes se concentraient sur les formes de racisme vécues par les hommes.

Si le terme de race est peu utilisé dans les études francophones, il est d'usage dans les études anglo-américaines. En ce qui concerne les études féministes et l'intersectionnalité, le courant féministe « race, classe, genre » l'utilise ainsi pour désigner la façon dont ces femmes sont « racialisées » dans un rapport de domination, à travers l'essentialisation de désignations identitaires. Tout le courant du féminisme noir réfléchit sur cette imbrication des catégories de différenciation; des travaux que l'on peut considérer comme pionniers. Dans cette lignée, le terme d'intersectionnalité a connu une certaine diffusion et son usage dépasse l'appartenance à ce courant féministe (Bilge, 2009), dont il faut aussi prendre en compte la pluralité : bien plus que la seule expérience des femmes noires, c'est avant tout l'imbrication des questions de genre avec d'autres rapports de pouvoir qui est abordée, ce qui inclut des réflexions sur les expériences des femmes « natives américaines », « hispaniques » aux États-Unis ou du « Tiers Monde » (Dorlin, 2008 : 21).

Selon les approches théoriques, l'intersectionnalité peut désigner ces croisements dans le cadre d'expériences, d'interactions, de constructions identitaires, ou, dans une autre perspective, renvoyer à des propriétés des structures sociales. Certaines démarches tentent d'envisager simultanément ces dimensions subjectives et structurelles et la façon dont elles émergent dans des expériences quotidiennes (Brah et Phoenix, 2004). La diversité théorique des analyses utilisant la notion a conduit à des interrogations sur son apport scientifique réel. Cette relative flexibilité dans son application, au-delà de l'idée générale, explique aussi son succès, selon un processus souvent relevé en sociologie des sciences, en permettant d'y rallier des courants théoriques différents (Davis, 2015). Ces derniers ont en commun d'étudier non pas l'addition des différenciations en un *et*, mais bien les effets combinés et l'intrication des différents rapports de pouvoir,

1. On peut souligner cependant que ces raisons économiques sont accentuées par les discriminations mais n'apparaissent pas seulement dans ce contexte.

à travers des déterminants comme racisme genré, sexisme racialisé, classe genrée et racialisée, etc. (Bilge, 2009; Crenshaw, 1989; Poiret, 2005; Fougeyrollas-Schwebel, 2005; Lépinard et Varikas, 2005). Renate Pepicelli adopte par exemple cette approche intégrée pour étudier les parcours de jeunes musulmanes, filles de migrants d'origine marocaine ou bengali en Italie. Pour comprendre leurs positionnements fluctuants et rendre compte notamment de leur rapport au religieux, « hérité, expérimenté, réinventé, rejeté », elle analyse la façon dont la catégorie « musulman » est construite en Europe. Surtout, elle la croise avec les effets des dominations de genre et des représentations autour des migrants (comme l'exprime l'une des jeunes femmes interrogées, « être marocain, c'était franchement pas cool, avant que les Roumains n'arrivent ! ») (Pepicelli, 2017). Les modalités de leurs circulations dans l'espace public sont marquées par l'intersection de l'ensemble de ces catégories.

Les catégories de différenciation et les pratiques sont ainsi réinscrites dans un contexte pluriel, où par exemple des femmes migrantes maghrébines font l'objet de discriminations spécifiques « racialisées » et genrées dans leur accès au travail et seront de ce fait particulièrement vulnérables et exploitées dans des emplois domestiques (Carles, 2011). Mais il peut s'agir aussi de rendre compte des expériences de femmes entrepreneures tunisiennes moins migrantes qu'en circulation. Loin des stéréotypes et des étiquetages sur les femmes immigrées issues du regroupement familial, ces dernières en subissent certains effets mais retournent aussi certaines limitations de genre, jouant du fait par exemple que les migrations économiques masculines deviennent plus difficiles pour faciliter la leur (Catarino et Morokvasic, 2005). Car toute la difficulté et parfois l'ambiguïté des analyses intersectionnelles est qu'à vouloir mettre au jour les identités assignées et les catégories de différenciation en tant que base de rapports de pouvoir et de domination, le risque existe de les reproduire en partie en participant à la stabilisation des représentations. La question du rapport à l'identité de la notion d'intersectionnalité fait ainsi parfois débat. Une grande part des analyses qui y ont recours se concentrent en effet sur les effets sociaux des catégorisations existantes, plutôt que sur les processus de catégorisation eux-mêmes, et les découpages sociaux qui se mettent ainsi en place. Toutefois, et même s'il est difficile dans la description d'échapper à toute stabilisation des désignations, les analyses gagnent à maintenir

le va-et-vient entre assignations identitaires sociales et expériences et subjectivités plurielles des actrices, sans les superposer ni les confondre².

Engagements en contexte

De quelle manière un contexte de stigmatisations et de dominations croisées influe-t-il sur les formes d'engagement de femmes musulmanes ? Cela renvoie tout d'abord aux liens entre engagement et expérience, et ensuite à l'inscription de l'engagement dans un espace public où l'accès est marqué par ces stigmatisations. Les expériences vécues en contexte intersectionnel se caractérisent par l'intrication de catégorisations de différences qui, comme le montre Bilge, sont « simultanément contestées et imposées » dans une production dynamique où apparaissent des formes de contestation mais aussi de co-construction et d'identification au cœur des subjectivités (Bilge, 2009). Ainsi, Buitelaar analyse de cette manière le parcours et l'entrée en politique d'une jeune musulmane, fille de travailleurs migrants marocains aux Pays-Bas. Celle-ci se décrit elle-même comme une « femme musulmane, le verbe haut, avec un voile et un cerveau ». Buitelaar montre comment sa présentation de soi vise à remettre en cause à la fois « les images dominantes, dans le discours néerlandais, des femmes musulmanes comme étrangères, opprimées non intégrées et l'image dominante dans le discours islamique néerlandais de femmes musulmanes modestes et attentionnées protégeant leur réputation et se préservant des mauvaises influences ». La jeune femme présente sa décision de porter un voile et les réactions négatives que cela suscite aux Pays-Bas comme un élément déterminant pour entrer en politique, dans le but « d'améliorer la situation socio-économique et l'image des musulmans et des migrants dans la société néerlandaise » (Buitelaar, 2006 : 268). Dans la présentation de cet engagement, elle mêle les références religieuses à travers l'utilisation d'un vocabulaire qui rappelle le parcours du Prophète (moment de retraite, mission et message), et la mise en avant de références sociales-démocrates. Le cœur de son engagement, et sa difficulté, est l'articulation entre un appel à l'égalité, à travers la référence sociale-démocrate,

2. Sur ce point, voir également l'analyse de Rémi Bachand (2014).

et une demande de reconnaissance de la différence et de participation à la vie publique dans cette différence. Par ailleurs, tout en mettant en cause les images dominantes sur les femmes musulmanes aux Pays-Bas, elle les intègre d'une certaine manière, se considérant comme transgressive, par des remarques autodépréciatives sur son caractère « masculin », le fait qu'elle est une femme « difficile », etc. L'intrication des questions de genre et de racialisation autour de représentations identitaires musulmanes concourt dans ce parcours à un double mouvement : la confrontation à des représentations discriminantes s'avère moteur de l'engagement, et dans le même temps, rend difficile le positionnement engagé, en partie transgressif par rapport à ces représentations. L'actrice mène ici un travail spécifique, à la recherche de narrations alternatives qui puissent cependant être audibles dans ce contexte.

Ce parcours illustre aussi la complexité d'engagements où il s'agit à la fois de renverser un stigmaté – ce qui souvent se fait dans une affirmation identitaire cette fois positive – et de montrer son inscription dans des enjeux sociaux généraux, en dépassant des intérêts catégoriels pour susciter éventuellement des adhésions plus larges : la jeune femme souligne par exemple qu'elle combat pour tous ceux « qui ne sont pas pris en compte ». Daniel Mouchard montre cette difficulté particulière des groupes qu'il appelle à la suite de Michael Lipsky « relativement sans pouvoir » (Lipsky, 1981³). Face à l'objectivation liée aux stigmatisations, un travail de renversement est nécessaire qui souvent s'accomplit à travers des stratégies identitaires et discursives où un nous alternatif se construit (Mouchard, 2010). La subjectivation se construit ainsi dans le conflit, mais l'enjeu est aussi, pour une véritable reconnaissance, que cette reconstruction identitaire n'apparaisse pas comme particulariste. L'inscription dans une narration universelle d'injustice est une des modalités pour obtenir ce dépassement, et une réception et une audience plus larges. La grammaire de cette injustice renvoie ici à la reconnaissance du tort autour des processus « d'altérisation, de naturalisation et de hiérarchisation » (Bachand, 2014 : 11) ; et leur contestation vise à introduire des « dissonances vis-à-vis des assignations identitaires » (Lamoureux, 2014 : 63). C'est là que résiderait leur caractère

3. Cité dans Mouchard (2010).

généralisable, dans la remise en cause des processus d'assignation et de la domination associée, plutôt que dans la lutte pour la revalorisation de l'identité assignée.

Une double difficulté apparaît cependant. D'une part, les politiques identitaires ont été souvent considérées comme « plus efficaces que la déconstruction des catégories pour combattre les effets du racisme et du sexisme » (Davis, 2015), même si d'une certaine manière elles représentent la reprise de ces catégories. On se rappelle l'exemple analysé par Stuart Hall : « *Black is beautiful* » (Hall, 2007 : 111). Cela peut être un choix stratégique : de même, Kimberlé Crenshaw argumente, dans une perspective de remise en cause des discriminations, qu'il serait plus effectif de lutter contre les effets sociaux de la catégorisation, que contre la catégorisation elle-même. D'autre part, l'engagement à partir de catégories minorisées tend à être perçu comme « particulariste », par rapport aux représentations dominantes d'une « généralité » sociale qui reflète les rapports de domination. Comme le souligne Joan Scott, la fiction d'individus abstraits, égaux car égaux en droits, constitue le « fondement des inclusions et des exclusions de la citoyenneté ». Dans les faits, les inégalités sociales se transcrivent dans les représentations de cet individu dont l'abstraction sociale reste relative (il s'avère souvent plutôt masculin, blanc, chrétien, occidental), tandis que l'équivalence entre égalité en droits et égalité met de côté l'impact des inégalités socio-économiques (Scott, 2005). Dans ce cadre, les engagements féminins tendent à être rapportés à des engagements de femmes pour les femmes ou « en tant que femmes », et considérés comme particularistes en ce sens. La fiction d'un individu abstrait n'empêche pas son marquage en termes de genre, ces engagements sont plus difficilement reconnus comme relevant d'une inscription sociale générale. Si les femmes ne constituent pas une minorité, elles sont particularisées et minorisées par rapport à un « universel » traversé de fait par les catégories de différenciation. En contexte intersectionnel, la particularisation de genre se redouble d'une particularisation liée à la catégorie de différenciation « musulman ».

Danièle Joly et Khursheed Wadia montrent cette intrication et ses effets différenciés sur les engagements de femmes musulmanes en France et en Angleterre, en s'appuyant sur une recherche menée auprès de 220 femmes (Joly et Wadia, *infra* : 25-55). Celles-ci sont fortement impliquées (plus de la moitié des interrogées) dans différentes formes d'engagement que les

auteures définissent comme civiques plutôt que politiques, du fait qu'elles s'investissent rarement dans les organisations politiques conventionnelles telles que les partis pour préférer diverses modalités du secteur associatif, ce qui recoupe d'autres analyses du militantisme féminin (Le Quentrec et Rieu, 2003 ; Achin et Lévêque, 2006). Comme dans le parcours précédemment mentionné, l'expérience liminaire vécue de discrimination est à l'origine de l'engagement et apparaît souvent dans les récits militants. La mise en récit invite à la description d'un point de départ, et la présentation de telles expériences sert aussi à souligner l'authenticité de l'engagement, ainsi inscrit dans du vécu et de l'émotionnel. On revient ici à la question du choc moral moteur de l'engagement, mis en exergue par James Jasper, et parfois critiqué pour les liens trop directs qu'il semble dessiner entre caractère choquant *sui generis* attribué à une situation et engagement⁴. Il est à ajouter les éléments de socialisation qui ont favorisé la prise de distance vis-à-vis de la situation – qu'elle ait pu faire événement – et le rapport au militantisme. Ici, la situation spécifique de ces femmes qui circulent entre société majoritaire et groupe de référence minoritaire conduit à renforcer des formes de désadhésion et de remise en cause des situations, des dissonances, et débouche sur une lecture en termes d'injustice.

L'intersectionnalité des catégories de différenciation se traduit aussi par des dynamiques qui peuvent être contradictoires, et où stéréotypes et désignations peuvent s'opposer les uns aux autres. Le genre peut « jouer » contre la racialisation, par exemple lorsque l'application des différenciations de genre à la catégorie « musulmans » conduit à renverser une des stigmatisations. Face aux essentialisations de la catégorie « musulmans », associée au terrorisme et à la violence, les différenciations de genre tendent au contraire à valoriser l'engagement de femmes musulmanes, supposées pacifiques parce que femmes. Ainsi en Angleterre, les activités militantes de femmes musulmanes contre la guerre et contre le terrorisme sont attendues et mises en avant (Joly et Wadia, *infra*). Dans un tout autre

4. James Jasper, pour accompagner sa réflexion sur le rôle des émotions dans les mouvements sociaux, utilise la notion de choc moral à définir pour lui comme un malaise viscéral suite à certains événements ou informations. Un malaise conduisant à une prise de distance, une réévaluation du monde et une remise en cause (Jasper, 2014 : 210). Pour de plus amples développements : Jasper (1997).

contexte, Fabienne Baider et Maria Hadjipavlou montrent également l'impact de ce type de représentations sur l'action de femmes chypriotes : des formes d'engagements féministes pacifistes se sont mises en place, avec la création de groupes intercommunautaires de femmes grecques et turques, soutenus par les Nations unies le plus souvent. Des perspectives transversales y sont promues, dans une démarche postconfluctuelle, et un travail de dépassement des stéréotypes et polarisations identitaires y est mené ; mais ce dépassement s'appuie dans certains cas sur une vision naturalisante des liens entre genre et pacifisme (Rey *et al.*, 2008 ; Baider et Hadjipavlou, 2008).

À la lumière de ces expériences, il semblerait particulièrement intéressant d'analyser plus avant les liens entre configurations de l'engagement et circulations différenciées dans des espaces publics qui, loin d'être neutres, sont marqués par les rapports de pouvoir autour du genre et des diverses formes de catégorisations sociales.

Espace public, engagement et effets d'hégémonie

Sur ce point, les modalités des engagements féminins en pays à majorité musulmane se posent en d'autres termes. Selon les pays et les contextes sociaux et politiques, les formes en sont diverses et se confrontent à des configurations spécifiques. Le militantisme féminin dans les pays arabes se révèle varié et étendu, que ce soit dans les causes défendues ou dans les types d'action collective investis. Lutttes politiques, lutttes contre l'autoritarisme et pour la démocratie, lutttes contre l'occupation, contre les inégalités, pour les droits des femmes, activités de bienfaisance, mobilisations pour l'environnement, etc. (Dakhli et Latte Abdallah, 2010). La participation des militantes femmes aux soulèvements arabes de 2011 et 2012 a souvent été relevée, ainsi que leur présence lors des occupations de place en Tunisie, en Égypte et au Yémen notamment. Les militantes sont présentes dans les organisations politiques classiques et les institutions (partis et organisations syndicales, candidatures aux élections et présence au parlement), mais investissent plus particulièrement le secteur associatif. Les mouvements islamistes se distinguent en général des autres organisations politiques par l'organisation du militantisme féminin de manière séparée dans des branches féminines, reconnaissant et limitant tout à la fois l'action des

femmes aux domaines de la bienfaisance et de l'éducation, dans une prolongation des assignations de genre. Erminia Chiara Calabrese le montre au sein du Hezbollah libanais (Calabrese, *infra* : 77-96). On retrouve le même aspect chez les Frères musulmans jordaniens, en particulier dans les associations professionnelles. Les militantes qui y participent mettent souvent en avant des formes de féminisme islamique : elles s'appuient sur une réinterprétation du religieux et du référent islamique, pour renvoyer les dominations et limitations de genre à des coutumes plutôt qu'à des prescriptions religieuses. Et, comme le soulignent par exemple des militantes islamistes en Jordanie, s'engager dans cette tendance, c'est aussi l'assurance de pouvoir se présenter comme moralement respectables, lors même que leurs déplacements et leurs activités pourraient apparaître comme hors normes dans leur environnement social (Larzillière, 2013). Pour autant, il s'agit souvent de féminisme essentialiste, la situation des femmes y est revalorisée au sein d'un cadrage où les différenciations de genre sont renforcées et essentialisées avec pour elles un rôle spécifique, en particulier d'éducation.

Si ces pays sont à majorité musulmane, cela ne signifie pas que la catégorie de différenciation « musulmans » ne joue aucun rôle en ce qui concerne le rapport à l'espace public. La façon dont le genre est mobilisé dans le cadre d'une « altérisation » des musulmans a été abondamment décrite : les femmes musulmanes deviennent ainsi, tout à la fois, victimes d'une oppression dont les musulmans auraient l'apanage, et marqueurs d'altérité (Delphy, 2006 ; Mack, 2017 ; Mishra, 2007 ; Guénif-Souilamas et Macé, 2004). La politisation du genre est au cœur de ce processus dont on peut voir la mise en place lors de la période coloniale⁵. Le contexte postcolonial, le lien indissociable entre l'histoire coloniale, la migration et sa perception structurent les représentations sociales autour des femmes musulmanes (Ajbli, 2016 ; Benelli, Delphy, Falquet *et al.*, 2006 ; Maillé, 2014 ; Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012). Ces catégorisations marquent l'espace public, à travers des effets d'hégémonie, soit dans un rapport majoritaire/minoritaire au sein

5. Hourya Bentouhami revient sur les différents épisodes de cette histoire politique coloniale à travers le prisme du genre et notamment sur la « bataille du voile » durant la guerre d'Algérie (Bentouhami, *infra* : 117-140). Voir également Shepard (2004) ; Gasgard (2006).

des sociétés occidentales, soit de manière transnationale, en se combinant notamment avec des enjeux postcoloniaux. Dans la société mondiale asymétriquement structurée que décrit Teresa Koloma Beck, ces représentations sont mobilisées dans des interventions occidentales où la libération des femmes « des autres » devient un argument de légitimation. Son analyse de l'intervention *Liberating the women of Afghanistan* en est un exemple (Koloma Beck, *infra* : 57-75). Une dichotomie y est tracée entre un Occident d'émancipation et un Orient d'oppression, renvoyant à l'autre toute forme d'oppression des femmes. Les effets d'hégémonie tels que les décrit Stuart Hall tendent à naturaliser ces associations (Hall, 2007). L'hétérogénéité des situations au sein des pays à majorité musulmane, ou en diaspora, n'est alors plus prise en compte ni l'inscription et l'historicisation des normes de genre prévalentes, qui varient pourtant selon leur contexte politique et socio-économique.

L'interpellation spécifique des musulmans à propos du genre complique la situation des femmes musulmanes, en associant deux thèmes : celui de l'hégémonie occidentale et celui des rapports de domination de genre au sein des sociétés où elles vivent. Les luttes pour les droits des femmes dans ces pays se heurtent à des accusations de collusion avec l'impérialisme occidental de la part de leurs opposants. Des féministes arabes sont accusées de « trahison » vis-à-vis de leur propre société, et de contribuer par leur lutte à la domination occidentale (Lamrabet, 2012 ; Ouali, 2008 ; Larzillière, 2004). On retrouve ici certaines des difficultés rencontrées par les courants de la gauche arabe, confrontés aux attaques de mouvements islamistes sur leurs supposés liens avec une domination occidentale, ou sur leur manque « d'authenticité », et ce malgré leurs positionnements anti-impérialistes (Larzillière, 2012 ; 2013).

Un enjeu pour le militantisme féministe est alors de dissocier les deux registres. Différentes stratégies sont à l'œuvre. On a déjà évoqué celle des féministes islamiques qui invoquent une légitimité religieuse pour renvoyer certaines pratiques inégalitaires à la coutume et aux traditions. Il s'agit pour elles de rattacher la mise en cause des inégalités hommes/femmes à une histoire et une culture musulmanes. Cette stratégie peut conduire à diverses modalités de renversement de l'altérisation dans lesquelles la domination des femmes est renvoyée sur l'autre occidental (en évoquant par exemple la pornographie ou la femme-objet dans la publicité) (Cooke, 2005).

D'autres courants s'efforcent au contraire d'articuler l'ensemble des luttes, plutôt que de les opposer ou de les prioriser, en inscrivant le militantisme féministe au sein de la lutte plus large contre l'autoritarisme et la répression. Les plus jeunes générations militantes, en particulier, mettent l'accent sur les liens entre patriarcat, autoritarisme politique et sectarisme, et sur la façon dont les normes de genre sont au cœur des constructions de la domination et de la violence en référence à des masculinités militarisées. Ici le caractère politique des normes de genre est souligné, et dégagé de toute référence à une « authenticité » islamique, il s'agit de montrer, par exemple, comment le contrôle de l'habillement des femmes sert à marquer les différences communautaires et le contrôle politique sur la population (Al-Ali et Pratt, 2016).

Une autre stratégie consiste à rechercher l'appui sur un public global, ce qui peut fournir des opportunités de solidarités transnationales et de soutien aux organisations et associations, comme le montrent les mobilisations de femmes à Kaboul décrites par Teresa Koloma Beck. Dans certains courants, l'inscription transnationale s'effectue sur la base d'argumentations transversales relatives à l'oppression généralisée des femmes, autour des violences domestiques par exemple, en distinguant des degrés et des situations, plutôt qu'en proposant une dichotomie. Il s'agit d'éviter que la référence à un public transnational contribue à renouveler les processus d'altérisation qui attribuent structurellement et culturellement à l'un ou à l'autre l'oppression ou l'émancipation (*ibid.*). L'impact des constructions de genre occidentales à propos de l'engagement dans les pays à majorité musulmane peut jouer d'une autre manière : ainsi, Joanna Allan montre comment, dans le cas du conflit du Sahara occidental, l'engagement de militantes nationalistes – par exemple dans des grèves de la faim – est présenté en premier lieu comme celui de mères. La lecture en termes de genre tend ici à dépolitiser la lutte, ce qui montre une fois de plus la difficulté à faire reconnaître une inscription politique. Elle conduit aussi à une médiatisation spécifique et à une reconnaissance internationale ; la violence répressive sort de ce fait du cadre des luttes politiques et se révèle particulièrement arbitraire et choquante. L'appel à l'indignation dépasse le plan national et renforce la possibilité d'empathie.

Des champs d'expérience se dessinent ici, marqués par des assignations croisées dont il importe d'inclure l'analyse en sociologie de l'engagement politique. L'entrecroisement spécifique du processus d'altérisation des musulmans avec le genre – qui devient la catégorie principale de construction de cette altérité – en représente une structuration notable. Ces marquages vécus exercent une influence sur l'engagement des actrices, selon l'état des rapports sociaux de sexe qui orientent l'accès des femmes à l'espace public, le champ des possibles pour leur action collective, ainsi que leur positionnement au sein des organisations militantes. Par ailleurs, comme pour d'autres catégories stigmatisées, leur engagement tend à être construit et perçu comme particulariste, parce que les actrices et les acteurs envisagent des formes de revalorisation identitaire, et que le processus de différenciation conduit à questionner l'inscription politique générale de leurs engagements. Si ces marquages et définitions construisent un champ d'expérience commun, pour autant, cela n'empêche pas la grande variété des situations, des réactions et des formes d'engagement. Mettre au jour l'influence de ces catégorisations ne revient pas à stabiliser dans une identité homogène les groupes concernés. Tout au contraire, cela permet de revenir sur des processus qui tendent non seulement à homogénéiser, mais aussi à désobjectiver en niant toute réflexivité et autonomie dans l'action. Pourtant, et à l'inverse, pourrait-on dire, ces expériences peuvent produire des formes de désadhésion, et pour transposer certaines des réflexions de Koselleck dans un autre contexte (Koselleck, 1997), conduire les actrices à plus d'interrogations et de remises en cause que dans les situations d'évidence et de continuité.

Références bibliographiques

ACHIN, Catherine et LÉVÊQUE, Sandrine, 2006, *Femmes en politique*, Paris, La Découverte.

AIT BEN LMADANI, Fatima et MOUJOD, Nasima, 2012, « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? », *Mouvements*, vol. 4, n° 72, p. 11-21.

AJBLI, Fatiha, 2016, « Les Françaises "voilées" dans l'espace public : entre quête de *visibilité* et stratégies d'*invisibilisation* », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 35, n° 1, p. 102-117.

AL-ALI, Nadje et PRATT, Nicola, 2016, « Gender, protest and political transition in the Middle East and North Africa », dans Jill Steans et Daniela Tepe (dir.), *Handbook of Gender in International Relations*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.

- ALLAN, Joanna**, 2016,
« Mothers as martyrs, feminised protest and the gendering of custodial punishment: gender and resistance in occupied Western Sahara », dans Sébastien Boulay et Francesco Corrales (dir.), *La question (irrésolue) du Sahara occidental : quels enjeux pour quelles recherches en sciences humaines et sociales ?*, colloque, Paris – Sorbonne, 2 et 3 juin 2016.
- BACHAND, Rémi**, 2014,
« L’intersectionnalité : dominations, exploitations, résistances et émancipation », *Politique et sociétés*, n° 331, p. 3-14.
- BAIDER, Fabienne et HADJIPAVLOU, Maria**, 2008,
« Stéréotypes dans des communautés divisées : sources de conflits et d’unité à Chypre », *Nouvelles Questions féministes*, n° 3, p. 72-87.
- BENELLI, Natalie, DELPHY, Christine, FALQUET, Jules et al.**, 2006,
« Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n° 3, p. 4-12.
- BILGE, Sirma**, 2009,
« Théorisations féministes de l’intersectionnalité », *Diogenès*, vol. 1, n° 225, p. 70-88.
- BRAH, Avtar et PHOENIX, Ann**, 2004,
« Ain’t I a woman? Revisiting intersectionality », *Journal of International Women’s Studies*, vol. 5, n° 3.
- BUITELAAR, Marjo**, 2006,
« I am the ultimate challenge », *European Journal of Women’s Studies*, vol. 3, n° 13, p. 259-276.
- CARLES, Isabelle**, 2011,
« Les discriminations multifactorielles fondées sur le genre et l’origine ethnique », *Hommes et migrations*, n° 1292, p. 48-56.
- CATARINO, Christine et MOROKVASIC, Mirjana**, 2005,
« Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales* [en ligne], vol. 2, n° 1.
- COSSÉE, Claire, MIRANDA, Adelina, OUALI, Nouria et DJAOUIDA, Séhili (dir.)**, 2012,
Le genre au cœur des migrations, Paris, Éditions Petra.
- COOKE, Miriam**, 2005,
« Critique multiple : Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », *L’Homme et la société*, vol. 4, n° 158, p. 169-188.
- CRENSHAW, Kimberlé**, 1989,
« Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist practice », *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1, p. 139-167.
- CRENSHAW, Kimberlé et BONIS, Oristelle**, 2005,
« Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l’identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, vol. 2, n° 39, p. 51-82.
- DAKHLI, Leyla et LATTE ABDALLAH, Stéphanie**, 2010,
« Un autre regard sur les espaces de l’engagement : mouvements et figures féminines dans le Moyen-Orient contemporain », *Le Mouvement social*, vol. 2, n° 231.

- DAVIS, Kathy**, 2015,
« L'intersectionnalité, un mot à la mode. Ce qui fait le succès d'une théorie féministe », *Les cahiers du CEDREF* [en ligne], n° 20.
- DELPHY, Christine**, 2006,
« Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 25, n° 1, p. 59-83.
- DORLIN, Elsa**, 2008,
« Introduction », dans *id.* (dir.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan.
- FIORENTINI, Alessandra et REBUCINI, Gianfranco**, 2015,
« Saba Mahmood : pour une anthropologie critique du "déplacement" », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [en ligne], n° 15.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique, LÉPINARD, Éléonore et VARIKAS, Eleni (dir.)**, 2005,
Cahiers du genre, vol. 2, n° 39 :
« Féminisme(s) : penser la pluralité ».
- GASPARD, Françoise**, 2006,
« Le foulard de la dispute », *Cahiers du genre*, n° 3 (hors série n° 1), p. 75-93.
- GOFFMAN, Erving**, 1975,
Stigmate, Paris, Minuit.
- GUÉNIF-SOULAMAS, Nacira et MACÉ, Éric**, 2004,
Les féministes et le garçon arabe, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- HALL, Stuart**, 2007,
« La redécouverte de l'"idéologie" : retour du refoulé dans les *media studies* », dans *id.*, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Amsterdam.
- JASPER, James**, 1997,
The Art of Moral Protest, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2014, « Constructing indignation: Anger dynamics in protest movements », *Emotion Review*, vol. 6, n° 3, juillet.
- KOSELLECK, Reinhart**, 1997,
« Mutation de l'expérience et changement de méthode », dans *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard / Seuil, p. 201-247.
- LAMOUREUX, Diane**, 2014,
« Dissonances identitaires », *Politique et sociétés*, n° 331, p. 61-75.
- LAMRABET, Asma**, 2012,
« Reconsidérer la problématique des femmes et de l'égalité en islam », *Mouvements*, vol. 4, n° 72, p. 22-25.
- LARZILLIÈRE, Pénélope**, 2004,
Être jeune en Palestine, Balland.
- , 2007, « Islamisme et nationalisme dans les Territoires palestiniens de la première à la seconde Intifada », dans Gérard Khoury et Nadine Meouchy (dir.), *États et Sociétés de l'Orient arabe en quête d'avenir*, t. II, Paris, Geuthner, p. 391-401.
- , 2012, « Sociologie de l'engagement à partir du Proche-Orient », dans Jalal Al Hussein et Aude Signoles (dir.), *Les Palestiniens entre État et diaspora : le temps des incertitudes*, Paris, Karthala / IISMM-EHESS, p. 179-188 et 299-330.
- , 2013, *La Jordanie contestataire. Militants islamistes, nationalistes et communistes*, Paris, Sindbad / Actes Sud.
- LATTE ABDALLAH, Stéphanie**, 2010,
« Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, vol. 1, n° 46, p. 9-23.
- LE QUENTREC, Yannick et RIEU, Annie**, 2003,
Femmes : engagements publics et vie privée, Paris, Syllepse.

LIPSKY, Michael, 1981,

« La contestation comme ressource politique », dans Jean-Gustave Padioleau (dir.), *L'opinion publique*, Paris et La Haye, Mouton.

MACK, Mehammed, 2017,

Sexagon, Muslims, France, and the Sexualization of National Culture, New York, Fordham University Press.

MAILLÉ, Chantal, 2014,

« Approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones », *Politique et sociétés*, n° 331, p. 41-60.

MISHRA, Smeeta, 2007,

« "Saving" muslim women and fighting muslim men: Analysis of representations in *The New York Times* », *Global Media Journal*, vol. 6, n° 11, p. 1-20.

MOUCHARD, Daniel, 2010,

« Les mouvements sociaux, laboratoires de la démocratie », *La Vie des idées*, 7 septembre.

OUALI, Nouria, 2008,

« Les réformes au Maroc : enjeux et stratégies du mouvement des femmes », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 27, n° 3, p. 28-41.

PEPICELLI, Renata, 2017,

« Young muslim women of Bengali and Moroccan origin in Italy: Multiple belongings, transnational trajectories and the emergence of European Islam », *International Review of Sociology*, vol. 27, n° 1, p. 61-79.

POIRET, Christian, 2005,

« Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques : quelques enseignements du débat nord-américain », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 1, p. 195-226.

REY, Séverine et al. (dir.), 2008,

Nouvelles Questions féministes, dossier : « Identités et conflits en Méditerranée : un jeu de miroirs au détriment des femmes ? », vol. 27, n° 3.

SCOTT, Joan, 2005,

Parité! Sexual Equality and the Crisis of French Universalism, Chicago, University of Chicago Press.

–, 2007, *The Politics of the Veil*,

Princeton, Princeton University Press.

SHEPARD, Todd, 2004,

« La "bataille du voile" pendant la guerre d'Algérie », dans Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en question*, Paris, Amsterdam.

L'activisme des femmes issues de communautés musulmanes

En France et en Grande-Bretagne

Danièle JOLY et Khursheed WADIA

Introduction

La Grande-Bretagne et la France accueillent ensemble une population musulmane légèrement supérieure à 7 millions de musulmans (de 4 à 4,5 millions en France et 2,7 millions en Grande-Bretagne, voir Joly et Wadia, 2017), et les femmes, qui sont l'objet de notre attention dans cette recherche, en constituent à peu près la moitié. Elles trouvent leurs origines principalement dans des contrées que ces deux pays avaient autrefois colonisées, essentiellement le sous-continent indien pour la Grande-Bretagne, le Maghreb pour la France, mais font également partie

de groupes arrivés plus récemment, notamment de Turquie, du Kurdistan, de Bosnie et d'Afrique subsaharienne. En premier lieu, nous explorons les contraintes et les facteurs facilitateurs auxquels elles sont confrontées dans le déploiement de leur action, qu'il s'agisse de leur communauté d'origine ou des sociétés française et anglaise. Nous considérons leurs projets de vie et leur action dans la sphère publique et politique, cette dernière étant la plus difficile d'accès pour les femmes en général et aux femmes de groupes minoritaires en particulier.

Comme nous allons le voir, il faut catégoriquement démanteler les stéréotypes qui dépeignent les femmes de communautés musulmanes comme étant passives, cloîtrées au foyer, se cantonnant aux rôles de mère et d'épouse. Tout au contraire, nous mettons au jour qu'elles formulent activement et mènent à bien des projets de vie et de participation à la société. Elles sont sujettes et actrices de leur vie et se distinguent par leur autoréflexivité. Elles analysent donc leur environnement afin d'élaborer des stratégies pour atteindre leurs objectifs d'autonomisation et de participation civique et politique.

Les paramètres de la participation civique et politique¹

Une perspective historique

En Grande-Bretagne comme en France, des immigrés d'origine coloniale ont été recrutés comme main-d'œuvre, principalement après la Seconde Guerre mondiale. Ils ont rejoint la classe ouvrière française et anglaise, en formant une sorte de sous-prolétariat (« *underclass* », d'après Rex, 1988), cantonnés dans des emplois mal payés, insalubres et parfois dangereux, placés dans des conditions de vie et de logement inférieures. La majorité d'entre eux ainsi qu'une majorité de leurs descendants sont encore partie prenante d'une structure d'exploitation et de domination, d'un type de hiérarchie sociale. De plus, dans les deux pays, ils ont été catégorisés suivant

1. À l'exception de la partie sur le contexte historique et sociétal, les données de cette section sont issues du travail de groupes d'intervention sociologique et d'entretiens.

des critères « raciaux », dans la bonne tradition du racisme biologique inventée par le comte de Gobineau au XIX^e siècle. Ils ont été identifiés dans le discours public comme des Arabes, Maghrébins, *Asians*, « *Pakis* », etc. Et soumis en conséquence à des discriminations renforcées par les préjugés attachés à leurs origines coloniales. Le thème de l'islam et des musulmans en tant que catégorie n'était pas du tout évoqué dans les premières décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale.

Des caractéristiques communes entre les deux pays n'empêchent pas l'existence de différences structurelles et institutionnelles entre la France et la Grande-Bretagne.

Après la Seconde Guerre mondiale, en Grande-Bretagne, la loi sur le Commonwealth et la nationalité de 1948 octroyait automatiquement et immédiatement la citoyenneté britannique aux immigrés des anciennes colonies qui s'installaient sur le territoire britannique en leur qualité de sujets du Commonwealth. Ils jouissaient d'une liberté d'association complète qui s'applique par ailleurs à tous les étrangers. Dotés d'une capacité d'action politique, ils se sont mobilisés massivement pour combattre la discrimination sur un fondement de classe et de « race » (grèves, manifestations, luttes syndicales, investissement dans le parti travailliste; voir Joly, 2012). Il en résulta des lois successives, en 1965, 1968 qui ont culminé avec celle de 1976, interdisant dans tous les domaines toute discrimination directe et indirecte fondée sur la « race, couleur, nationalité, origine nationale ou ethnique² ». En réponse aux grandes émeutes des années 1980, est venue se greffer une politique s'appuyant sur les associations d'immigrés rebaptisées associations « ethniques », pour répondre à des revendications demandant que soient pris en compte les besoins et les difficultés spécifiques de ces populations (Joly, 2007). Cette politique généreusement financée et mise en pratique par la collaboration entre municipalités et associations « ethniques » contribua à la construction d'un modèle multiculturaliste. Ce qui est à retenir, c'est qu'une culture de la participation politique s'est

2. Le terme « ethnique » est celui qui paraît dans la loi. Dans cet article, les termes « ethnique », « groupe ethnique » et « minorité ethnique » sont utilisés dans le sens anglais qui s'applique aux groupes d'origine immigrée.

développée parmi les populations d'origine immigrée et que le modèle multiculturaliste a été incorporé à la société britannique.

En France, les immigrés des anciennes colonies ont dû rester longtemps à la marge de la participation politique. Étrangers, ils n'avaient aucun droit politique puisqu'ils ne bénéficiaient pas de la citoyenneté française. De plus, ils ne pouvaient pas s'engager dans le mouvement associatif, car ils ont été restreints dans leur droit de former des associations jusqu'en 1981. Par ailleurs, la guerre d'Algérie de 1954 à 1962 a jugulé la mobilisation pour une amélioration des droits et contre la discrimination des immigrés en France. Dans les années 1980, en réponse à des crimes racistes à l'encontre de jeunes gens d'origine immigrée, une importante mobilisation a pris la forme de la « Marche pour l'égalité »³ qui réclamait citoyenneté et égalité. Certaines revendications contre le racisme furent satisfaites, comme la carte de séjour de dix ans, le droit de former des associations et leur financement dans une certaine mesure, sans atteindre toutefois le droit de vote aux élections locales. Les alternances politiques et les politiques d'intégration en dents de scie n'ont pas permis d'établir solidement des acquis. Les émeutes de 2005 dans les banlieues désavantagées de toutes les grandes conurbations⁴ françaises sont venues confirmer ce constat.

Les conjonctures nationales et internationales ont projeté l'islam sur le devant de la scène vers les années 1990. Les Pakistanais et les Bangladais en Grande-Bretagne et les Arabes maghrébins en France y sont devenus des « musulmans » dans la perception et le discours publics. En parallèle, le racisme biologique, sans disparaître complètement, a été supplanté par l'islamophobie.

3. Cette Marche est née en réaction aux crimes racistes et aux violences policières contre des jeunes d'origine immigrée dans le quartier des Minguettes dans la banlieue lyonnaise. Quelques dizaines au départ de Marseille le 15 octobre, les marcheurs sont 100 000 à atteindre Paris le 3 décembre.

4. À l'automne 2005, la France s'est trouvée confrontée à l'embrasement des banlieues. Les émeutes commencent à Clichy-sous-Bois, dans la banlieue parisienne où le 27 octobre 2005, Zyed Benna (17 ans) et Bouna Traoré (15 ans) sont morts électrocutés dans l'enceinte d'un transformateur électrique, où ils s'étaient réfugiés pour échapper à un contrôle policier. C'est l'étincelle qui met le feu aux poudres : les émeutes se généralisent à tout le territoire national et se poursuivent durant plus de trois semaines. Le gouvernement décrète l'état d'urgence et instaure un couvre-feu.

En Grande-Bretagne, un processus s'est dessiné qui a vu les musulmans mettre en avant des revendications ayant trait à leurs spécificités culturo-religieuses. Leur mobilisation et leurs interactions avec les instances gouvernementales ont débouché sur bon nombre de dispositions nouvelles apportant la possibilité d'aménager un espace pour l'islam dans les institutions publiques (écoles, hôpitaux, police, prisons, municipalités, etc.). Cette évolution était facilitée par la référence à l'égalité dans un pays où l'Église et l'État ne sont pas séparés et où des accommodements existaient déjà pour les religions minoritaires (catholicisme et judaïsme). Des aménagements concernant les codes vestimentaires, l'enseignement de la religion à l'école (obligatoire dans les écoles publiques), le régime alimentaire, les lieux de prière, etc. y ont ainsi vu le jour. Le port du hijab (le foulard) par exemple s'est complètement banalisé dans toutes les sphères publiques. En France, des revendications comparables ont été mises en avant, mais n'ont pas abouti aux mêmes résultats, la loi de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État étant invoquée pour s'y opposer.

Dans les deux pays, des événements internationaux et nationaux se sont conjugués pour exacerber l'hostilité et les préjugés contre les musulmans et transformer l'islam en ennemi public numéro 1. Après les attentats de New York du 11 septembre 2001, la Grande-Bretagne s'est lancée aux côtés des États-Unis dans une intervention militaire en Afghanistan et en Irak, tout en introduisant des lois antiterroristes sévères sur le territoire britannique. Les attentats à Londres en juillet 2005 ont encore aggravé ce processus. En France, le débat public s'est cristallisé sur la question du code vestimentaire des femmes musulmanes, et a débouché sur l'interdiction du voile à l'école en 2004 puis de la burqa dans l'espace public en 2010 (sous couvert d'une loi interdisant la dissimulation du visage).

Une réelle capacité d'analyse

Quels sont les fondements rationnels et émotionnels de l'engagement des femmes musulmanes ? Le kaléidoscope de tensions pénétrant leur cadre de vie semble avoir nourri leur capacité d'analyse sociale et politique grâce à leur conscience des contradictions présentes dans leur environnement. Ces femmes se situent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de leurs collectifs d'appartenance, si bien que cette position d'« étrangères », au sens proposé par Simmel (Simmel, 1964), leur est utile pour comprendre que la réalité

matérielle et sociale qui les entoure ne va pas de soi mais au contraire soulève des interrogations. En effet, elles font partie d'une minorité ethnique racialisée d'origine étrangère, et d'une minorité religieuse qui a des connexions dans le monde entier. Les caractéristiques de la société où elles vivent diffèrent de celles de leurs groupes de référence. Les femmes musulmanes se trouvent au croisement de plusieurs contradictions dans leur groupe de socialisation immédiate comme dans la société majoritaire⁵, en raison de leur sexe, de la racialisation de leur appartenance ethnique, de leur religion et, dans de nombreux cas, parce que leur groupe d'origine appartient aux couches socialement exploitées et désavantagées de la société. Bien que la culture et l'idéologie aient pu contribuer à masquer ces réalités, nos recherches démontrent que ces femmes soumettent à l'analyse leur environnement social, le discours ou les manipulations politiques et les intérêts géopolitiques. Cette prise de conscience s'est accompagnée de fortes motivations fondées sur des affects qui les font réagir aux injustices dont elles sont les témoins.

Leur situation conduit en effet de nombreuses femmes musulmanes à réagir émotionnellement et moralement contre ce qu'elles perçoivent comme une injustice et qui leur semble mériter une intervention. Les femmes musulmanes que nous avons rencontrées témoignent d'une grande sensibilité envers tout ce qu'elles considèrent comme injuste, qu'il s'agisse d'inégalités, de discriminations sexuelles, « raciales », religieuses, sociales, ou de l'oppression politique et du développement inégal dans le monde (dans tel ou tel pays à majorité musulmane ou non). Leurs discours et leurs motivations sont sous-tendus par des références réitérées à l'éthique. En général, nos interlocutrices rejettent sans appel les valeurs fondées sur l'argent, le néolibéralisme et l'individualisme qui abolissent toute forme de solidarité. De plus, elles défendent l'humanité comme une valeur primordiale, ainsi que l'universalisme, au-delà de tout particularisme ; pour celles qui sont croyantes cette attitude est liée à leur foi.

Pour examiner leur implication civique et politique, nous avons tout d'abord étudié les obstacles et les facteurs favorables à leur participation

5. « Société majoritaire », c'est-à-dire la société française et britannique (par opposition aux groupes minoritaires).

dans leur interaction avec leur environnement sociétal. Nous avons précisé ce dernier pour les besoins de l'analyse en envisageant deux grands collectifs de référence dont elles doivent tenir compte : c'est-à-dire, tout d'abord le groupe de socialisation immédiate (la famille et les communautés d'origine) et, ensuite, la société dans son ensemble. La question de leur relation au groupe musulman et à l'islam sera examinée en dernier lieu.

L'ambivalence du groupe ethnique

Pour les musulmanes de France et de Grande-Bretagne, le groupe ethnique agit à la fois comme un élément favorable et comme un obstacle à la réalisation de leurs projets de vie et à leur participation dans l'arène publique. D'une part, la communauté peut octroyer une protection et une zone de confort en terrain connu (Rex, 1995 ; Kivisto, 2007). De plus, par ses groupes de pression, elle a souvent obtenu une reconnaissance et des avantages pour le groupe : par exemple en Grande-Bretagne, où elle s'est mobilisée en faveur de l'introduction d'un corpus législatif contre la discrimination et pour la mise en place d'une politique multiculturaliste. D'autre part, la communauté est une source de contraintes prescrites par des leaders qui sont le plus souvent des hommes traditionnels de la première génération⁶ (Yuval-Davis, 1998 ; Maynard, 1994). Ces populations en s'installant en Europe n'étaient pas une *tabula rasa*, elles apportaient avec elles des structures de relations sociales. Il s'agit d'une tradition patriarcale, qui partage des caractéristiques communes avec le modèle européen mais qui en diffère également. La tradition apportée du pays d'origine attribue aux femmes un rôle, assorti d'obligations et de contraintes précises : en tant qu'épouse, mère, fille, belle-mère, belle-fille, etc., sous l'égide du chef de famille, le patriarche de la famille étendue.

6. Il s'agit d'hommes plus âgés, souvent de la première génération, qui se sont auto-proclamés leaders de la communauté et imposent leurs conceptions conservatrices des normes sociales.

Contestations

De manière générale, les femmes de notre étude remettent en question les restrictions que la famille étendue et la communauté imposent à leurs projets de vie et de participation dans la sphère publique, restrictions susceptibles d'entraver directement cette participation (Joly et Wadia, 2017; Joly, 2016). Elles contestent maintes fois la position privilégiée des hommes de la première génération et ne reconnaissent pas de légitimité aux normes traditionnelles dans ce domaine. Elles aspirent à étendre leur autonomie et rejettent ardemment toute ingérence de la part du réseau communautaire et des leaders traditionnels. La majeure partie d'entre elles manifeste un grand attachement affectif à l'égard de leurs parents et de leur famille immédiate, tout en déployant des efforts pour obtenir davantage d'autonomie au sein de la famille, dans leurs relations avec leurs parents et leur mari.

La question de l'égalité des sexes apparaît comme majeure pour les femmes de communautés musulmanes. En premier lieu, au même titre que les autres femmes, elles sont désavantagées en tant que femmes; cela suscite une réaction émotionnelle chez la plupart de celles que nous avons interviewées. Ces dernières sont particulièrement révoltées par les contraintes culturelles dans leurs communautés, qui peuvent toucher l'accès à l'éducation, à l'emploi, au mariage et à l'engagement dans la sphère publique et qui sont plus prégnantes en Grande-Bretagne qu'en France en raison des réseaux communautaires plus denses. Ainsi Reema (Birmingham) s'indigne contre son mari qui déclare l'« autoriser » à faire des études; elle revendique son droit fondamental à décider elle seule de le faire : « Ne suis-je pas un être humain ? », demande-t-elle. L'éducation représente en effet une préoccupation centrale qui motive l'engagement des femmes musulmanes en France et en Grande-Bretagne dans des initiatives et associations pour un meilleur accès à l'éducation pour les femmes musulmanes. La liberté d'exercer une activité professionnelle n'est pas non plus un acquis et peut également exiger beaucoup d'opiniâtreté si elles se heurtent aux vœux des parents et de la famille étendue. Ces femmes peuvent aussi rencontrer l'opposition des leurs lorsqu'elles veulent avoir un engagement civique : par exemple, Sultana, une infirmière qui voulait s'engager dans une association d'alcooliques anonymes en a été empêchée par son groupe qui la voyait d'un mauvais œil entrer en interaction avec

des hommes de même origine. La pression infligée aux jeunes femmes pour qu'elles se marient aussi tôt que possible (un souci récurrent surtout en Grande-Bretagne), et parfois le risque de mariage forcé constituent une autre préoccupation majeure des femmes interrogées. Même si elles n'en ont pas subi personnellement, elles condamnent les violences domestiques qui menacent de nombreuses femmes. Elles réproouvent tout aussi vivement le contrôle qu'exercent de jeunes hommes sur les jeunes filles et femmes dans les quartiers à forte concentration ethnique. Plusieurs d'entre elles ajoutent cependant que le contrôle est largement alimenté par l'exclusion, la pauvreté et la relégation dans des quartiers déshérités, ainsi que par la perte de sens et de projets offerts par la société.

Certaines ont été amenées à participer à des actions pour offrir leur soutien et redonner de l'espoir aux femmes victimes de violence domestique, en contribuant à la création de refuges qui leur sont destinés. Zakiya (Rotherham) a fondé une association qui leur fournit des conseils et leur offre un abri. Ezina (Paris), ayant souffert de violences domestiques extrêmes, se consacre à une association d'aide aux femmes qui ont enduré la même expérience. Elle a écrit un livre pour faire connaître la façon dont elle a réussi à se reconstruire.

Les relations de ces femmes avec leur communauté ont donc une incidence sur leur participation à la société civile. Dès lors, à leurs yeux, les associations ethniques ont peu d'attrait, particulièrement pour celles ayant grandi en France ou en Grande-Bretagne.

La société majoritaire

Nombre des femmes interrogées signalent les aspects de la société qui peuvent faciliter leur autonomie et leur participation civique et politique. Dans les deux pays : l'accès à la scolarité gratuite, l'assistance sociale, le système de santé, les offres d'emploi, la possibilité de participer aux élections, les associations dédiées à la défense des femmes contre les violences domestiques, les lois qui tentent de protéger contre la discrimination sexuelle et, dans une certaine mesure, les discriminations « raciales », etc. Plusieurs ont pu bénéficier de dispositions législatives et structurelles permettant de réduire l'inégalité sociale et politique dont elles sont victimes, telles que les prestations de l'État providence, les bourses scolaires, etc. Enfin, elles remarquent que l'accès à des instances organisées collectivement

pour la défense de leurs divers intérêts, par exemple des syndicats, des associations, ou d'autres groupes de pression, les incite à s'engager davantage dans des actions civiques et politiques.

Les discriminations raciales et religieuses

Les femmes de culture musulmane ont de fortes chances d'avoir été confrontées à l'expression de préjugés et de discriminations. Toute évocation du racisme et de la discrimination, qui, selon elles, restent enracinés en Europe, souvent accompagnés d'un manque de respect et d'humiliations, entraîne de leur part une condamnation sans appel. En France, les plus âgées sont nombreuses à avoir pris part à la mobilisation contre le racisme et en faveur des droits à la citoyenneté dans les années 1980. En Grande-Bretagne, les années 1970 ont été marquées par une mobilisation massive pour interdire la discrimination « raciale » et s'opposer aux lois discriminatoires sur l'immigration. Les femmes interrogées ne manquent pas de signaler que les préjugés et incidents racistes perdurent. Non seulement, elles dénoncent le racisme et la discrimination, mais plusieurs d'entre elles incriminent aussi divers aspects de la politique d'intégration et d'immigration. Naïma a par exemple été outrée de voir un sans-papiers se faire arrêter devant l'école maternelle où il attendait son petit-fils (Paris), ce qui l'a motivée à rejoindre le réseau Éducation sans frontières (RESF). Leur engagement dans diverses actions sur ces questions témoigne de leur indignation devant l'injustice et les torts causés par le racisme.

Les femmes de notre étude soulignent que les discriminations qui les atteignent s'articulent aujourd'hui autour de l'islam. Certaines, d'une part, vilipendent l'instrumentalisation politique qui transforme les musulmans en boucs émissaires et permet aux gouvernants d'esquiver les discussions de fond sur les contradictions de classes, l'augmentation des inégalités, le mécontentement social. D'autre part, elles interrogent le phénomène de réislamisation parmi les populations originaires de pays à majorité musulmane. Dans nos groupes d'intervention sociologique, elles ont ainsi discuté longuement de l'émergence de l'islam et de la réislamisation en France et en Grande-Bretagne pour esquisser les contours d'une analyse destinée à expliquer ces phénomènes. Dans l'ensemble, elles attribuent cette réislamisation au contexte social et à son cortège de rejets, d'exclusion, de pauvreté et de stigmatisations des musulmans, ce qui, selon elles, renforce

la quête de reconnaissance de leur héritage culturel et/ou religieux. Elles ne perdent pas de vue le rôle central qu'ont joué les événements internationaux, à savoir les retours de bâton violents après le 11 septembre 2001 et les autres attentats, qui ont fait d'elles la cible de préjugés et d'une hostilité exacerbés. Elles dénoncent les enjeux politiques, voire géopolitiques qui se cachent derrière les débats sur la religion au niveau national aussi bien qu'au niveau international.

En Grande-Bretagne

En Grande-Bretagne, toutes nos interlocutrices ont exprimé leur approbation des politiques multiculturelles et antidiscriminatoires qui leur ont ménagé un espace dans la société britannique sans exiger en retour la mise en sourdine de leurs croyances et de leurs pratiques religieuses. En conséquence, elles s'identifient sans hésitation et avec insistance comme Britanniques, musulmanes britanniques. Elles affirment leur volonté de participer à cette société. La majeure partie d'entre elles revendique un lien avec l'islam et plusieurs sont croyantes et pratiquantes, mais elles ne considèrent pas que cela leur ferme les portes de la participation civique et politique. Elles signalent toutefois la collusion potentielle entre les institutions gouvernementales et les leaders des communautés traditionnelles, interlocuteurs privilégiés des instances politiques. Une collusion qui peut entraver leur autonomisation et leur engagement dans l'espace public, mais qui a été déstabilisée par les événements historiques globaux au XXI^e siècle. La guerre du gouvernement britannique contre la « Terreur⁷ » et l'intervention militaire en Afghanistan et surtout en Irak ont eu des conséquences inattendues en ce qui concerne la participation politique des femmes de culture musulmane. Après les attentats de New York en 2001, la population musulmane de Grande-Bretagne a craint des répercussions possibles à son encontre. Si la gauche de la gauche s'est alors mobilisée contre l'intervention militaire, et donc contre le gouvernement travailliste, les hommes musulmans ont tardé à se manifester. Ce qui a

7. Les États-Unis ont lancé la « guerre contre la Terreur », une offensive antiterroriste mondiale qui a fait suite aux événements de septembre 2001 à New York. La Grande-Bretagne a joué un rôle capital dans cette réponse surtout militaire à des groupes comme Al-Qaida qui avaient mené des attentats terroristes au nom de l'islam.

ouvert un espace à nombre de femmes musulmanes, jusque-là contrariées dans leurs aspirations à participer à l'action politique.

Un certain nombre d'entre elles, contrairement à une plus large partie des hommes musulmans, s'est mobilisé contre la guerre et beaucoup ont adhéré au mouvement Stop the War, lequel a élu une jeune musulmane comme présidente et a pris une grande ampleur. Cette jeune femme a ensuite été un membre fondateur du parti d'opposition Respect. Plusieurs femmes musulmanes sont devenues secrétaires de sections régionales de Stop the War, marquant ainsi une participation accrue de ces femmes à la vie civique. Toutes, dont plusieurs portant le hijab, ont été bienvenues dans le mouvement mené par la gauche de la gauche. Cette dernière avait pris auparavant la défense des musulmans, groupe défavorisé et discriminé dont la plus grande partie appartient aux classes laborieuses. La participation politique des femmes a ensuite été décuplée en réponse aux attentats de Londres de 2005. Le gouvernement s'est alors rendu compte qu'il avait complètement négligé les jeunes et surtout les femmes en privilégiant les leaders masculins. Dans son programme de lutte contre le terrorisme, il a cherché à mobiliser les femmes musulmanes pour qu'elles enrayer les progrès du terrorisme dans les communautés, partant du principe qu'elles sont plus pacifiques. Elles ont été appelées à Downing Street pour des consultations et ont bénéficié de nombreux financements pour la création d'associations. Aides massivement acceptées, si bien que la Grande-Bretagne a vu se multiplier les associations de femmes musulmanes et se manifester largement leur activisme dans des domaines divers.

Néanmoins, les femmes interrogées notent la persistance des préjugés qui les dépeignent comme passives et soumises ainsi que la détérioration de l'image de l'islam à la suite des attentats du 11 septembre 2001 à New York et du 7 juillet 2005 à Londres. Les musulmans sont en effet devenus la cible prioritaire de lois et de politiques antiterroristes qui nourrissent la résurgence de l'animosité envers l'islam, aggravée par les discours de politiciens. Le gouvernement de David Cameron a réduit les financements des associations, et la campagne pour le Brexit n'a fait que libérer une hostilité verbale et encourager les agressions physiques envers les étrangers jusqu'alors contrôlées.

En France

En France, la perception qu'ont les femmes interrogées sur leurs chances d'engagement dans l'espace public est davantage polarisée qu'en Grande-Bretagne. Dans l'ensemble, elles constatent l'augmentation du racisme et de la discrimination, particulièrement envers les musulmans. Cependant, une dichotomie se fait jour parmi elles. Certaines, croyantes et non-croyantes, déclarent qu'il n'y a pas d'obstacle légal à leur participation aux institutions et à la sphère publique. En revanche, celles qui arborent un code vestimentaire islamique signalent les innombrables obstacles qu'elles rencontrent pour accéder aux études, à l'emploi et à la participation à la vie civique et politique. Elles soulignent que la législation concernant le code vestimentaire féminin (foulard et voile intégral) est une cause première de ces difficultés, amplifiées par les discours politiques et les médias, souvent défavorables aux musulmans. Plusieurs remarquent que cette négativité vis-à-vis de l'islam s'étend à tout le spectre politique, de l'extrême droite à l'extrême gauche. Le thème de la laïcité a motivé chez nos interlocutrices une discussion animée dont les clivages s'organisent autrement qu'en fonction de leur adhésion à une foi. D'un côté, des croyantes et des non-croyantes soutiennent la neutralité de l'État vis-à-vis de la religion, elles y voient une protection. D'un autre côté, des croyantes et pratiquantes, mais aussi des athées accusent les promoteurs de la laïcité de l'ériger en idéologie afin de masquer la réalité sociale. Une idéologie qui selon ces femmes fait diversion en esquivant les vrais problèmes sociaux et économiques que les politiques ne veulent pas traiter et qui divisent les travailleurs et les pauvres entre population de culture musulmane et les autres. Plusieurs ajoutent qu'une strate de discrimination supplémentaire vient s'ajouter à la discrimination de classe, de « race » et de religion, suivant un clivage de genre envers les femmes qui portent les signes visibles de leur religion. Les hommes ne sont pas exclus de la même façon de certains emplois et de l'école, leur code vestimentaire n'étant pas concerné. Certaines notent également que l'extrémisme laïque et l'extrémisme islamiste se posent en miroir l'un de l'autre.

L'hostilité de la population majoritaire vis-à-vis de l'islam incite souvent les femmes que nous avons interrogées à s'engager. Certaines disent du choix d'un code vestimentaire ayant une signification religieuse qu'il s'agit d'une réaction aux agressions étrangères contre les pays musulmans,

à la marginalisation des jeunes musulmans, aux ghettos et aux humiliations. En France, beaucoup se considèrent comme la cible d'une offensive systématique contre l'islam et sont révoltées par la multiplicité des obstacles qu'elles rencontrent lorsqu'elles adoptent un code vestimentaire particulier. Les femmes musulmanes qui portent le foulard voient les opportunités se réduire comme une peau de chagrin en matière de participation politique et d'emploi (elles disent ne pas pouvoir prétendre aux emplois publics, à la hauteur d'environ 30 % des emplois). Le secteur privé peut également mettre en place des mesures allant dans le même sens. Celles qui sont pratiquantes et qui portent les insignes de leur religion font face à des entraves multiples dans leur engagement sociétal. Bien des portes leur sont fermées si elles portent le foulard. Par exemple il devient difficile de se porter volontaire dans une association caritative – l'une d'entre elles n'a pas été acceptée aux Restos du cœur pour cette raison. Même accompagner son enfant dans une sortie scolaire peut poser problème et les mamans ont dû s'organiser pour défendre leurs droits (Kassir et Reitz, 2016). Ces femmes musulmanes se sont donc mobilisées pour défendre leurs droits religieux et affirmer leurs droits de citoyenneté. En contraste avec les musulmanes britanniques qui n'hésitent pas à se réclamer d'une identité britannique et musulmane, beaucoup en France déclarent que la société les place, à leur corps défendant, dans l'obligation de choisir entre une identification « française » ou « musulmane ». Les craintes exprimées par nos interlocutrices semblent confirmées par une généralisation des réactions stigmatisantes dont les acteurs peuvent être politico-institutionnels, comme lorsque 30 municipalités ont interdit le « burkini » sur la plage en août 2016, au nom des bonnes mœurs, de la laïcité et de l'ordre public⁸; ou bien individuels, comme ce restaurateur de Tremblay-en-France qui a refusé d'accepter dans son établissement deux femmes portant un foulard (*Le Monde*, 30 août 2016). Par ailleurs, pour certaines de ces femmes qui sont actives politiquement, se réclamer de l'islam n'implique pas nécessairement

8. Malgré la décision du Conseil d'État invalidant l'arrêté de Villeneuve-Loubet du 5 août 2016 et faisant jurisprudence (*Le Monde*, 29 août 2016), le débat est loin d'être clos, comme l'avait alors déclaré le Premier ministre Manuel Valls, Nicolas Sarkozy ayant pour sa part promis une loi pour interdire foulard et autres signes religieux dans tout l'espace public (*Le Monde*, 28 août 2016).

une connotation religieuse ou culturelle, mais constitue une prise de position politique contre la stigmatisation et l'exclusion.

La relation à l'islam

Les femmes que nous avons rencontrées appartiennent à des communautés musulmanes d'origine et souffrent d'un double handicap : d'un côté, l'islam aussi bien traditionnel que politique leur inflige des contraintes, et de l'autre, elles ont de fortes chances de souffrir de l'image négative de l'islam qui prévaut sur la scène nationale et internationale. Dans notre étude, le thème de l'islam déclenche des réactions émotionnelles de façon récurrente. Tout d'abord, les femmes interrogées dénoncent les dérives djihadistes terroristes. Les croyantes comme les non-croyantes les condamnent fermement et unanimement, les premières soulignant qu'elles transgressent la lettre et l'esprit de l'islam. Deux des femmes interrogées ont ainsi entamé des démarches pour participer à des initiatives de lutte contre le terrorisme.

Certaines de ces femmes, assez nombreuses en France mais plus rares en Grande-Bretagne, s'opposent catégoriquement à l'islam d'un point de vue philosophique ou idéologique. De surcroît, l'islam suscite une désapprobation vigoureuse chez de nombreuses non-croyantes interrogées, qui y détectent une inégalité intrinsèque entre les hommes et les femmes, et se mobilisent pour la combattre. Elles se font un devoir d'éviter toute initiative à laquelle le nom d'islam est accolé et s'engagent dans des sphères dépourvues de connotations religieuses. On trouve toutefois au sein de ce groupe des femmes qui participent à des initiatives visant à combattre la discrimination antimusulmane.

Nombre de croyantes développent leur critique vis-à-vis de l'islam de l'intérieur depuis un point de vue islamique. Elles récusent l'interprétation et la mise en pratique que font de leur religion plusieurs branches de l'islam contemporain. Certaines, nombreuses, en viennent, en Grande-Bretagne comme en France, à juger l'islam politique et réformiste comme un instrument de contrôle sur les personnes, dont les femmes sont les premières à subir les contraintes. Elles s'insurgent contre les courants et les écoles de l'islam qui leur interdisent d'agir librement dans plusieurs aspects de leur vie. Elles refusent cette domination et les prescriptions qui en découlent, de sorte qu'elles sont peu nombreuses à s'engager dans

ce type de mouvements, prenant leurs distances vis-à-vis des bastions musulmans ainsi que des lieux de culte qui restent sous l'emprise des hommes traditionnels. Beaucoup d'entre elles en sont venues à rechercher une interprétation différente de l'islam, plus adaptée à leur vie en Europe et à leur volonté de vivre selon leurs souhaits propres.

Pour bon nombre d'entre elles, la critique de l'islam se concentre sur la distinction entre ce qu'elles appellent l'« islam culturel » et celui qu'elles soutiennent. Elles délaissent donc un islam imprégné, selon elles, de coutumes travesties en injonctions islamiques pour en défendre une version « authentique » et dépouillée des traditions ethniques. Elles utilisent l'islam comme un levier pour s'émanciper des traditions et du patriarcat et remettre en question les mariages forcés, la polygamie, l'excision, le contrôle de leur salaire (par les hommes), la séparation entre les sexes, les restrictions de l'accès à l'éducation, etc. Elles s'appuient sur des valeurs pour les opposer aux normes, des valeurs religieuses qu'elles jugent plus robustes moralement que les normes traditionnelles. Cette position critique leur permet de maintenir des liens avec leur famille et leurs communautés d'origine tout en se démarquant des traditions oppressives, si bien que certaines trouvent dans l'islam une solution à la navigation complexe entre leurs origines et leur participation à la société majoritaire. L'islam leur offre une réponse au dilemme de l'identité et de la loyauté, de sorte qu'il peut agir comme un vecteur d'intégration. Dans la même veine, d'autres femmes interrogées, non croyantes ou non pratiquantes, demandent à être reconnues comme musulmanes culturelles.

De nombreuses croyantes dans les deux pays prônent une interprétation individualisée, presque sécularisée de leur religion. Elles insistent sur la nécessité de respecter le choix individuel de chaque femme et sa décision d'adhérer ou non à un code vestimentaire ainsi qu'à l'observation de certains rites. Elles valorisent le contenu plutôt que la forme et ne manquent pas de dénoncer les démonstrations publiques de l'islam lorsqu'elles ne correspondent pas à une conduite « morale ». Leur quête de droits pour les femmes et l'égalité entre les sexes les amène à rechercher des arguments dans les textes sacrés de manière à battre en brèche les interprétations plus « intégristes » et/ou traditionnelles et à acquérir une plus grande autonomie. Quelques-unes remarquent que vivre en Europe, où elles sont exposées à différents points de vue sur la vie et à de meilleures chances

d'œuvrer à une exégèse des textes, a fait progresser leur capacité d'analyse. Cela a conduit certaines d'entre elles à rechercher une interprétation de l'islam par les femmes, dans la tradition du *ijtihad*.

Dans les deux pays les femmes de notre étude adoptent et prônent une approche clairement individualisée et avancent que les valeurs musulmanes agissent comme un guide moral dans leurs existences. Contre les notions sectaires, une forte proportion d'entre elles embrasse des valeurs humaines universelles. Pour beaucoup, l'islam constitue un guide pour l'action et un outil pour différencier le bien du mal dans la conduite de la vie. Le message moral qu'il transmet est essentiel à leurs yeux : un message de paix et de tolérance qui exige un respect égal pour tous les musulmans comme pour les non-musulmans, donnant priorité aux valeurs universelles humanistes que porte l'islam. Pour la plupart des croyantes, l'islam constitue un moteur d'action d'une grande force pour œuvrer à cette défense des valeurs, en privé et dans l'espace public. Elles incriminent le néolibéralisme et l'individualisme, qui abolit toute forme de solidarité. Elles défendent l'humanisme comme une valeur primordiale et universelle au-delà de tout particularisme et des intérêts sectaires. Leur engagement est en grande partie éthique. Sabreena illustre bien cette position dans laquelle la foi et la politique sont intimement liées : « Je pense qu'en tant que musulmans, c'est notre devoir d'assumer une responsabilité humanitaire », et en ajoutant qu'après les attentats du 11 Septembre, l'action humanitaire et les questions de démocratie et de justice sociale sont devenues pour elle indissociables.

Stratégies

Les femmes musulmanes évaluent l'équilibre des forces entre les obstacles et les facteurs favorables à leur action pour élaborer un répertoire de stratégies leur permettant d'atteindre leur objectif d'autonomisation et de poursuivre leurs projets de vie et d'engagement dans la sphère publique. Ces stratégies peuvent être classées en six grands types. La confrontation se manifeste quand les contradictions sont perçues comme tellement aigües qu'aucune autre option que la rupture avec la famille, la communauté ou la société majoritaire n'est envisageable. La coopération, au sein de la famille ou en interaction avec la société, se révèle possible, par exemple lorsque les projets des femmes coïncident avec ceux de leur famille dans le choix d'un métier ou avec les codes de la société majoritaire dans l'engagement

civique et politique. Le compromis trouve sa place le plus souvent dans le giron familial pour éviter la rupture, mais aussi lorsqu'elles décident de composer avec des lois et des exigences de la société, notamment en relation avec les attributs vestimentaires de l'islam. Une approche latérale a la faveur de femmes qui adoptent une vision de long terme et choisissent de ne pas faire face aux obstacles de front, elles préfèrent les contourner pour mieux les surmonter après avoir engrangé des atouts. Le renversement implique qu'on s'approprie les arguments et instruments de l'adversaire pour les retourner contre lui : par exemple citer l'islam auquel adhèrent les familles musulmanes pour mettre en question les traditions ethniques, ou encore utiliser les lois antidiscrimination contre une discrimination exercée par les instances étatiques. Finalement, le renoncement figure dans ce répertoire lorsque les obstacles objectifs ou subjectifs semblent insurmontables. Aucune de ces stratégies n'est adoptée exclusivement par une femme en particulier ou pour une situation spécifique. Elles sont déployées en se conjuguant ou en se succédant selon les circonstances, les rapports de force et la formule jugée la plus à même d'atteindre les objectifs poursuivis.

La participation civique et politique⁹

Les théoriciens politiques traditionnels ont souvent fait état de l'intérêt limité des femmes pour la politique (Duverger, 1955). Cependant, dans les années 1980, les théories féministes ont expliqué l'absence des femmes en politique autrement que par l'« apathie politique » et/ou le « manque de connaissances politiques », invoqués par la science politique traditionnelle (Goot et Reid, 1984), ou ont avancé que les femmes s'engagent en politique d'une manière différente de celle des hommes (Hernes, 1984 : 21-31 ; Lovenduski, 1986 : 126-127). De premières études féministes ont établi qu'il existe bien un écart favorable aux hommes entre leur participation

9. Les données de cette section sont tirées de notre enquête sur plus de 200 femmes musulmanes en France et en Grande-Bretagne, complétée par des entretiens qualitatifs et des observations d'associations. Il ne s'agit pas d'une étude ayant une validité statistique étant donné le nombre insuffisant de participantes, mais elle nous donne une bonne indication des tendances principales.

et celle des femmes aux institutions politiques et aux élections (Randall, 1987 ; Mossuz-Laveau et Sineau, 1983). Mais cet écart peut s'expliquer par les barrières structurelles que rencontrent les femmes sur la scène politique. Ces études constatent aussi que les femmes participent à des actions sociales et à des manifestations sur le plan local, dans des associations communautaires informelles et des groupes bénévoles qui soulèvent des questions sociales et politiques importantes. Les théories féministes ont donc élargi la définition du politique afin d'y inclure non seulement la politique électorale et institutionnelle (des élites) mais aussi les activités « non conventionnelles », comme l'action directe et les manifestations sur le plan local, menées en faveur de changements sociaux et politiques. Dans le cadre de cette conceptualisation élargie de l'action politique, nous utilisons le terme et le concept d'« engagement civique » pour désigner l'engagement dans le domaine civique, par opposition à celui qui passe par les structures et les voies explicitement politiques (Adler et Goggin, 2005 ; Zukin *et al.*, 2006 : 7). Le militantisme des femmes musulmanes sera examiné et interprété à l'aune de cette acception de l'engagement politique (Joly et Wadia, 2017).

Le vote et les autres formes de participation

Les femmes issues des communautés musulmanes sont devenues des actrices politiques de plus en plus visibles au XXI^e siècle en Europe. Leur intérêt pour la politique et leur connaissance de l'actualité ont indéniablement augmenté dans les années 2000, ce qui a étendu leur répertoire d'action dans les espaces public et politique, lorsque les hommes et les femmes musulmans ont été projetés au centre des préoccupations politiques partout dans le monde occidental. Cela produit une typologie multiforme des activités et du militantisme de ces femmes dans les deux pays étudiés. Alors que certains types de participation attirent peu de femmes musulmanes (quand ils sont liés à la politique de parti, par exemple), d'autres sont très prisés. Le vote et le militantisme dans les associations communautaires s'avèrent être les formes les plus populaires chez les femmes musulmanes de Grande-Bretagne et de France.

Ces dernières, dans les deux pays, ont tendance à ne participer que sporadiquement à la politique institutionnelle, l'adhésion à un parti est rare, tout comme l'implication dans les campagnes électorales ou la candidature

à une élection, etc. Ces données issues de nos recherches sont confirmées par la faible présence de femmes musulmanes dans les institutions politiques, comme les assemblées élues sur les plans national et local. Lors des élections législatives de 2012, on comptait 12 députés français issus de la diversité, dont certains sont originaires des départements d'outre-mer (contre 3 dans l'assemblée précédente), c'est-à-dire 2 % des députés à l'Assemblée nationale (Keslassy, 2012 ; Observatoire des inégalités, 2012). Ce chiffre révèle la sous-représentation massive des minorités visibles en France, qui constituent 12 % de la population¹⁰ (CRAN, 2012). Parmi eux, on comptait 6 femmes, dont 2 issues de familles originaires d'Algérie. Tous ces députés sauf un appartiennent au parti socialiste. En Grande-Bretagne, les minorités visibles sont sous-représentées à la Chambre des communes (leur proportion s'élève à 6,6 % de tous les députés ; Bengtsson, Weale et Brooks, 2015) alors qu'elles représentent (groupes ethniques mixtes compris) 14 % de la population britannique (ONS, 2012 : 1). Cette sous-représentation se retrouve aussi dans le cas des 8 députées musulmanes qui représentent 1,2 % de l'ensemble des députés tout en constituant plus de 2 % de la population britannique¹¹.

En revanche, notre enquête sur plus de 200 femmes de communautés musulmanes révèle que les femmes musulmanes sont en majorité assidues aux élections nationales parlementaires et présidentielles, le vote représentant pour elles une forme dominante de participation. En effet, dans notre enquête, 52 % des musulmanes en Grande-Bretagne et 60 % en France disent avoir voté lors de la dernière élection nationale (Joly et Wadia, 2017). En Grande-Bretagne, il s'agit de la forme de participation dominante alors qu'en France, il faut y ajouter entre autres, les discussions

10. Il s'agit d'un chiffre approximatif (probablement fondé sur des informations au sujet de la nationalité) puisque l'origine ethnique déclarée n'est pas une variable présente dans le recensement de la population française. Il est très probablement inférieur aux chiffres réels.

11. Nos calculs sont fondés sur les données de l'ONS (1 296 776 femmes musulmanes sur une population totale de 63,2 millions au Royaume-Uni) et sur les chiffres du Parlement britannique (8 femmes musulmanes députées sur un total de 650 sièges à la Chambre des communes).

politiques, la signature de pétitions et la préconisation du vote auprès de leur entourage.

En France, 49 % des femmes musulmanes de notre enquête ont déclaré avoir participé à des manifestations et des marches, principalement contre l'occupation de la Palestine par Israël et le blocus à Gaza, contre les guerres en Irak et en Afghanistan, ou encore contre l'interdiction du port du foulard à l'école, alors qu'elles ne sont que 18 % en Grande-Bretagne, dans la campagne Stop the War et pour s'opposer aux offensives israéliennes contre les Palestiniens. Par ailleurs, 47 % des personnes interrogées en France ont participé à une grève, contre 7 % en Grande-Bretagne. Ces schémas correspondent aux cultures politiques différenciées dans les deux pays vis-à-vis de la politique de la rue et de l'action directe. À l'inverse, la politique et l'activisme au sein de leur communauté sont plus prégnants en Grande-Bretagne qu'en France : 35 % des femmes de notre étude en Grande-Bretagne déclarent avoir contribué à l'organisation d'événements caritatifs, contre 13 % en France. Dans la même veine, en Grande-Bretagne, 49 % ont fait un don d'argent ou adhéré à une association de proximité, contre 36 % en France. Deux facteurs peuvent expliquer cette différence. Premièrement, la prédominance historique d'une politique publique non dirigiste en Grande-Bretagne a encouragé les citoyens à « se prendre eux-mêmes en charge », en contraste avec l'interventionnisme étatique dans les affaires économiques et sociales en France qui constitue une source significative de la faiblesse du militantisme communautaire. Deuxièmement, les immigrants venus du nouveau Commonwealth jouissaient pleinement de leurs droits politiques depuis leur arrivée sur le territoire britannique dans les années 1950, ce qui a conduit à la création d'une culture associative forte parmi les migrants et les minorités ethniques en Grande-Bretagne, ce qui n'est pas le cas en France où la culture de la vie associative a longtemps été plus faible parmi les mêmes populations, en raison de la loi interdisant aux étrangers de fonder sans restrictions des associations jusqu'en 1981.

L'activisme numérique est une forme relativement commune de participation politique, surtout parmi les musulmanes qui ont un emploi ou suivent des études. Il s'exprime le plus souvent par des pétitions en ligne et par la mobilisation de la famille, des amis et des collègues sur les réseaux sociaux (en particulier Facebook, les groupes de discussion virtuels, les webinaires et les blogs) pour soutenir des campagnes, par exemple contre

l'islamophobie et les discours anti-immigration, contre la politique de l'Occident au Moyen-Orient et en Asie centrale ou encore pour contester certaines politiques du gouvernement (les politiques sécuritaires intérieures ou l'interdiction des symboles et des vêtements religieux dans les espaces publics).

Le multiculturalisme dans les associations communautaires

Dans les années 1970, les associations qui comptaient des femmes musulmanes en France et en Grande-Bretagne partageaient certaines caractéristiques. Elles se trouvaient souvent au croisement des luttes pour les droits des femmes dans le pays d'origine des militantes, de la bataille pour les droits des migrants dans le pays où elles s'étaient installées, et de la politique de gauche sur un fondement de classe. De plus, le thème de la solidarité internationale était relativement dominant et très peu de militants optaient pour une interaction avec l'État britannique ou français, particulièrement sur le plan national. Mais il s'agissait principalement d'associations mixtes où dominaient les hommes.

On observe dans les années 1980 une évolution dans les structures locales qui va dans le sens de l'autonomisation des femmes. Ainsi, un plus grand nombre de femmes musulmanes, et en particulier celles qui étaient nées ou avaient grandi en Grande-Bretagne ou en France, entreprit de participer à des associations communautaires locales dont le but était de défendre les droits des femmes par l'éducation civique, le militantisme, etc. L'augmentation du nombre d'associations liées à des minorités ethniques offrit aux femmes de meilleures occasions de participer à la vie civique et politique. En France, l'arrivée au pouvoir de la gauche en 1981 et la réforme de la loi de 1901 sur les associations, qui autorisa les groupes d'immigrés à obtenir le statut officiel d'association, encouragèrent la création d'associations officiellement fondées par des femmes immigrées originaires de pays majoritairement musulmans. De plus, le nouveau ministère des Droits de la femme réserva pour la première fois des fonds importants pour les associations communautaires de femmes (Allwood et Wadia, 2000 : 187), ce qui donna naissance à de nombreuses associations dirigées par des femmes d'origine maghrébine nées en France, par exemple Femmes maghrébines en

action (fondée en 1981) et Les Nanas beurs (fondée en 1985). Cette dernière association fut parmi les premières à mettre en exergue la discrimination et la marginalisation des communautés maghrébines et d'autres minorités immigrées dans une perspective genrée et féministe : elle remit en cause le modèle français de citoyenneté républicaine à l'origine d'une politique d'égalité prétendue neutre à l'égard des différences sexuelles, mais qui ignorait les impacts « intersectionnels » du racisme et du sexisme sur les femmes issues des communautés immigrées et des minorités ethniques. Le groupe de femmes turques Elele (aux couleurs d'un féminisme kémaliste, donc laïc), fondé en 1984, visait à libérer les femmes d'origine turque de la division sexuée des rôles assignée par la culture familiale traditionnelle. En Grande-Bretagne, l'essor des associations fit suite à plusieurs événements dont les émeutes des années 1980 (mettant en scène principalement de jeunes *Blacks*¹²), qui furent à l'origine d'une politique publique visant à redresser les désavantages fondés sur la racialisation et à débloquent des fonds destinés aux initiatives communautaires et gérés par les autorités locales (Joly, 2012; Wadia et Allwood, 2012). Cela contribua à stimuler le domaine associatif et à consolider les relations avec les autorités locales. Seules quelques associations de femmes fondées durant cette période se définissaient comme musulmanes, telles la An-Nisa Society et la Southwark Muslim Women's Association qui avaient pour objectif d'aider sur le plan local les femmes musulmanes en matière de logement et de santé.

Dans les années 1990 en France, à côté d'associations de femmes immigrées, une nouvelle génération d'associations vit le jour, réunissant des Françaises d'origine maghrébine, pour faire campagne contre les violences faites aux femmes dans les banlieues défavorisées, telles Voix d'elles rebelles (1995) et Voix de femmes (1998), puis, au début des années 2000, Ni putes, ni soumises (2002). Cette dernière gagna l'approbation du gouvernement, préoccupé par ce qui lui semblait être une montée du communautarisme et en particulier par la progression des associations musulmanes. En Grande-Bretagne, les années 1990 ont vu émerger un petit ensemble

12. Des émeutes graves eurent lieu à Bristol (St Pauls) en 1980, Liverpool (Toxteth) et Londres (Brixton) en 1981, et à Londres (Brixton) et Birmingham (Handsworth/Lozells) en 1985.

d'associations se référant à l'islam et s'attaquant aux problèmes habituels de discrimination que subissaient de longue date les femmes musulmanes dans la sphère sociale et économique. Ces associations ont également placé au cœur de leur travail les violences faites aux femmes (violences domestiques, mariage forcé, traite des femmes, prostitution, etc.) et la sexualité. Elles comptent par exemple Apna Haq (à Rotherham) dont la fondatrice et directrice s'est toujours revendiquée du féminisme musulman. Dans l'ensemble, les associations de femmes liées à des minorités ethniques en Grande-Bretagne ont placé la violence faite aux femmes et leurs droits humains au cœur de leur action au cours de cette décennie.

Après le 11 septembre 2001

En Grande-Bretagne

Dans les années 2000, et particulièrement après le 11 septembre 2001, les associations de femmes musulmanes ont commencé à aborder publiquement les problèmes auxquels elles étaient confrontées, qu'il s'agisse des pratiques et des croyances ethnoculturelles, du statut réservé aux femmes dans l'islam par les experts masculins ou encore de la discrimination, du racisme et de l'islamophobie dans la société majoritaire. L'islamophobie grandissante conduisit de nombreuses militantes à dénoncer et à contrer les discours et les actions de plus en plus islamophobes mais aussi à se mobiliser pour encourager les femmes musulmanes à s'engager dans leurs communautés locales et auprès de l'État. C'est ce qu'a fait Bilkis (Londres), directrice d'école, en fondant la Muslim Teachers' Association, ou Nadeema (Birmingham) en créant une association culturelle s'adressant aux femmes musulmanes.

De plus en plus de femmes musulmanes ont manifesté leur volonté d'agir. Historiquement, les hommes étaient les principaux sinon les seuls interlocuteurs des autorités locales et centrales. Après le 11 septembre 2001 et le 7 juillet 2005, les femmes ont commencé à mettre en cause la domination masculine qui prévalait dans les débats sur les musulmans, la démocratie et l'extrémisme sans prendre le moins du monde en compte leur point de vue. Elles ont mis sur pied de nouvelles associations comme le Muslim Women's Network UK (2003), la Muslim Women's Association (Édimbourg, 2005), le Muslim Women's Council (Bradford, 2009), et bien d'autres. Ainsi Afiya s'est insurgée, frustrée de constater que les seules

opinions audibles pour les politiques et véhiculées par les médias étaient celles des hommes musulmans traditionnels :

J'ai remarqué que c'était toujours des vieux messieurs qui représentaient la communauté musulmane en Grande-Bretagne... Je me suis demandé où étaient les femmes.

Elle mit tout en œuvre avec d'autres femmes pour lancer une organisation d'envergure sur le plan national : le Muslim Women's Network UK qui a pris un essor fulgurant. L'expérience d'Afiya est loin d'être isolée. De nombreuses femmes interrogées ont relaté les multiples difficultés liées au travail avec des hommes. Contrairement aux générations précédentes, plusieurs femmes, comme Afiya, refusaient d'adhérer à une organisation sous l'égide des hommes ou de les autoriser à parler en leur nom. Elles souhaitaient être représentées par des femmes informées, éloquentes et en capacité de porter les préoccupations et les besoins des femmes ordinaires et de faire entendre une voix musulmane différente auprès des décideurs politiques, des médias et du public.

Finale­ment, l'apparition et la visibilité des associations de femmes musulmanes dans le contexte créé par les attentats du 11 septembre 2001 puis de 2005 à Londres ont aussi été encouragées par l'État britannique qui a coopté des femmes musulmanes dans le but de mener la guerre contre l'extrémisme, et alors que l'inquiétude due à un « terrorisme né de l'intérieur » grandissait. Le gouvernement a appelé les femmes musulmanes à combattre le radicalisme islamique grâce au programme « *Preventing Violent Extremism* » (*PVE-Prevent*) lancé en 2007 et à promouvoir la cohésion sociale dans leurs communautés. *Prevent* a amené un nombre important de femmes musulmanes à s'engager dans la vie civique et politique grâce à un financement important destiné aux associations : entre 2007 et 2011, le gouvernement alloua environ 80 millions de livres principalement aux associations de femmes et de jeunes musulmans (Kundnani, 2009 : 11). De plus, la mobilisation des femmes a été fortifiée par l'impact des lois antiterroristes sur les communautés musulmanes et par les discours stigmatisants des politiques et des médias.

La majorité des associations créées à la suite du 11 septembre 2001 considérait que leur fonction était d'offrir aux femmes musulmanes

un soutien et des services publics (santé et protection sociale, aide juridique, éducation) suffisamment adaptés pour prendre en compte les croyances et les pratiques de l'islam, ou de les orienter vers ce type de services. Elles étaient peu nombreuses à adopter, comme le Muslim Women's Network UK, un programme féministe qui ajoutait à ces tâches une sensibilisation aux politiques sexistes et genrées. Certaines de celles qui exprimaient des idées féministes s'inspiraient du féminisme islamique au sens large, proposant de placer l'égalité entre les sexes et la justice sociale au centre des valeurs coraniques.

En France

Les associations de femmes musulmanes indépendantes qui sont nées ou se sont renforcées à la suite du 11 septembre 2001 sont moins nombreuses en France qu'en Grande-Bretagne. D'une part, les attentats de 2001 n'ont pas provoqué en France la même identification sociétale ou gouvernementale avec les États-Unis. D'autre part, les ressources faisaient sérieusement défaut aux associations, la loi de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État interdisant le financement public des groupes religieux ou de ceux dont les activités comportent une dimension religieuse. Étant donné que l'État est la principale source de financement des associations en France, à hauteur de 51 % (GHK, 2010a : 24), contre 36 % en Grande-Bretagne (GHK, 2010b : 28), le fait de ne pas avoir accès à ces fonds constitue un énorme désavantage.

Nous pouvons identifier deux grandes catégories d'associations de femmes musulmanes en France. On trouve dans la première des associations officielles et indépendantes, qui ont grandi de façon organique, en réponse aux besoins et aux problèmes des femmes ordinaires dans les communautés musulmanes. À l'instar de la majorité des associations de femmes musulmanes au Royaume-Uni, elles fournissent un soutien, des protections sociales, une aide juridique et d'autres services, ou orientent les femmes vers les services existants. La seconde catégorie comprend les associations et les groupes qui remplissent parfois une fonction de services au public, mais qui jouent surtout un rôle important dans l'élaboration d'une pensée féministe islamique. Sont ciblés, d'une part, l'islam traditionnel transmis par la famille et la communauté tout autant que la pensée islamique établie par des réformistes et politiques, et, d'autre part, les réponses du féminisme occidental au racisme, à l'islamophobie et

au sexisme. Ces associations sont souvent affiliées à des réseaux plus larges d'intellectuels et de chercheurs, qu'ils soient musulmans ou simplement sensibles à la cause musulmane.

Dans les années 2000, l'apparition de nouvelles associations de femmes musulmanes en France a été largement motivée par la résistance aux initiatives croissantes en faveur de l'interdiction du foulard dans les écoles. Un contentieux sur cette question, apparu en 1989, a refait surface périodiquement au cours des années 1990 (voir Allwood et Wadia, 2009 : 152-183), et a culminé en 2004 avec le rapport Stasi et la loi interdisant le port de signes religieux ostensibles à l'école. Une loi dont il est clair qu'elle cible spécifiquement le port du foulard « musulman ». Aujourd'hui, comme le dit Michel Wieviorka, l'espace public baigne dans une laïcité manipulée pour critiquer l'islam et disqualifier les musulmans (Wieviorka, 2001 : 96). L'un des principaux objectifs des associations comme Femmes françaises et musulmanes engagées et le collectif Féministes pour l'égalité était de fournir un soutien juridique et éducatif aux élèves exclues pour avoir porté le foulard. De nombreux groupes de quartier ont aussi aidé ces jeunes filles en leur donnant des cours particuliers quand elles avaient été exclues de l'école. Les Femmes françaises et musulmanes engagées (à Lyon) affirment avoir procuré un soutien scolaire à 3 ou 4 jeunes filles par an à partir de 1995, afin de combattre leur exclusion de l'école.

D'autres facteurs conjoncturels ont motivé les femmes musulmanes en France à mener des actions collectives, à créer de nouvelles associations ou à développer celles qui existaient déjà. Il s'agit du contexte socio-économique et politique particulier des années 2000, avec une montée sans précédent de l'hostilité publique à l'égard des immigrés et des communautés musulmanes, et la grande misère dans les quartiers périphériques des principales grandes villes françaises touchant durement les jeunes gens issus de ces communautés (Joly, 2007). L'élection présidentielle de 2002 qui vit le candidat du Front national, Jean-Marie Le Pen, passer au second tour devant le candidat socialiste et recueillir le pourcentage inédit de 17 % des votes reflète les sentiments hostiles à l'immigration et aux musulmans parmi les électeurs. En outre, l'agressivité de la police à l'origine de la mort de plusieurs jeunes musulmans entre 2000 et 2005, lors d'arrestations, de fouilles ou de détentions provisoires, fut le catalyseur des grandes émeutes de l'automne 2005 qui eurent lieu en France dans les banlieues pauvres de nombreuses

villes au cours de la plus grande partie du mois de novembre (Joly, 2007). Outre ces facteurs pénalisant l'ensemble des musulmans, les femmes musulmanes avaient aussi le sentiment d'endurer une double peine : le sexisme de la société française, en général, et la misogynie dans leurs propres communautés. Elles s'associent donc pour braver les obstacles que leur imposaient non seulement la société majoritaire française mais aussi les communautés musulmanes. À l'instar de leurs homologues britanniques, les musulmanes de France expriment leur volonté de s'organiser de façon autonome, sans les hommes, pour échapper à la domination masculine. En France, cependant, même quand le désir d'autonomie a été clairement formulé, les femmes ont parfois été contraintes de rejoindre des organisations mixtes ou de collaborer avec elles, parce que leurs maigres ressources financières le leur imposaient pour assurer la pérennité de leur action.

Enfin, les femmes dans les deux pays invoquent leur désir de contribuer à produire un monde meilleur comme une des raisons qui les poussent à travailler ensemble dans des associations. Agir ainsi relève du devoir islamique, nous l'ont répété à maintes reprises nombre de femmes croyantes interrogées dans les deux pays.

Conclusion

Les femmes issues de communautés musulmanes en France et en Grande-Bretagne manifestent leur volonté de poursuivre des projets de vies autonomes et de participer à la vie civique et politique. Elles rencontrent des obstacles ainsi que des facteurs favorables au sein de leur groupe ethnique et dans la société. Des différences se font jour entre les situations en France et en Grande-Bretagne. En Grande-Bretagne, le multiculturalisme/multiconfessionnalisme permet à toutes les femmes musulmanes, y compris celles qui arborent des signes visibles de leur foi, de participer pleinement à toutes les instances institutionnelles et politiques, tandis que cela n'est pas le cas en France. Par ailleurs, les contraintes communautaires sont plus prégnantes en Grande-Bretagne. Ces femmes mettent en avant des questions de justice et d'éthique qui les incitent à se mobiliser contre la discrimination sur des critères de genre, de « race » ou de religion, les inégalités sociales, les situations humanitaires ou les droits humains dans le monde. Elles sont mues par leur indignation face à l'individualisme et au

consommérisme de la société qui attache plus d'importance à l'argent qu'aux humains. Les femmes croyantes se réclament des valeurs musulmanes et universelles pour nourrir leurs convictions.

Les femmes issues de communautés musulmanes constituent donc des citoyennes diligentes dans les deux pays. Si elles sont peu présentes dans l'arène politique institutionnelle, elles se distinguent par une forte participation aux élections et par leur engagement civique actif dans de multiples associations.

Références bibliographiques

ADLER, Richard P.

et GOGGIN, Judy, 2005, « What do we mean by "civic engagement"? », *Journal of Transformative Education*, vol. 3, n° 3, p. 236-253.

ALLWOOD, Gill

et WADIA, Khursheed, 2000, *Women and politics in France 1958-2000*, Londres, Routledge.

–, 2009, *Gender and policy in France*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

BENGSSON, Helena, WEALE, Sally et BROOKS, Libby, 2015,

« Record numbers of female and minority-ethnic MPs in new House of Commons », *The Guardian* [en ligne]: <<http://www.theguardian.com/politics/2015/may/08/record-numbers-female-minority-ethnic-mps-commons>>.

BOWEN, John R., BERTOSSI,

Christophe, DUYVENDAK, Jan Willem et al. (dir.), 2014, *European states and their Muslim citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.

CRAN (Conseil représentatif des associations noires), 2012, « Enquête

exclusive du CRAN et Banlieue citoyenne sur les législatives et la diversité », 24 juin 2013 : <<http://www.le-cran.fr/document-cran-associations-noires-de-france/60-les-legislatives-et-la-diversite-enquete-exclusive-du-cran-et-banlieue-citoyenne.pdf>>.

DUVERGER, Maurice, 1955,

La participation des femmes à la vie politique, Paris, Unesco.

GHK, 2010a,

Study on Volunteering in the European Union: Country Report France, Londres, GHK-ICF : <http://ec.europa.eu/citizenship/pdf/national_report_fr_en.pdf>.

–, 2010b, *Study on Volunteering in the European Union: Country Report United Kingdom*, Londres, GHK-ICF : <http://ec.europa.eu/citizenship/pdf/national_report_uk_en.pdf>.

GOOT, Murray et REID, Elizabeth, 1984,

« Women: If not apolical than conservative », dans Janet Siltanen et Michelle Stanworth (éd.), *Women and the Public Sphere: A Critic of Sociology and Politics*, Londres, Hutchinson, p. 122-136.

HERNES, Helga, 1984,

« The role of women in voluntary associations and organisations », dans *The Situation of Women in the Political Process in Europe. Part 3*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.

JOLY, Danièle, 2007, *L'Émeute*, Paris, Denoël.

–, 2012, « Race, ethnicity and religion: emerging policies in Britain », *Patterns of Prejudice*, vol. 46, n° 5, p. 467-485.

–, 2016, « Women from Muslim communities: autonomy and capacity of action », *Sociology*, vol. 51, n° 4. Version en ligne : <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0038038515621677>>.

JOLY, Danièle

et WADIA, Khursheed, 2017, *Muslim Women and Power: Civic and Political Engagement in West European Societies*, Basingstoke, Palgrave Macmillan. Traduction française : *Femmes musulmanes : Pouvoir et capacité d'action*, Montréal, Presses de l'université de Laval, 2017.

KASSIR, Alexandra

et REITZ, Jeffrey G., 2016, « Protesting headscarf ban: A path to becoming more French? A case study of "Mamans toutes égales" and "Sorties scolaires avec nous" », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 39, n° 15, p. 2683-2700 : <<https://www.tandfonline.com/doi/s/10.1080/01419870.2016.1171371?journalCode=rers20>>.

KESLASSY, Éric, 2012,

« 2 % de députés issus des minorités visibles : bien mais peut mieux faire! », *Le Nouvel Observateur*, 19 juin : <<http://leplus.nouvelobs.com/contribution/573797-2-de-deputes-issus-des-minorites-visibles-bien-mais-peut-mieux-faire.html>>.

KIVISTO, Peter, 2007,

« Rethinking the relationship between ethnicity and religion », dans James A. Beckford et Nicholas Jay Demerath (éd.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres, Sage, p. 1202-1239.

KUNDNANI, Arun, 2009,

Spooked: how not to prevent violent extremism, Londres, Institute of Race Relations : <<http://s3-eu-west-2.amazonaws.com/wpmedia.outlandish.com/irr/2017/04/26154810/spooked.pdf>>.

LOVENDUSKI, Jori, 1986,

Women and European Politics, Brighton, Wheatsheaf.

MAYNARD, Mary, 1994,

« "Race", gender and the concept of "difference" in feminist thought », dans Haleh Afshar et Mary Maynard (éd.), *The Dynamics of "Race" and Gender: Some Feminist Interventions*, Londres, Taylor & Francis, p. 9-25.

MOSSUZ-LAVEAU, Janine

et SINEAU, Mariette, 1983, *Enquête sur les femmes et la politique en France*, Paris, Presses universitaires de France.

OBSERVATOIRE DES INÉGALITÉS, 2012,

« Plus de députés issus de l'immigration en 2012 », 20 juin : <http://www.inegalites.fr/spip.php?page=breve&id_breve=863&id_rubrique=28&id_mot=25&id_groupe=17>.

ONS (Office for

National Statistics), 2012, *Ethnicity and National Identity in England and Wales 2011* : <http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_290558.pdf>.

RANDALL, Vicky, 1987,

Women and Politics: An International Perspective, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

REX, John, 1988,

The Ghetto and the Underclass,
Aldershot, Avebury.

–, 1995, « Multiculturalism in Europe
and North America », *Nations and
Nationalism*, vol. 1, n° 2, p. 243-259.

SIMMEL, Georg, 1964,

The Sociology of Georg Simmel, traduit,
édité et introduit par Kurt H. Wolff,
Glencoe, The Free Press.

WADIA, Khursheed

et ALLWOOD, Gill, 2012,

« The crisis of multiculturalism in
Britain », dans Micheline Labelle,
Jocelyne Couture et Franck William
Remiggi (éd.), *La communauté
politique en question. Regards
croisés sur l'immigration, la diversité
et la citoyenneté*, Québec, Presses
universitaires du Québec, p. 97-119.

WIEVIORKA, Michel, 2001,

La différence, Paris, Balland.

–, 2015, *Retour au sens. Pour en finir
avec le déclinisme*, Paris, Robert Laffont.

YUVAL-DAVIS, Nira, 1998,

« Beyond differences: Women,
empowerment and coalition politics »,
dans Nickie Charles et Helen Hintjens
(éd.), *Gender, Ethnicity and Political
Ideologies*, Londres, Routledge,
p. 168-189.

ZUKIN, Cliff, KEETER,

Scott, ANDOLINA, Molly et al., 2006,

*A New Engagement? Political
Participation, Civic Life and the
Changing American Citizen*, Oxford et
New York, Oxford University Press.

“Liberating the Women of Afghanistan”

An Ethnographic Journey Through
a Humanitarian Intervention

Prof. Dr. Teresa KOLOMA BECK

Among the many places in the world in which women struggle for recognition and the respect of their basic rights, the situation of women in Afghanistan has received by far the most continuous and extensive coverage since the early 2000s. With great regularity, news and campaigns feature women who symbolise the progress in a country torn by war, by political and social conflicts. They report about women’s rights activists like Malalai Joya, elected the youngest member of the Afghan parliament in 2005, athletes like the soccer player Khalida Popal, former captain of Afghanistan’s national women soccer team, artists like Shamsia Hassani, internationally famous for her graffiti art, or women who have made their way in professions which even in less conservative contexts are still considered a man’s job like Jamila Bayaz, Afghanistan’s first female police district chief or the air force pilot Latifa Nabizada. With similar regularity

we can read and hear about women whom the participation in struggles for their rights and empowerment has cost dearly. Some like the high ranking police woman Malalai Kakar, were killed in public, many more like the rapper Paradise Sorouri or the above mentioned soccer captain Khalida Popal now live in exile. And then, of course, there are the many enduring live in a country which has been repeatedly ranked among the “worst places in the world to be a woman” (TrustLaw, 2011; World Vision, 2016).

According to the coverage which reaches us here, women in Afghanistan, hence, seem to be either victims or heroines—a kind of narrative that is never much convincing to a sociological observer. But, what can a more thorough social inquiry reveal? What does it mean to be a woman engaged in the struggle for women’s rights and women empowerment in Afghanistan?

The difficulty in answering this question is that thinking about women in this country is impossible without also thinking about those who from the outside take an interest in their fate. Women in Afghanistan are part of a transnational social imaginary. Their situation and their struggles bind attention and fuel emotions not only inside the country, but also among observers and publics outside of it, most importantly in the so-called West. This persistent interest is explained less by the situation itself—there are other places in the world, in which life for women is similarly difficult—as by the symbolic position the country occupies in the social imaginary of world society since 2001, when a U.S.-led military and humanitarian intervention started out to transform the Afghan state and society. From the beginning, the “liberation of the women of Afghanistan” was one of the most fervently advertised goals of this project. Since then, the struggles of Afghan women for their rights and empowerment are inscribed into a transnational social imaginary shared by observers and activists around the globe—including Afghanistan itself. It is an imaginary which merges supposedly universal ideals of gender equality and women’s emancipation with a narrative about interventions as necessary measures by which the powerful in the world come to the rescue of and restore “normality” in places wrecked by natural or man-made disasters. This social imaginary is more than an epistemic frame by which “people in the West” make sense of life in a place far away from their own reality. Conditioning engagements and interactions, it is an ontological machine, which brings into being

the world it describes. It is not just an instrument of sense-making, it is, even more importantly, an instrument of world-making (cf. Law and Urry, 2004). Therefore, engaging as a scholar, activist or politician from “the West” with the situation of women in Afghanistan is never only about “them”, but always also about “us”, belonging to the power centres of an asymmetrically structured world society.

How is it possible, in research and academic writing, to render justice to this entanglement?

In 2015, I spent two months for ethnographic research in the Afghan capital Kabul. Based on previous work on everyday life under the condition of war (Koloma Beck, 2012; 2014; 2016), I wanted to study the (re-) structuring of life worlds in a highly internationalised conflict (Koloma Beck, 2017). I was interested in the intervention society as a place of accelerated globalisation; a place shaped by the encounter-like confrontation of a particular “localised” context with political actors, who claim to represent global norms. Whereas much of intervention research focuses on the politics and problems of the intervention project itself, I wanted to understand more about the transformations of everyday life triggered by interventionist practices. To facilitate this research stay, I embedded myself with an Afghan civil society organisation which has been engaged for many years in grass-roots peacebuilding initiatives throughout the country; it enjoyed much street credibility even in the Pashtun-dominated Southern Provinces, because it strived to build bridges between human rights and democracy on the one hand, and Afghan traditions on the other. The organisation employed me part-time as an “international advisor”, appointed to a particular project. Instead of a salary, the organisation supported my research logistically, paying for my flight, providing office space, mobility and—most importantly—security. Having emerged out of chiefly pragmatic considerations, this arrangement quickly proved to be a most productive starting point for my research. Sharing day-to-day office life with my Afghan co-workers became a window and then a door to studying the logics of everyday life in more general terms. During the second half of my stay, a second role came to be added to my embedded research approach: that of the social scientist. I was invited for talks and discussions to Kabul University as well as to a non-state research institution. As with all ethnographic research, these modalities of access preconfigured

my grasp on the field. I came to be positioned in the borderland between the life worlds of urban, educated middle-class Afghans, who belonged to the cultural elite of the country, although not to its political or economic one, and the life world of the foreign professionals of the intervention project, for which the social anthropologist Severine Autesserre recently coined the term “peaceland” (Autesserre, 2012). Working in the offices of an Afghan organisation made it necessary for me to adapt to certain rules regarding behaviour and appearance, while being European granted access to places and infrastructures reserved for so-called “internationals”. The border separating these two worlds became constitutive for the research, and moving between them a crucial heuristic practice.¹

Although women or women’s emancipation was no explicit focus of the project, it became an inescapable subject throughout the research process. I was brought into close contact with a particular group of urban, well-educated women to whom the question of women empowerment and women’s rights was a personal as well as a professional concern. They were professionals working for Afghan civil society organisations, journalists working for independent news media, academics or students. Unsurprisingly, many were still young, in their twenties and thirties, yet in different life situations, some still living at home, others married with children. Some of the older ones had seen the reforms introduced by Soviet rule. Quite a few had lived abroad for extended periods of time, mostly in neighbouring countries where their families had been in exile, but two had been abroad on their own, studying or receiving professional training. By engaging with these women, the research produced insights about the struggles for women’s rights and women empowerment in Afghanistan.

1. Participant observation was the key method of data generation. Observations were documented in field notes of about 200 printed pages. Furthermore, I conducted: six in-depth biographical interviews with women and men who came from the social milieu described but belonged to different generations and different ethnic groups; two real group discussions, one of which only with female students; five drive-along-interviews, two of which into neighbouring provinces; and five expert interviews regarding specific questions which had come up in the research process. Due to my own linguistic limitations, most of the interviews and conversations took place in English. Translators were present in the focus group discussions. In many day-to-day situations, for example in the office, Afghans with English skills volunteered as informal translators.

Yet, this is not where the story ends, nor where it begins. “Women in Afghanistan” became an issue in this research long before I entered the country. The reason is that the topic was continuously evoked and problematised by people with whom I engaged in preparing this research stay intellectually and pragmatically. Driving these conversations was not so much my counterparts’ empirical interest in the place, but some kind of concern, an uneasiness, informed by the social imaginary described above, about me “as a woman” moving into such a context. Whether I would be wearing a headscarf during my stay, was the question most frequently asked—sometimes with curiosity, sometimes as an open challenge. And not always was my affirmative answer received with understanding. From the beginning, before even leaving for Afghanistan, I felt being forced into a battle over the female condition, in which historically recent West-European experiences and aspirations were promoted as a global norm.

Hence, in the ethnographic perspective opening up during field research, the situation of women in Afghanistan appeared not as a domestic issue, but as a global concern, raising questions about the universality of supposedly universal norms and the right to enforce them. Therefore, I will in the following not only describe how the struggles for women empowerment and women’s rights were lived by the women I met (2); I will also discuss why their situation draws so much attention “here” (1), and explore the effects of this entanglement (3).

Women in Afghanistan as a global cause

The military and humanitarian intervention which entered the country in 2001 advertised “liberating” the women of Afghanistan as one of its key objectives. In a radio address to the nation in November 2001, the U.S. American first lady Laura Bush proudly declared:

Because of our recent military gains in much of Afghanistan women are no longer imprisoned in their homes. They can listen to music and teach their daughters without fear of punishment. The fight against terrorism is also a fight for the rights and dignity of women (Bush, 2001).

By this time, women in Afghanistan, who, during Taliban rule, had lived under severe restrictions, had become a *cause célèbre* in the United States and beyond. Not only women's rights organisations, but also media and entertainment celebrities launched campaigns to draw attention to the conditions of the female population in a faraway Central-Asian country. Afghan women and their fate featured in news media as well as in society and people's magazines like *Glamour* or *The Oprah Winfrey Show*. Even small, local women's organisations put the issue on their agenda and were eager to host events or expositions featuring Afghan women. Although these developments quickly drew the attention of critical scholars, who denounced the exploitation of popular feminism for justifying a war (Abu-Lughod, 2002; Hirschkind and Mahmood, 2002), "women in Afghanistan" remains a key topic not only on the agendas of national, international, and non-governmental actors engaged in the state-building project, but to the media, to art and research as well as their respective publics.²

This attention, however, has less to do with the issue as such as with the very logic of interventions, as they have been proliferating since end of the Cold War. Their growing number and importance point to a significant transformation of world politics, which for long had been structured by competition and conflict between the interests of nation states. The 20th century saw the rise of a new, rival paradigm: global governance based on universal values. Humanitarian interventions are the most pointed expression of this new paradigm as they claim to protect and defend—in situations of urgency—the most basic of all universal values: the integrity and dignity of human life.

Most important for the topic at hand, interventions are multi-sited social phenomena, connecting the local contexts, in which they take place, not only to the power centres of world politics, but also to a potentially

2. This is not the first time, that in Afghanistan the status and role of women has been politicised in projects of political and social reform. It also played a key role for the progressive government of Amanullah Khan (1919–29) as well as under Soviet rule (1978–92). Yet, as in this short article I am primarily interested in how the topic relates to the current political and normative order of world society, which has emerged after the end of the Cold War, these earlier constellations will not be discussed.

vast variety of publics, in which, drawn by the “spectacle of suffering” (Boltanski, 1999, 2007), institutional actors as well as “ordinary people” take an interest in the fate of people in faraway places. In this sense, they are truly global political projects, based, however, on a starkly asymmetric representation of world society. They describe a world divided into well-functioning, “modern” or “civilised” regions on the one hand and “problem zones” on the other (Calhoun, 2004), and there are few social contexts, in which the distinction between *the West* and *the rest* is more pronounced than there (Nayak and Selbin, 2010). The perspective of the West, i.e. of the power centres of world society, is presented as a neutral view from the nowhere of normality, whereas that which is observed appears as a deviation, which urgently needs to be corrected. As the sociologist Craig Calhoun observes, “the production of emergencies and the need to address them, has become one of the rationales for the assertion of global power” (Calhoun, 2004: 379). Despite its original intentions, humanitarianism, hence, lends legitimacy to interventionist acts of power and has normalised pity as a form of distanced engagement with the suffering of others (Boltanski, 2007; Calhoun, 2004). In this sense, interventions create a global political topography of *here* and *there*, which connects and divides at the same time.

A constitutive element in the dynamics of interventions are, hence, global publics. Understood as an emanation of the very humanity in whose name they take place, these publics are needed to affirm the importance of the undertaking and to legitimise its pursuit. Yet, their attention is a double-edge sword, as it might also lead to scrutiny and provoke doubts or controversy, from which legitimacy suffers (cf. Koloma Beck and Werro, 2017). In the light of this, the protagonists of interventions can hope to stabilise and increase their legitimacy by promoting and advertising activities in policy fields relating to broadly accepted norms and values, which in the given local context are perceived to be fragile or endangered.

Policies and campaigns around gender roles and relations are particularly suited for this purpose. Being linked to physical reproduction, gendered social and societal structures are to be found everywhere, and the idea that social peace depends among other things on a balanced relation between women and men appears across cultures. Concerns for gender equality, gender justice or women empowerment are as ubiquitous as is masculine

domination. Therefore, in a very abstract sense, the topic speaks to experiences, sensibilities and emotions of people worldwide, and because of this, it can be very credibly framed as a *universal* concern. Against this background, initiatives and campaigns around women's rights, women empowerment and women's protection are particularly suited to bolster the legitimacy of an intervention and, accordingly, tend to be among the more prominently advertised and also more attentively observed fields of activity. The evocation and promotion of women's issues is, hence, inseparably linked to the production of legitimacy of the intervention itself, connecting concerned actors in the local context with observers and publics outside of it.

In the ongoing intervention in Afghanistan, however, these general dynamics have been intensified, as the former did not start out as just another project of emergency relief, but as a retaliatory military invasion to bring down an incumbent government. It responded to the attacks of September 11, 2001, which were perceived and later also advertised by its instigators as being directed not only against a government or nation, but against "the West" as the hegemonic force in world society. Therefore, in the Afghan case the logic and language of *defence* preceded the logic and languages of humanitarian relief, state transformation and nation building, which usually characterise interventions. Interveners here did not arrive as the ideal-typical "envoys of humanity" without self-interests only to rescue and relief, but from the beginning it was clear that they came as a concerned party to defend that which they felt to stand for. Because of this we find in Afghanistan a heightened sensibility for cultural differences on all sides as well as a tendency towards their politicisation. And much more than in other intervention scenarios we find the publics of the intervening countries interested in what goes on there. The continuous media coverage on "women in Afghanistan", the multitude of campaigns and events testify to this interest. Yet, the reality of the Afghan women engaged in this struggle connects only partly to what we see on the news.

Among Afghans striving for women’s rights and women empowerment

The urban, well-educated women I met during my research in Kabul contextualised their individual life as being part of a broader struggle towards greater liberty, recognition and influence for the women in Afghanistan. A typical example is Z., a young lawyer, who worked with a civil society organisation, representing in the legal system women who suffered from domestic violence and abuse. We met during a daylong workshop and she was passionate about her profession. As an adolescent she had successfully fought against being married to a cousin. Her grandfather had made this arrangement when she was still a child, and she had opposed it, insisting on her right to self-determination. She, hence, knew all too well the relations of force unfolding within families, but she had also made the experience of confronting them and prevailing. Working in one of the Southern provinces, she explained how difficult it was to treat cases of domestic abuse, because the women concerned did not want to expose themselves and their families to the public of a court. The civil society organisation she was working with offered mediation as an alternative approach, in which the perpetrator made a commitment to change and the organisation accompanied the family concerned for at least one year. In her professionalism and passion she seemed to represent the unchained, emancipated Afghan woman women’s rights activists in the West were dreaming about since the fall of the Taliban—if not for a tiny detail. A face-veil was attached to her beige-coloured headscarf. The light tissue moved gently with her breath and speech. She struggled to eat from the cookies offered during coffee breaks. And at lunchtime she sat with me in a corner, released one side of the veil, holding the loose end so as to shield her face from the room and using the free hand to put tiny bits of food into her mouth.

Showing a passionate commitment to women’s emancipation, while at the same time wearing what is perceived by many as the very symbol of women’s oppression, Z. did not conform to the social imaginary of “women in Afghanistan” which dominates coverage in the “West”. Yet, she was typical for the group of urban, well-educated women whom I met during research, in at least four regards. First, as it was clear from the impetus

of her speech, she had a definite sense of participating in a struggle which transcended her personal life story and was political in nature. Second, as her trajectory showed, engaging in this struggle touched her personal as well as her professional life. Third, as indicated by her wearing the face veil, participating in this struggle did not mean that she distanced herself radically from her context of origin. And fourth, as the account from her work suggested, there seemed to be an understanding that improving the situation of women in Afghanistan was impossible by working with women alone, but necessitated working on gender relations.

To the women I met, participating in the struggle for women empowerment was not chiefly about public acts of heroism, at least not in the sense that prevails in media coverage that reaches us “here”. The urban centres of Afghanistan surely have seen audacious individual and collective activism— as well as violent resistance to it.³ But most of the struggle for gender equality and women’s rights takes place in everyday life, with the workplace and the family being its most important arenas. These are the places in which women empowerment and recognition are negotiated and achieved, but also questioned and put at risk.

Whereas in rural areas traditionalist claims about women having to stay in the house continued to be highly influential, the female professionals I met during research by definition belonged to a more liberal urban elite. Nonetheless, their professional life was marked by tensions between modernity and tradition, which had to be negotiated continuously. Western media coverage about Afghan women fighting their way into traditionally male professions, for example in the police or the army, just describe the most spectacular aspect of this problem. Cultural norms weighed heavily also in less contested workplaces. Most challenging in the professional fields I got to know, i.e. civil society organisations and

3. Shortly before my arrival in Kabul, for example, the student Farkhunda Malikzada had been beaten to death by an angry crowd in Kabul. Violence was incited by the allegation that she had burned the Quran, which later turned out to be untrue. Videos of the killing were spread widely on social media. In the early weeks of the research, the shock of this event was very much present in interviews and conversations relating to women politics and women empowerment.

academic institutions, were the norms which limit hetero-social interactions to people belonging to the same household.

To preserve her honour and the honour of her family, a woman had to guard against violations of her dignity (cf. Anderson, 1982). The women in my field, who, counter to traditionalist claims, participated in professional, and hence public life, seemed to be under particular pressure to prove that they were both—capable professionals and honourable women. They were careful in choosing their workplaces. A., a woman in her thirties who worked for a civil society organisation, for example, explained to me, why, after a number of unpleasant experiences in previous jobs, she had decided to work for her current employer. The reason was that the elderly project manager, who had conducted the job interview, had not looked at her once. He had just talked matter of factly with his eyes fixed on the papers at the table before him: “I called my father and said: They are good people. They only looked at the paper. They did not look at me.”⁴ To avoid the tensions and risks related to hetero-social interactions, many female professionals ended up working on women-related issues or, more general in fields and on topics which brought them into contact mostly with other women. Many then made it their cause to promote ideas of women empowerment among them. Yet, for all my informants, this professional engagement was rooted in strong personal experiences. These had created—as in Z.’s successful refusal to marry or A.’s persistent quest for a decent work environment—a sense that greater liberty and self-determination were not only deserved but also possible. Having lived abroad, having experienced oneself in a different social context, played a recurrent role in these narratives. A., for example, had lived from puberty to early adulthood in Pakistan, to where her family had been exiled; others had spent time in Iran for the same reasons or had received scholarships to study abroad.

As hinted in A.’s narrative, however, the workplace was not only an arena in which ideals of women’s emancipation, empowerment and recognition were realised, but also one in which women were exposed and at risk. The household, to which traditionalists wanted to confine them, was not only a place of domination and control, but also a place of protection. Without

4. Fieldnotes, May 5, 2015.

that, they always risked being perceived as easy prey. For the women I met, their subjective and objective safety in the workplace depended very much on the willingness of elder, responsible men in the organisation to enforce a respecting organisational culture and most importantly to not engage in predatory behaviour themselves.

Embracing emancipatory ideals, the women I met, nonetheless, stayed connected to their social context of origin and made efforts to conform—like Z. wearing the face veil—to more traditional expectations. This should, however, not be mistaken for half-heartedness or betrayal; it is part of the logic of a society in which no one can survive alone, where men and women alike gain resources and meaning only within the framework of a family and a household. This is more than a cultural imperative. Although it is true that cultural traditions in the region conceive of human existence as social existence and have no concept of individual life outside of relationships of responsibility and respect (cf. Anderson, 1982), it is the war, which gives these cultural rules a pragmatic urgency. In a situation of persistent internal armed conflict and economic instability, family and similarly close social networks are essential in providing social security. Therefore, the women I met, as committed they were to their cause, modulated the verbal and bodily expressions of this commitment according to the situational context (see also Billaud, 2013). Different from the women's movement in Europe of the 1970s, which happened at a height of the European welfare state, Afghans—be they women or men—cannot radically turn against the interests and/or values of their families, because the latter are the only social security network there is. “Youth compromises because of the insecurity of the future [...] As we are not certain how things turn out, we make our little compromises”.⁵ These words of a male youth activist are even more true for the women in the focus of this article.

Recognising the social importance and practical indispensability of family ties has an important implication for the question at hand. It suggests that the emancipatory life stories of my informants would have been impossible without the support or at least some license of her male

5. “Debating the future of Afghanistan”, debate with civil society activists from Kabul at Humboldt University Berlin, May, 2014.

relations. Accordingly, these biographical narratives were populated by fathers, brothers, uncles and husbands, who had encouraged and protected them and of whom they spoke with great reverence. L., who worked as a high-ranking officer in one of the national ministries, for example, told how her brothers had urged her to fight for this position. When applying, she had passed the admission test as the best out of four applicants; nonetheless, the minister wanted to hire one of the male competitors. L.’s brothers persuaded and motivated her not to easily give in.⁶ Reversely, women working in responsible positions could tell about promising female colleagues to whose professional carriers marriage had put a sudden end⁷

Against this background, the widespread sense, that the improvement of the situation of women would not be achieved by focusing on women alone, but depended on a reconfiguration of gender relations, comes as no surprise. In the urban, educated milieu I was studying, younger people among themselves were usually open and relaxed in hetero-social interactions—provided they trusted each other and considered themselves to be in a safe environment. Interactions were animated, at times even flirtatious. In a focus group discussion with a gender-mixed group of young political activists, participants told how much they enjoyed and longed for this kind of carefree exchange among women and men, for which occasions were few.⁸ How peculiar these interactions were in the overall context became clear, when suddenly an elder appeared on the scene. Immediately, people fell silent, laughter subsided, gazes went to the floor and the women fingered for their headscarves, pulling them tight. Interestingly, what is perceived in the “West” as a struggle between men and women, appeared from inside the country, at least to some extent, as a struggle between generations. And whereas the notion of a “women’s

6. Interview, April 21, 2015.

7. It is important to note that it is not necessarily the husband who is opposed. Quite frequently, more complex family dynamics revolving around powerful elders are at work.

8. Focus group discussion, April 25, 2015.

movement” was not very prominent among the women I engaged with, the idea of belonging to a “youth movement”⁹ had much more resonance.

Beside these four aspects, which resonated in the encounter with Z., the lawyer from Afghanistan’s south, field research revealed one more important detail: the situation of women and the strife for its improvement is a major concern not for women alone, but also for men. The most important reason is that a central aspect in the traditional ordering of gender relations is that men are responsible for the women of their household. This sense of responsibility does not only produce practices of surveillance and control, which are emphasised in discussions in the “West”, but also practices of care. During research I met a number of men belonging to the same milieu of young, urban, well-educated and globally open Afghans, who were continuously worried for the security of their wife or sisters, whose more independent lifestyles they supported. By these anxieties pushed them, at times, towards decisions which appeared paradox not only to outside observers, but also to themselves. P., for example, who was responsible for four sisters and supported them in their studies, told me that he urged the girls to wear face veils on their way to the university. Politically, he was not at all supportive of the veil, but he was afraid that his sisters might become victims of one of the acid attacks, which were carried out repeatedly against loosely veiled female students in the university district of the city.¹⁰

While the global imaginary of women in Afghanistan tells a straightforward tale about a battle of sexes, about male domination and repression of women, ethnographic encounters in the milieu I studied showed a much more complex constellation. But how does what has been described in this section relate to the intervention project explored before?

9. In Afghanistan, the term “youth” encompasses anyone who has transcended adolescence, but not yet an elder.

10. Interview, May 17, 2015.

An uneasy alliance: Afghan women and the practice of intervention

At first glance, it might seem that in their idiosyncratic, culturally rooted logic the struggles of Afghan women (and men) in the plains of everyday life are rather disconnected or “decoupled” (e.g. Meyer, 2000) from the grand scheme of humanitarian politics. But this is not the case. Not only because, as explained above, women play a key role in the interventionist project of social engineering and are, therefore, evoked and mobilised continuously. But also because for the women in question the intervention warrants the legitimacy of their claims. In a constellation of simultaneous but conflicting normative orders, it provides the normative framework in which their position is recognised, promoted and defended. Therefore, when women talked publicly or in formal settings about their struggles for greater liberties and recognition, they would frequently evoke two publics at once: the audience to which their activities and initiatives were directed, and the global public which represented “humanity” and lent legitimacy to their speech. In this sense, the intervention appeared not only as an important, but as an essential ally in the struggles for emancipation.

Yet, this resonance in discourse did not necessarily translate into harmonious partnerships. Instead, cooperation was frequently marked by tensions and ambiguities. The latter were fuelled, on the one hand, by differing and conflicting ideas about womanhood, women emancipation and empowerment; and on the other hand, by the perception that in their daily practices, the foreign professionals of the intervention not infrequently acted contrary to the ideals of gender equality and women empowerment, which they ostensibly promoted.

Although the women in my field of research were outspoken advocates of women emancipation and empowerment, the concerns and ideas they associated with these terms were not the same as those of the foreign interveners. Already in the preceding section, I have shown that they tended to discuss these issues in the context of generational and household relations. Although they clearly identified traditional structures and practices in families and the society at large as the major source of unfreedom for women, there was no sense of a general opposition between emancipation and family, emancipation and motherhood or emancipation

and religion. In conversations about how Afghan society would have to change in order to afford greater personal liberty for women, Iran and Pakistan were repeatedly brought up as examples. Such ideas were at odds not only with the discourses of the intervention, but also with the ideals and self-perception of its “Western” personnel.¹¹ Due to the inescapably intimate dimension of all gender politics described in section one, this constellation was, hence, more than a difference of opinion which had to be explored and negotiated in rational debate, it was a confrontation of conflicting images of what it meant to be an emancipated woman, which took place in everyday interactions. There was, among the female professionals of the intervention, a tendency to parade attributes of “Western” femininity. Especially women working in the power centres of the intervention, i.e. for UN organisations or for governmental agencies related to major ISAF contributors, made a point of *not* adapting their attire and appearances to the cultural context they worked in. Staying true to what they considered to be expressions of emancipation, refusing to accept the rules imposed on women regarding appearance and behaviour in Afghan society, was not just routinised action, but understood as a contribution to the emancipation and empowerment of Afghan women. Yet, among the Afghan women in my field, the short sleeves and plunging necklines, the make-up and the shed headscarves were not perceived as a political statement supporting their struggles, but as disrespect towards the life they were living. Foreign professionals who worked, like myself, less shielded from the local context for Afghan or smaller international aid organisations, tended to be more adapted in their attire and behaviour. This brought them closer to their Afghan co-workers, but also added to the distance that separated them from the women working in the fortified compounds of the large organisations. Contrary to what is suggested by

11. It needs to be emphasised that a significant part of the people working for humanitarian organisations in Kabul came from non-OECD countries. Only rarely, however, did they work in higher-ranking positions. Their influence on organisational policies, accordingly, remained limited. During my stay, I shared a house with a humanitarian professional from South-East Asia and another from subSahara Africa. Both frequently complained about what they perceived as a racist system. One of them sardonically stated: “In our organisation it is an unwritten rule that you cannot confront a blue-eyed person” (Fieldnotes, May 7, 2015).

the language of universalism, the intervention’s engagement for women’s emancipation did not unite women around a shared concern; instead it introduced a politicisation of womanhood. Female clothing styles being crucial symbols in this struggle, it is impossible to avoid these dynamics. Clothing as such remains a practical necessity, and in meeting the latter every woman in the country is forced to take a side.

Yet, as explained above, tensions between interveners and Afghans around women-related issues resulted not only from these cultural struggles in everyday life, but also from perceived dissonances between the ideals promoted in the discourses of interventionist politics and some of the actual practices of humanitarian organisations. The problem here was not half-hearted commitment; as explained above, women empowerment was high on the international agenda as well as important to many of the female intervention staff. The problem was that ideals of gender equality frequently were at odds with other organisational goals and necessities in a social context organised around strong patriarchic principles. The authority of men in Afghan society, for example, created a tendency within foreign and international humanitarian organisations to favour men and not women as responsible contact persons when cooperating with Afghan organisations. The need for counterparts who could reliably speak on behalf of the organisation, hence, trumped ideals of gender equality.

As a result of this conflict between operational objectives, humanitarian organisations did not only forego opportunities to practically promote gender equality; they sometimes even failed to protect basic rights of their female staff. As explained in the preceding section, sexual harassment at the workplace was an issue many of my female Afghan interlocutors were worried about. Twice, however, I was told about situations in which an Afghan woman had been molested by a higher-ranking Afghan man within an international humanitarian organisation. In both cases the women had reported the incident to a foreign superior—but to no avail.¹² For Afghans, experiences like this put into question the honesty and truthfulness of intervention politics.

12. Fieldnotes, April 10, 2015.

In the relation between Afghan women and the protagonists of the intervention, alliance in discourse, hence, co-existed with practices of distinction and conflictive interactions. On a normative level these interactions revealed the particularity of the universalism promoted by the intervention. As emancipated Afghan women did not easily buy into the role model of “Western” womanhood, this role model was itself put into question—and intervention staff who identified with it felt compelled to defend it. Differing norms and ideas about female selfhood and the place of women in society were performed and confronted in situations of interaction between real women, pushed to defend not abstract norms but their way of life and being. In a context already marked by a hypersensitivity regarding gender difference, humanitarian engagement further politicised the category of gender and, hence, amplified its importance. Yet, as in other places of the world, it also served to perform and reproduce ideal-typical images of the Western Self.

References

- ABU-LUGHOD, Lila**, 2002, “Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others,” *American Anthropologist*, 104(3): 783-790.
- ANDERSON, Jon W.**, 1982, “Social structure and the veil. Comportment and the composition of interaction in Afghanistan,” *Anthropos*, 77(3/4): 397-420.
- AUTESSERRE, Severine**, 2012, “Dangerous tales. Dominant narratives on the Congo and their unintended consequences,” *African Affairs*, 111(443): 202-222.
- BILLAUD, Julie**, 2013, “Visible under the veil. Dissimulation, performance and agency in an islamic public space,” *Journal of International Women’s Studies*, 7(1): 120-135.
- BOLTANSKI, Luc**, 1999, *Distant suffering. Morality, media and politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2007, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Gallimard.
- BUSH, Laura**, 2001, “The weekly address delivered by the first lady.” Online by Gerhard Peters and John T. Woolley, *The American Presidency Project*: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=24992>>.
- CALHOUN, Craig**, 2004, “A world of emergencies. Fear, intervention, and the limits of cosmopolitan order,” *Canadian Review of Sociology / Revue canadienne de sociologies*, 41(4): 73-395.
- HIRSCHKIND, Charles and MAHMOOD, Saba**, 2002, “Feminism, the taliban, and politics of counter-insurgency,” *Anthropological Quarterly*, 75(2): 339-354.

KOLOMA BECK, Teresa, 2012, *Normality of Civil War. Armed Groups and Everyday Life in Angola*, Frankfurt am Main and New York, Campus.

–, 2014, “Forgetting the embodied past. Body memory in transitional justice,” in Susanne Buckley-Zistel, Christian Braun, Teresa Koloma Beck, and Friederike Mieth (eds), *Transitional Justice Theories*, London, Routledge, p. 184-200.

–, 2016, “Krieg und Gewohnheit. Phänomenologische und pragmatistische Perspektiven auf verkörpertes Gedächtnis in Bürgerkriegen,” in Michael Heinlein, Oliver Dimbath, Larissa Schindler, and Peter Wehling (eds), *Der Körper als soziales Gedächtnis*, Wiesbaden, Springer: 153-169.

–, 2017, “Räume der Sicherheit – Räume der Gewalt. Topologien des Alltags in der afghanischen Hauptstadt Kabul,” *ZeFKo Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung*, 6(1): 6-36.

KOLOMA BECK, Teresa and WERRON, Tobias, 2018, “Violent confliction. Armed conflicts and global competition for attention and legitimacy,” *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 31(3): 275-296.

LAW, John and URRY, John, 2004, “Enacting the social,” *Economy and Society*, 33(3): 390-410.

MEYER, John W., 2000, “Globalization. Sources and effects on national states and societies,” *International Sociology*, 15(2): 233-248.

NAYAK Meghana and SELBIN, Eric, 2010, *Decentering International Relations*, London and New York, Zed.

TRUSTLAW, 2011, “The world’s most dangerous countries for women”: <<http://news.trust.org//item/?map=factsheet-the-worlds-most-dangerous-countries-for-women/>>.

WORLD VISION, 2016, “Behind the curtain. Best, worst places in the world to be a girl”: <<https://www.worldvision.org/gender-equality-news-stories/behind-the-curtain>>.

Genre et militantisme au sein du Hezbollah libanais

Apprentissage militant
et réenchantement du monde

Erminia Chiara CALABRESE

La recherche sur l'action collective et le militantisme met bien en évidence le rôle joué par les femmes dans différents mouvements politiques, et notamment au sein des mouvements protestataires¹. Depuis les années 1970, tout un courant s'est intéressé aux mouvements de femmes, « soulignant à la fois leur apport à la lutte contre le patriarcat et les modalités spécifiques de leur militantisme » (Fillieule et Roux, 2009 : 13). Toutefois les travaux portant sur la manière dont le militantisme est structuré par les rapports

1. Les travaux de Margaret Maruani (sur les grèves de femmes) sont dans ce sens pionniers.

sociaux de sexe sont plutôt rares (*ibid.*). Comme l'affirment Patricia Roux et Olivier Fillieule, « les mouvements politiques sont souvent appréhendés comme s'ils étaient "neutres", c'est-à-dire indifférents aux rapports de pouvoir, qu'ils soient de genre, de classe, de race ou d'âge, alors même que ces rapports les structurent » (*ibid.* : 15). Dans le contexte libanais caractérisé par une forte répartition sexuée des rôles sociaux, les femmes n'accèdent que difficilement à la sphère politique : le Liban présente l'un des taux les plus faibles de la région en matière d'engagement politique des femmes. « Si celles-ci sont très présentes dans la société civile, dans les services sociaux, dans les entreprises et dans le secteur privé, leur présence dans l'arène politique est très réduite et elle est souvent due à des réseaux personnels ou familiaux » (Kingston, 2011 : 6). Lors des élections législatives de 2009, Fahima Charafeddine, sociologue à l'Université libanaise, notait comment au Liban, « plus d'un demi-siècle après avoir obtenu le droit de vote, les femmes n'occupent actuellement que 6 sièges sur 128 au Parlement. Et la plupart de ces députées ont hérité leur siège d'un époux ou d'un proche tué² ».

Dans la lignée d'autres partis, notamment le Parti communiste libanais (PCL) et le Parti syrien national social (PSNS), le Hezbollah – parti à référence islamique né dans les années 1980, avec pour priorité la lutte contre l'occupation israélienne au Liban (1982-2000) – a su donner aux femmes une place en son sein, en concevant des activités partisans féminines et un rôle pour elles au sein de l'organisation. Toutefois les femmes ne peuvent pas formellement adhérer au parti ni donc être considérées à proprement parler comme des « membres ». Tout en étant bien présentes et à l'*intérieur* de la structure partisane (avec des niveaux d'investissement variables et des responsabilités parfois importantes), elles y demeurent en droit *extérieures*. Cette situation n'est pas sans créer des mécontentements au sein de ce « cercle militant féminin »³.

2. *L'Orient-Le Jour*, 30 mai 2009.

3. Sur les différents cercles militants du Hezbollah, voir Calabrese (2016 : 132-144).

Ce cercle est composé de femmes qui se définissent individuellement comme « *multazima bil hezb*⁴ », que je traduis ici par « engagée au Hezbollah⁵ ». Ce statut se caractérise par des degrés d'investissement très variés au sein du parti : certaines y travaillent à temps plein (sections, organisations, associations, comités féminins) en percevant des salaires, d'autres sont volontaires dans des associations satellites du parti, d'autres encore sont de simples « engagées » sans responsabilités actives.

Comment se produit dans les pratiques, mais aussi dans les subjectivités, l'engagement de femmes au sein d'une institution marquée « par la prégnance d'un modèle militant viril » (Dermenjian et Loiseau, 2009 : 93), et dans une société libanaise structurée par une répartition sexuée très marquée des rôles sociaux ? Une fois dans le parti, comment négocient-elles l'équilibre entre, d'une part, « leur assignation à une identité de mères et le maintien de tâches domestiques » (*ibid.*) et, d'autre part, leur rôle de porte-parole de la vision d'une « société de la résistance », véhiculée par le parti ? En termes de rétribution symbolique, peut-on parler de spécificités des rôles et des statuts militants en fonction du genre ?

Il convient en premier de saisir les conditions d'entrée au parti et de s'intéresser à la « tenue et prise de rôle⁶ » (Lefebvre, 2010) de ces femmes au sein du Hezbollah. L'hypothèse principale de cet article est que la dimension du genre constitue un aspect décisif dans le « façonnage organisationnel » (Sawicki et Siméant, 2009) du parti, dans les pratiques quotidiennes et dans les rétributions du militantisme⁷.

J'analyserai ensuite les significations que ces femmes donnent à leur engagement, et comment celui-ci devient, comme l'avait déjà noté Lara Deeb (2003), une façon complémentaire de contribuer à la lutte armée du parti.

4. Le mot *'iltizâm* en arabe signifie « engagement », il a souvent une connotation religieuse. Sur la définition de ce type d'engagement et la façon de l'exprimer, voir Deeb (2003).

5. Le mot *hezb* qui en arabe signifie « parti » est utilisé par les militants comme diminutif du Hezbollah.

6. Par « rôle », il faut entendre « l'ensemble des comportements qui sont liés à la position qu'on occupe et qui permettent de faire exister cette position, de la consolider et, surtout, de la rendre sensible aux autres ». Voir Lagroye (1997 : 8).

7. Dans le sens de l'ensemble des avantages matériels et symboliques associés à l'investissement dans une organisation, voir Gaxie (1977).

Cet engagement, du moins tel que le conçoivent les dirigeants du parti, se caractérise par la participation à un projet idéologique global totalisant que Bernard Pudal a défini, à propos du Parti communiste français, par « toute une série de procédures par lesquelles se réalise une conversion de tout l'être, plus ou moins complètement accomplie » (Pudal, 2005 : 57) et qui pousse les individus à faire progressivement « totalement corps avec l'institution » (Pudal, 1994).

J'avance ici l'idée que, pour ces femmes, l'engagement dans le Hezbollah participe d'une « réalisation de soi » (Mahmood, 2009) et relève de l'émergence de nouvelles subjectivités féminines, comme l'a déjà montré Stéphanie Latte Abdallah dans les contextes jordanien et palestinien (Latte Abdallah, 2010).

Cet article s'appuie sur une enquête ethnographique (entretiens, observations participantes et conversations informelles) menée auprès de militantes du Hezbollah depuis 2005, dans la banlieue sud de Beyrouth, dans des quartiers où l'ancrage territorial et militant de ce parti est prégnant depuis le milieu des années 1980. Les militantes rencontrées sont âgées de 20 à 60 ans; elles sont issues de milieux populaires; la date de leur adhésion au parti se situe entre la fin des années 1980 et 2006⁸. La majorité de ces rencontres ont eu lieu à leur domicile.

D'un point de vue théorique et méthodologique, sont mobilisés ici les outils de la sociologie du militantisme et notamment le concept interactionniste de « carrière militante » qui permettra de saisir à la fois les scansions objectives du parcours militant et leur mise en sens subjective (Fillieule, 2001). Ce type d'analyse, très rarement utilisé pour étudier l'engagement dans des mouvements politico-religieux et encore plus rarement s'ils sont à référent islamique⁹, offre un double avantage : il permet d'échapper d'un côté à une appréhension de ces engagements comme étant « exceptionnels » et de l'autre à l'idée d'une assimilation mécanique entre l'adhésion au Hezbollah et l'ensemble des expériences politiques vécues par les chiites libanais.

8. L'agression israélienne de 33 jours, en juillet 2006, contre le Liban a été un moment propice d'adhésion au parti, surtout pour les plus jeunes.

9. Sauf exceptions, voir notamment Vannetzel (2016).

Comprendre comment ces engagements se produisent, c'est s'intéresser aux mécanismes du « façonnage organisationnel » au sein de partis politiques et notamment à la manière dont les individus une fois engagés « habitent ces institutions » (Fretel, 2011) en fonction des caractéristiques sociales et intellectuelles des militants et des « variations des conditions historiques » (Fillieule, 2005). Si sans doute les socialisations initiales sont importantes, l'engagement est ici compris en tant que « processus d'apprentissage », apprentissage qui se produit par les ajustements et désajustements entre les histoires individuelles, les organisations et les contextes (Fillieule, 2001).

Le Hezbollah libanais : implantation sociale et mobilisation

Né sous la forme d'une organisation armée agissant contre l'occupation israélienne du Liban à la suite de l'invasion de 1982, le Hezbollah est aujourd'hui l'un des principaux mouvements politiques du Liban. Parti des *mustad'afin* (les « sans pouvoir ») des régions de la Bekaa et du Sud-Liban, puis d'une classe urbaine négligée venue s'installer dans la banlieue sud de Beyrouth, il joue un rôle central dans la mobilisation des différentes classes sociales au sein d'une partie de la communauté chiite libanaise. Il a habilement réussi à s'affirmer comme le meilleur défenseur des droits de cette communauté, et comme le seul garant de sa sécurité, s'érigeant en défenseur de la frontière sud du pays et, depuis 2011, en « protecteur de la frontière » avec la Syrie face notamment aux menaces de différents groupes djihadistes d'opposition au régime de Bashar al-Assad à la suite des soulèvements anti-Assad en mars 2011.

Le Hezbollah a fait officiellement son entrée dans les institutions du pouvoir en participant aux élections législatives de 1992, les premières depuis 1972. À la fin de la guerre libanaise (1975-1990), alors que toutes les milices sont dissoutes (au moins officiellement), le Hezbollah est le seul parti libanais à poursuivre la lutte armée au nom du combat contre l'occupation israélienne. L'année 1998 voit sa participation aux élections municipales, et, en 2005, il entre au gouvernement, avec la nomination d'un ministre venant de ses rangs. Depuis juin 2011, il appartient pour la première fois à la majorité et non plus à l'opposition.

Les référentiels de l'action du Hezbollah comportent deux dimensions : la première s'inspire du projet de chiïsme politique de Ruhollah Khomeyni et repose sur la doctrine de la *wilâyat al-faqîh* (guidance du juriste-théologien)¹⁰. La seconde, politique, pragmatique et territoriale, renvoie à la lutte contre Israël en tant qu'occupant du territoire libanais. L'organe le plus important du parti est le conseil consultatif (*majlis al-shûra* ou simplement *shûra*) composé de sept membres, tous de sexe masculin. Ce Conseil a pour tâche de « définir les objectifs et la ligne politique, d'accompagner les plans généraux de l'action du parti et de prendre les décisions politiques » (Qassem, 2008b : 91).

Le statut de membre est réservé aux hommes. Les dirigeants du parti justifient cette exclusion partielle des femmes par deux arguments : leur formation n'inclut pas d'entraînement militaire – condition nécessaire pour être membre du parti (Calabrese, 2016) – et elles ne peuvent actuellement participer aux combats armés (Qassem, 2008a) : « maintenant, en l'état actuel des choses, vu le nombre suffisant d'hommes au combat, il n'est pas nécessaire de recruter les femmes »¹¹. Cela n'empêche pas qu'en cas de besoin, elles puissent participer au combat.

À ses débuts, le Hezbollah ne disposait d'aucune structure partisane pour les femmes. Elles étaient le plus souvent chargées d'organiser des événements, des commémorations ou de donner des cours de religion aux enfants et aux adolescents. Depuis 2000, les choses ont changé. Le parti met en place des comités féminins dont l'objectif est d'encadrer et de régler la participation féminine. Ils sont divisés en trois sections : culture, affaires sociales et relations publiques, et enfin communication¹². Avant 2004, les femmes n'étaient pas représentées dans les principales instances du parti, c'est-à-dire le conseil exécutif, le conseil (ou bureau) politique, le conseil

10. Doctrine élaborée par Khomeyni à la fin des années 1960 et qui, en l'absence de l'imam caché depuis l'an 941, « donne le droit au juriste-théologien de statuer en son nom, tant sur les questions religieuses et spirituelles que sur les affaires politiques. Cette doctrine fut intégrée à la Constitution iranienne de la République islamique d'Iran en 1979 » (Mervin, 2008 : 208).

11. Entretiens avec des responsables du parti, Beyrouth, 2008.

12. Entretien avec une responsable de ce comité, Beyrouth, 2008.

central et le conseil consultatif ¹³. Depuis la conférence annuelle du parti, en 2004, une recommandation a été approuvée par la direction du parti « afin de favoriser la participation des femmes dans l'action politique directe »¹⁴, en organisant leur présence dans les principaux conseils du parti. À la suite de cette décision, Rima Fakhri a été élue membre du bureau politique et Wafa'a Huteyt membre du conseil exécutif. Toutefois, cet investissement partiel des femmes dans la sphère politique ne s'accompagne pas (encore) de candidatures féminines lors des élections législatives.

L'entrée en militance : modes différentiels de socialisation

Pour celles qui se sont engagées à la fin des années 1990 et en général après l'an 2000 – lequel marque la fin de vingt-deux ans d'occupation israélienne au Liban et que le Hezbollah célèbre comme une victoire du parti¹⁵ –, une socialisation familiale proche des idées du Hezbollah apparaît comme un puissant facteur d'entrée en militance, notamment parmi les femmes ayant décidé de militer au cours de leur jeunesse et avant leur mariage. Certaines rappellent s'être engagées au Hezbollah « par héritage », car « toute leur famille était déjà au parti » : depuis leur jeunesse « elles voient des posters de Hasan Nasrallah¹⁶ partout à la maison », ou accompagnent « leurs mères aux commémorations et célébrations du parti ». D'autres, ou les mêmes, ont évoqué comment elles ont grandi dans une « ambiance Hezbollah » et ont participé depuis leur enfance aux activités ludiques et éducatives du parti.

13. Sur ces conseils, voir Hamzeh (2004).

14. Voir le quotidien *Al-Ra'i*, 13 avril 2010.

15. Plusieurs facteurs ont contribué au retrait d'Israël du Liban à l'aube du 25 mai 2000 : les opérations de la résistance libanaise, composée de différents partis où le Hezbollah occupe le rôle principal grâce à une conjoncture historique et régionale favorable, la faiblesse d'Israël démoralisé par la perte de près d'un millier d'hommes sur le territoire libanais et la pression des mouvements pacifistes israéliens sur leur gouvernement.

16. Secrétaire général du Hezbollah depuis 1992.

La figure d'« une mère forte » faisant face aux difficultés et à de lourdes responsabilités familiales et professionnelles, notamment quand le mari est engagé dans le combat armé et perd parfois la vie, apparaît comme une référence récurrente. Comme l'avaient déjà noté Dermenjian et Loiseau à propos du Parti communiste français, cela « semble constituer une première différence entre les hommes et les femmes, car ceux-ci se réfèrent plutôt au père » (Dermenjian et Loiseau, 2009 : 95).

Pour ces femmes, l'engagement s'inscrit dans une continuité familiale, le choix de rejoindre le parti est conçu et vécu comme une étape naturelle dans le processus de socialisation et dans la prise de conscience politique. Néanmoins, si les idées et les positions politiques des familles des militantes rencontrées ont joué un rôle important dans l'adhésion au parti, cette première socialisation « ne suppose aucune automaticité de l'héritage politique » (Muxel, 2010 : 58).

Bien que certaines se réfèrent avant tout à un héritage familial, plusieurs insistent sur leur propre choix dans l'entrée en militance au Hezbollah. Il y a là une constante, surtout parmi celles qui ont rejoint le Hezbollah au cours des premières années de sa fondation (1980-1990) – quand le parti était engagé dans le combat militaire contre l'occupation israélienne. On peut considérer qu'elles forment la première génération militante féminine au Hezbollah¹⁷ : « Je n'ai pas choisi ce parti car mes parents y étaient déjà, mais parce qu'il était proche de mes idées », « C'est quand j'ai connu ce parti, sa lutte contre l'occupation israélienne au Liban, que j'ai décidé de m'y engager ». La lutte menée par le Hezbollah contre l'occupation israélienne fait d'autant plus sens pour ces femmes qu'elles sont en majorité originaires du Sud-Liban et ont donc vécu l'occupation directement.

Si la famille d'origine n'est pas la source de la socialisation, ce rôle peut souvent être joué par la famille d'accueil, et notamment par le conjoint, après le mariage. Ce constat caractérise les femmes plus que les hommes, sauf à de très rares exceptions. Dans le cas d'un militantisme soutenu du

17. Le terme est ici entendu non pas comme une « communauté d'âge » mais plutôt comme une « communauté d'adhésion ». La génération militante ne se réduit pas à une classe d'âge, elle est à la fois l'appartenance à un contexte social et à des événements historiques. Voir Kriegel (1968).

conjoint, l'engagement de la femme est de fait nécessaire¹⁸ et cette situation influence parfois le niveau d'investissement militant de l'épouse dans le parti. Cet engagement peut bien évidemment débiter avant ou après le mariage. Pour Soha, femme au foyer de 33 ans, par exemple, le début de la militance au sein du Hezbollah a coïncidé avec son mariage, donc avec l'entrée dans la famille de son mari dont les membres étaient engagés au sein du Hezbollah, avec pour certains d'entre eux une position importante dans le parti. Pour Amina, 40 ans, le mariage avec un combattant du parti l'a « poussée » non seulement à s'engager au Hezbollah mais aussi à étudier dans une *hawza*¹⁹ qui en est proche et à devenir responsable de l'éducation religieuse auprès des scouts du parti.

D'autres mettent en évidence la rupture avec l'engagement politique de leur famille. Il en est ainsi pour certaines femmes de la première génération militante, issues de familles plutôt engagées dans des partis de gauche ou nationalistes, notamment le PCL, le Parti syrien social national et le Baath.

C'est le cas de Battoul, femme au foyer, âgée de 40 ans lors de notre première rencontre en 2007, pour laquelle l'entrée à l'Université libanaise a marqué la fin de la militance au sein du PCL – et l'abandon des idées politiques de sa famille, « dans laquelle ils étaient tous communistes ». L'éloignement géographique par rapport à la famille installée au Sud-Liban et appartenant à une classe populaire, lorsqu'elle a commencé à étudier à l'Université libanaise à Beyrouth, a facilité et renforcé cette rupture. Battoul raconte :

Quand j'étais adolescente, j'étais fascinée par les mouvements de gauche, par leurs slogans qui incitaient à la rébellion des ouvriers et des pauvres. [...] Mon père était responsable du Parti communiste libanais dans mon village et, moi aussi, je me considérais comme communiste, car j'avais grandi dans cette ambiance. En 1985, à 18 ans, je suis entrée à l'Université libanaise à Beyrouth pour étudier la sociologie, après avoir quitté seule mon village du Sud. L'ambiance dans

18. Un faible militantisme au sein du parti n'a pas d'effets sur la vie familiale et le choix de l'épouse ou de l'époux.

19. École religieuse pour la formation de clercs chiites. Sur cette question, voir Mervin (2003).

ma classe était très proche du Hezbollah, ce mouvement qui venait de naître. J'ai commencé par exemple à entendre mes amies parler de l'importance de la révolution iranienne et de ce que Khomeyni avait fait, car l'idéologie et la vision du chiïsme du Hezbollah venaient de l'Iran. J'ai alors commencé à rêver que, nous aussi, pourrions faire tomber Israël, comme le peuple iranien avait fait tomber le Shah, ami d'Israël et des États-Unis. [...] Après un voyage d'études en Iran en 1987, je me suis engagée au Hezbollah et, un an après, quand je suis rentrée dans mon village, au Sud, j'étais Battoul la communiste, désormais voilée. Je n'oublierai jamais les regards de mes anciens camarades, ils étaient tous étonnés (Battoul, 13 mars 2009, banlieue sud de Beyrouth).

L'entrée de Battoul à l'Université libanaise à Beyrouth et l'éloignement de sa famille qui vit dans le sud du pays marque la rupture avec le Parti communiste libanais et signe le déplacement vers le Hezbollah.

L'école et l'université peuvent être en continuité avec l'apprentissage acquis au sein des familles. Zayna, une militante âgée de 30 ans en 2009, employée, raconte :

Les idées politiques de ma famille sont très proches du Hezbollah et l'entrée au lycée, où l'ambiance était très proche du parti, m'a permis de connaître d'autres militants. C'est comme cela que j'ai décidé d'adhérer au Hezbollah (Zayna, 5 juin 2009, banlieue sud de Beyrouth).

L'influence du milieu scolaire est aussi fréquemment citée que celle de la famille comme facteur d'adhésion. Pourtant, cela n'empêche pas que l'entrée à l'université (plutôt qu'à l'école) mette en cause une tradition politique familiale ainsi que des modèles d'identification partisane antérieurs, marquant donc une rupture. Le rôle de l'université peut être amplifié par des événements historiques ou des conjonctures politiques particulières, par exemple l'agression israélienne contre le Liban, en juillet 2006, ou la participation militaire du Hezbollah dans la guerre en Syrie, depuis 2012, qui a mobilisé et mobilise encore plusieurs de ces jeunes filles et garçons, les incitant à rejoindre le parti.

Une éducation religieuse proche de la vision du Hezbollah constitue aussi un facteur important dans le choix d'y adhérer. Néanmoins, bien qu'elle puisse être en concordance avec le choix politique, elle n'est pas déterminante.

Dans le cas de Hajje Maryam, âgée de 50 ans en 2009 et travaillant dans une des associations du parti, l'adhésion au Hezbollah a représenté un continuum avec ses idées religieuses :

Disons que j'ai reçu, depuis mon enfance, une éducation religieuse; mon père étant cheikh dans un village du Sud. Qu'est-ce qui m'a poussée à m'engager au Hezbollah ? Peut-être ma formation religieuse et ma famille, bien sûr, car j'ai senti que le parti était plus proche de moi, plus que d'autres partis laïques, car il partageait des idées et une façon de vivre la religion qui étaient presque comme les miennes (Hajje Maryam, 18 octobre 2009, banlieue sud de Beyrouth).

Pourtant, le degré de religiosité n'explique pas systématiquement l'engagement au Hezbollah ; de nombreux croyants ou pratiquants préfèrent garder leur distance vis-à-vis du parti et notamment de sa version du chiisme.

Prises, tenues et négociations du « rôle » militant

Contrairement à une vision largement partagée supposant une homogénéité de la base militante du Hezbollah, il existe en réalité une grande diversité d'investissements militants au sein de ce parti, ainsi que des liens multiples produits par les négociations entre le modèle du « bon militant » diffusé par le parti et ses réappropriations pratiques.

Le Hezbollah dispose d'un appareil de formation militante parfaitement structuré, enrichi et sophistiqué surtout depuis l'année 2000, car « une fois l'ennemi chassé, la lutte armée n'était plus une priorité²⁰ ». La formation militante à proprement parler est anticipée, dans certains cas, par un ensemble de pratiques : la plus classique consiste à participer à des conférences et à des débats consacrés aux problèmes actuels ou à certains aspects de l'idéologie du parti (Abu Rida, 2012).

La formation militante au sein du Hezbollah se divise en une « mobilisation culturelle » et une « mobilisation militaire » qui comporte dix niveaux de formation²¹. Les femmes ne peuvent participer qu'aux sessions

20. Entretien avec un responsable du parti, Beyrouth, 2008.

21. Sur la formation militante au Hezbollah, voir Calabrese (2016 : 116-126).

culturelles organisées par l'« unité culturelle centrale » composée de différents clercs. Le programme est établi par la direction du parti.

La mobilisation culturelle a pour objectif de familiariser les aspirantes militantes à la dimension idéologique du parti. Les sessions sont censées porter sur la vision qu'il a de la société et sur son interprétation de l'islam chiite. Pour ce faire, les cours sont axés sur : le chiisme, la *wilâyat al-faqîh*, l'histoire, la philosophie, la politique, l'histoire des prophètes, des imams et de *Ahl al-bayt*²². Ils sont dispensés par des cheikhs, des oulémas, ou des militants ayant déjà acquis un certain niveau de formation. Chaque niveau est validé selon des critères précis et s'étale sur une durée déterminée. Il se clôt par un examen écrit portant sur les notions théoriques qui ont été inculquées.

On observe, au cours de ces sessions, une division sexuelle du travail militant, opérant sur la base de deux principes : la séparation entre femmes et hommes dans les cours – également de mise lors des commémorations, célébrations, festivals organisés par le parti –, raison pour laquelle on peut ici parler d'une sexualisation des espaces militants, et la différence de contenu des sessions militantes selon le genre.

Les sessions proposées aux femmes insistent particulièrement sur leur rôle au sein de la société d'« excellence morale » que le Hezbollah met en place, ici nommée « société de la résistance²³ ».

En 2008, Naim Qassem, vice-secrétaire du Hezbollah, consacre une partie d'un ouvrage (Qassem, 2008a) au rôle et aux tâches militantes des femmes dans le parti, autant d'éléments qu'on trouve aussi dans les manuels de formation militante pour les femmes :

Un certain nombre de sœurs et de mères ont participé au soutien indirect des combattants, que ce soit en les hébergeant, en les cachant, en leur offrant à boire et à manger, en leur transmettant des nouvelles utiles pour la Résistance, ou encore en menant d'autres actions visant à aider ou à protéger le travail des résistants. Il n'est pas juste de sous-évaluer la difficulté de ce type de participation, car il assure un environnement favorable au succès de la mission [...]. Cela se fait à travers la

22. Littéralement, « gens de la maison » désigne la famille et les descendants du prophète Muhammad.

23. Voir Calabrese (2016).

présence de nos sœurs, leur participation aux manifestations et leur présence aux conférences et aux funérailles des martyrs. [...]. Le Hezbollah a pu dépasser la séparation entre le rôle de l'homme et le rôle de la femme [...], il a sorti la femme du cercle fermé du travail à la maison pour l'introduire dans un cercle qui revêt une importance particulière dans la structure sociale de la Résistance (ibid. : 63-65).

Comme on peut le noter ici par les mots du vice-secrétaire du parti, la théorisation de la mission de la femme au sein de la « société de la résistance » s'inscrit en partie dans le prolongement des modes d'engagement féminin au Liban – mais aussi dans d'autres contextes –, qui voit les hommes aller combattre au front et les femmes cantonnées à des tâches de soutien, de solidarité et d'assistance médicale aux combattants²⁴. On pourrait donc parler de processus genrés à l'œuvre dans les logiques de répartition du travail militant entre des tâches « masculines » : le combat armé, comme on l'a vu, la surveillance de certains quartiers, la sphère parlementaire, et des tâches « féminines » : le soutien indirect aux combattants (offrir à boire et manger ; les héberger, transmettre des nouvelles utiles), l'éducation (surtout auprès des plus jeunes), la mobilisation des autres femmes, le travail lors des élections législatives et municipales, l'organisation des célébrations.

Comme l'explique Manal, une jeune militante inscrite à l'Université libanaise :

Pendant cette formation, en plus des thèmes très généraux sur les modalités de la prière et des ablutions, la lecture du Coran ou la vie des imams, il nous est expliqué par exemple l'importance de porter le voile comme le souhaite le parti, ainsi que l'abâya [long manteau noir]. Ce n'est pas seulement la question du port du voile, mais aussi sa signification et son importance que nous comprenons ici. Nous apprenons comment éduquer nos enfants selon notre engagement religieux et comment soutenir nos maris qui sont engagés dans le combat armé, car notre soutien est essentiel (Manal, 12 avril 2009, banlieue sud de Beyrouth).

24. Toutefois, durant les années de la guerre (1975-1990), certaines femmes, notamment dans les forces libanaises et au sein du PCL et du PSNS, ont participé au combat armé et, en s'appropriant ainsi la violence politique, ont transgressé les normes du genre au Liban (Rabanes, 2013).

La figure féminine militante que Manal met ici en évidence est celle de la « bonne mère » qui éduque ses enfants selon la vision du parti, qui supervise les devoirs; c'est aussi celle de l'épouse qui soutient son mari, surtout quand celui-ci participe au combat armé, engagement le plus noble au parti. Cette division du travail social s'inscrit aussi dans le prolongement des rapports de genre dans la société libanaise.

Les rapports hommes/femmes au sein du parti sont strictement codifiés s'il s'agit de la façon de s'habiller, de saluer, de se parler. La formation militante au Hezbollah dicte en effet des règles de comportement et exige une présentation de soi spécifique car selon plusieurs responsables « celui qui est membre du parti doit constituer un modèle idéal au sein de cette société²⁵ ». Battoul explique :

Une fois au parti on doit aussi respecter des règles vestimentaires et adopter des comportements qui soient licites selon les préceptes du Hezbollah. Les hommes par exemple ne portent pas de cravates, ne serrent pas la main d'une femme, ont souvent une barbe, mais bien rasée, et restent fidèles à une apparence discrète. Quant aux femmes, elles portent le voile, plus précisément elles s'habillent de noir et elles portent un long manteau qui couvre leur corps²⁶. Elles ne se maquillent pas. Elles ne mettent pas de vernis à ongles et n'utilisent pas de khôl. Les militants du parti ne sortent pas dans des cafés qui sont considérés comme illicites par le parti, cela veut dire qu'ils ne fréquentent pas les cafés qui vendent de l'alcool et où il y a de la musique (Battoul, 12 janvier 2011, Ghobeiri).

Battoul exprime ici l'effort de codification du rôle militant par le Hezbollah, qui renvoie à des normes pratiques et de présentation de soi : manière de s'habiller, comportement, fait d'éviter ce qui n'est pas *halâl* et ce qui est *harâm*, c'est-à-dire ce qui est permis ou interdit religieusement.

Mais l'allégeance au modèle proposé par le parti peut poser des difficultés, notamment pour des jeunes femmes ayant entre 18 et 25 ans. Certaines m'ont expliqué qu'elles ne se sentaient pas prêtes à faire entrer le parti dans

25. Entretiens, Beyrouth, mars 2009.

26. Sur ces pratiques vestimentaires, voir aussi Harb (2010 : 148).

toutes les dimensions de leur vie, car cela induit « des sacrifices [qu'elles ne veulent] pas faire maintenant et [qu'elles feront] peut-être plus tard ».

Malak, une étudiante âgée de 20 ans quand je l'ai rencontrée en 2010, relate qu'elle « ne veut pas pour l'instant s'engager totalement dans le parti » parce qu'elle « ne veut pas porter le voile pour l'instant » ni « fréquenter uniquement des cafés licites et ne plus écouter de musique ». Elle poursuit :

Un jour, je suis allée chez eux, dans leur bureau de mobilisation [celui du Hezbollah], et je leur ai demandé si je pouvais être mandûba [représentante] du parti dans mon université, car je faisais déjà des activités de propagande pour le parti, mais pas de façon officielle. En fait, ils ont refusé de me donner un rôle officiel, car je ne porte pas le voile et ils m'ont dit que le Hezbollah était un parti religieux et que Nasrallah tenait à ce que les filles soient voilées [...]. Je sais qu'il faut mettre le voile pour vraiment s'engager dans le parti. Porter le voile, c'est quelque chose qui me dérange maintenant, car j'ai seulement 20 ans, mais en même temps, je sais qu'il faut le faire, car c'est la volonté de Dieu. Mais moi, j'aime trop m'habiller et changer de tenue. Je n'ai pas envie de mettre un voile pour l'instant, mais quand je serai grande et que je me marierai, je le mettrai (Malak, 28 avril 2010, Hadath).

Le port du voile est une obligation pour une militante du Hezbollah ; ne pas le porter, on l'a vu dans le cas de Malak, signifie l'interdiction d'avoir des responsabilités actives dans le parti.

Plusieurs jeunes filles expriment leur mécontentement face à la décision du parti d'interdire aux femmes de participer aux combats armés, notamment dans la conjoncture actuelle de la guerre en Syrie. Certaines ont ainsi adressé des lettres au secrétaire général du parti, Hasan Nasrallah, pour lui faire part de leur volonté de partir au front. Une critique feutrée est également exprimée vis-à-vis de la décision du parti de ne pas autoriser de candidatures féminines lors des élections législatives, contrairement aux municipales où les femmes peuvent se présenter.

Les comportements déviants, dans certains cas, temporaires et liés surtout au jeune âge, tout comme les prises de parole sont difficiles à assumer au sein du parti.

En effet, il apparaît difficile, surtout pour les femmes issues des classes populaires et/ou qui n'appartiennent pas à des familles ayant des responsabilités

importantes dans le parti, de se distancier partiellement du modèle proposé par celui-ci quand elles vont y exercer une responsabilité. Les choses peuvent être plus aisées, les sanctions disciplinaires plus souples²⁷ si la femme dispose de certaines ressources sociales, comme être la fille d'un député ou d'un cadre important du parti, ou faire partie d'une famille aisée du parti²⁸. Cela signifie, comme l'écrivent Amin Allal et Nicolas Bué, qu'il ne faut pas « présupposer une définition stable de la norme partisane, au sens de règle dont la transgression engendrerait mécaniquement des sanctions formelles » (Allal et Bué, 2016 : 29), mais plutôt concevoir la règle comme « labile, fluctuante, variable selon les configurations et partiellement produite et négociée » (*ibid.*).

Rétributions et perception du militantisme

Pour ces femmes, bien accomplir leur rôle au parti et remplir les tâches qu'il leur confie participe des rétributions symboliques de leur engagement. Ces tâches militantes produisent fierté et bonheur, car l'appartenance au parti leur permet « d'agir comme elles désirent agir ou, mieux, d'être ce qu'elles veulent être » (Lagroye et Siméant, 2003 : 53). Grâce à leurs actions au sein du parti, ces femmes ont la conviction de « servir la cause du parti » : ne pouvant participer matériellement au combat armé, « c'est là une autre façon de le faire », comme l'avait déjà montré Lara Deeb (2003) dans son étude sur les femmes pieuses dans la banlieue sud de Beyrouth.

La crédibilité et la reconnaissance sociales de ces militantes passent aussi par la réussite de leurs enfants : les éduquer en fonction des principes du parti constitue pour elles un vecteur de réussite. Celle-ci se mesure aussi à l'aune des actions héroïques de leur mari ou de leurs frères, notamment dans le combat armé : être la mère ou la sœur d'un combattant tombé au combat apporte un statut très valorisé au sein de cette société partisane de mères ou sœurs de martyr. Il s'agit ici d'un « capital par procuration »

27. Amin Allal et Nicolas Bué dégagent trois niveaux pour étudier la discipline partisane. Le premier renvoie aux prédispositions des militants, un deuxième niveau « normatif » concerne les instances du parti, explicitement vouées à la discipline, et un troisième niveau « incident » se produit au cours de la vie partisane (Allal et Bué, 2016 : 30).

28. Grojean et Kaya (2012) font un constat identique s'agissant des combattants kurdes du Parti des travailleurs du Kurdistan (PKK).

défini par la position de l'époux, du fils ou du frère de ces femmes au sein du Hezbollah.

La femme assume au sein de cette organisation le rôle de porte-parole de la vision du parti et de la mémoire chiite auprès de ses enfants. C'est ainsi que la figure féminine de Sayyida Zaynab, sœur de l'imam Husayn, qui a résisté à l'oppression pendant la bataille de Karbala, « événement au cœur des doctrines chiites » (Mervin, 2016 : 152), se pose comme un « idéal à suivre ». En 680, l'imam Husayn, troisième imam pour les chiites, afin de défendre son droit à la succession du Prophète, avait répondu à l'appel des habitants de Kufa qui le voulaient à la tête d'une rébellion contre le calife omeyyade, Yazid. Aux portes de la ville, Husayn et ses compagnons sont arrêtés par les troupes omeyyades et, refusant de prêter allégeance au calife, sont repoussés par les troupes du calife dans la plaine désertique de Karbala. Après quelques jours de siège, une bonne partie des compagnons de l'imam trouvent la mort, Husayn lui-même est tué le dixième jour. Les survivants, parmi lesquels Zaynab et Ali, le fils d'Husayn qui deviendra le quatrième imam pour les chiites, sont emmenés en captivité à Damas à la cour du calife. Zaynab, une fois devant le calife, prononce un discours plein de courage face au pouvoir usurpé, dans lequel elle « fait preuve d'une bravoure et d'une dignité exemplaires » (Amir-Moezzi et Jambet, 2014 : 52). Pour les militantes du parti, Zaynab incarne l'image d'une femme restée forte dans l'épreuve : grâce à son courage, le message d'Husayn a pu être transmis aux générations suivantes. Comme le dit Sabrina Mervin : « Zaynab apparaît, avant tout, comme un personnage historique actif ; elle se lève, prend la parole en public, défend l'honneur de son frère et de sa famille ainsi que la conception chiite du pouvoir – et se conduit comme un homme » (Mervin, 2001 : 118).

La fidélité de Zaynab à son frère, sa défense d'Husayn et son courage sont au cœur du récit que développent ces femmes. De ce point de vue, le Hezbollah s'apparente à nombre de mouvements politiques qui visent à « fabriquer des modèles, des liens pour faire émerger un pouvoir féminin ou une manière individuelle, affirmée et choisie d'être soi » (Dakhli et Latte Abdallah, 2010 : 5).

Les femmes investies dans le parti et dans sa cause y voient un devoir, dans la droite ligne de la tradition chiite à laquelle elles appartiennent, et elles le vivent avec un réel bonheur.

Leur engagement confirme l'existence d'un investissement croissant des femmes et notamment l'émergence d'une action collective féminine dans l'espace libanais.

Ce militantisme est réglé par des rapports de genre qui non seulement influencent les positions, la division du travail et les pratiques militantes au sein du Hezbollah, mais aussi ses rétributions symboliques. Si, pour la plupart, l'engagement correspond à un « rôle nouveau » des femmes dans la société, ce rôle se construit à partir de stéréotypes traditionnels de genre, dans la continuité des règles en vigueur dans la société libanaise. Depuis 2011, et notamment depuis la participation militaire du Hezbollah en Syrie aux côtés des troupes du régime de Bashar al-Assad, on a pu assister à une redéfinition des enjeux et des pratiques militantes au sein de ce parti. Il est cependant important de noter que les parcours des femmes dans le parti, et des plus jeunes surtout, ont été infléchis par des désaccords importants vis-à-vis de l'interdiction qui leur est faite de rejoindre le front syrien.

Références bibliographiques

- ABU RIDA, Husayn**, 2012, *Al-tarbiyya al-hizbiyya al-'islâmiyya, hizbullâh namûdhajan* [L'éducation partisane islamique. L'exemple du Hezbollah], Beyrouth, Dâr al-Amîr.
- ALLAL, Amin et BUÉ, Nicolas (dir.)**, 2016, *(In)disciplines partisans. Comment les partis tiennent leurs militants*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad-Ali et JAMBET, Christophe**, 2014, *Qu'est-ce que le shi'isme?*, Paris, Cerf.
- CALABRESE, Erminia Chiara**, 2016, *Militer au Hezbollah. Ethnographie d'un engagement dans la banlieue sud de Beyrouth*, Paris et Beyrouth, Karthala / IFPO.
- DAKHILI, Leila et LATTE ABDALLAH, Stéphanie**, 2010, « Un autre regard sur les espaces de l'engagement : mouvements et figures féminines dans le Moyen-Orient contemporain », *Le Mouvement social*, vol. 231, n° 2, p. 3-7.
- DEEB, Lara**, 2003, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, thèse soutenue à la Emory University.
- DERMENJIAN, Geneviève et LOISEAU, Dominique**, 2009, « Itinéraires de femmes communistes », dans Olivier Fillieule *et al.*, *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 93-113.
- EL-BIZRI, Dalal**, 1995, *L'ombre et son double*, Beyrouth, Cermoc (IFPO).
- FILLIEULE, Olivier**, 2001, « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, p. 199-215.

-, 2005, « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions », dans *id.* (dir.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, p. 17- 48.

FILLIEULE, Olivier

et ROUX, Patricia, 2009, « Avant-propos », dans Olivier Fillieule et Patricia Roux, *Le sexe du militantisme*, Presses de Sciences Po, p. 11-22.

FRETEL, Julien, 2011,

« Habiter l'institution. Habitus, apprentissages et langages dans les institutions partisans », sans Jacques Lagroye et Michel Offerlé (dir.), *Sociologie des institutions*, Paris, Belin.

GAXIE, Daniel, 1977,

« Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, p. 123-154.

-, 2005, « Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective », *Revue suisse de science politique*, vol. 11, n° 1, p. 157-188.

GHORAYEB, Amal Saad, 2002, *Hizbullah, Politics and Religion*, Londres, Pluto Press.

GROJEAN, Olivier, 2013,

« Théorie et construction des rapports de genre dans la guérilla Kurde de Turquie », *Critique internationale*, n° 60, p. 21-35.

GROJEAN, Olivier et KAYA, Sümbül, 2012, « Ce que font les combattants lorsqu'ils ne combattent pas. Regards croisés sur les guérilleros du PKK et les commandos de l'armée turque », *Pôle Sud*, vol. 2, n° 37, p. 97-115.

HAMZEH, Ahmad Nizar, 2004, *In the Path of Hizbullah*, Syracuse, Syracuse University Press.

HARB, Mona, 2010, *Le Hezbollah à Beyrouth, 1985-2005 : de la banlieue à la ville*, Beyrouth et Paris, Karthala / IFPO.

HIRSCHMAN, Albert, 1983, *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard.

KINGSTON, Paul, 2011,

« Women and political parties in Lebanon: Reflections on the historical experience », dans International Alert, *Emerging Voices: Young Women in Lebanese Politics* : < <https://www.international-alert.org/sites/default/files/publications/092011LebanonGenderFINAL.pdf>>, p. 10-13.

KRIEDEL, Annie, 1968, *Les communistes français. Essai d'ethnographie politique*, Paris, Seuil.

LAGROYE, Jacques, 1994, « Être du métier », *Politix*, vol. 28, n° 4, p. 5-15.

-, 1997, « On ne subit pas son rôle. Entretien avec Jacques Lagroye », *Politix*, vol. 38, n° 2, p. 7-17.

LAGROYE, Jacques et OFFERLE, Michel (dir.), 2010, *Sociologie des institutions*, Paris, Belin.

LAGROYE Jacques et SIMÉANT, Johanna, 2003, « Gouvernement des humains et légitimation des institutions », dans Pierre Favre, Jack Hayward et Yves Schemeil (dir.), *Être gouverné. Études en l'honneur de Jean Leca*, Presses de Sciences Po, Paris, p. 53-71.

LATTE ABDALLAH, Stéphanie, 2010, « Engagements islamiques en Jordanie. La part du politique, la part féministe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 128 : <<http://journals.openedition.org/remmm/6908>>.

LECLERCQ, Catherine et PAGIS, Julie, 2011, « Les incidences biographiques de l'engagement. Socialisations militantes et mobilité sociale. Introduction », *Sociétés contemporaines*, n° 84, p. 5-23.

LEFEBVRE, Rémi, 2010,

« Se conformer à son rôle. Les ressorts de l'intériorisation institutionnelle », dans Jacques Lagroye et Michel Offerlé (dir.), *Sociologie des institutions*, Paris, Belin.

MAHMOOD, Saba, 2009,

Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique, Paris, La Découverte.

MARUANI, Margaret, 1979,

Les Syndicats à l'épreuve du féminisme, Paris, Syros.

MERVIN, Sabrina, 2001,

« Fâtima et Zaynab, deux Dames de l'islam chiite », dans *L'éternel féminin au regard de la cathédrale de Chartres*, actes du colloque européen, AACMEC, Chartres, (30 juin-1^{er} juillet 2001), p. 111-119.

–, 2003, « La Hawza à l'épreuve du siècle », dans Maher Al-Charif, M. et Salam al-Kawakibi (coord.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, 31 mai-1^{er} juin, Damas, Institut français du Proche-Orient, p. 69-84.

– (dir.), 2008, *Le Hezbollah. État des lieux*, Paris, Paris, Sindbad-Actes Sud - Institut français du Proche-Orient.

–, 2017, « En attendant l'Imam : autorité religieuse et pouvoir politique dans le chiisme duodécimain », dans Sabrina Mervin et Nabil Mouline (dir.), 2017. *Islams politiques : courants, doctrines et idéologies*, Paris, Cnrs Éditions, p. 131-159.

MUXEL, Anne, 2010,

Avoir 20 ans en politique : les enfants du désenchantement, Paris, Seuil.

NEVEU, Éric, 2005,

Sociologie des mouvements sociaux, Paris, La Découverte.

PUDAL, Bernard, 1994,

« Les identités totales : quelques remarques à propos du Front National », dans Jacques Chevalier, *L'identité politique*, Presses universitaires de France, p. 197-205.

–, 2005, « Les communistes », dans Jean-Jacques Becker et Gilles Candar, *Histoire des gauches en France*, Paris, La Découverte, p. 51-75.

QASSEM, Naïm, 2008a,

Mujtama' al-muqâwama, 'irâdat al-'istishhâd wa sinâ'at al-'intisâr [La société de la résistance, la volonté du martyr et la fabrication de la victoire], Beyrouth, Dâr al-ma'ârif al-hikmiyya.

–, 2008b, *Hezbollah : la voie, l'expérience, l'avenir*, Beyrouth, Al-Bouraq.

RABANES, Chloé, 2013,

De la Furie à la Vierge. Ruptures et renégociation des identités par le religieux chez les femmes combattantes des forces libanaises (1975-1990), communication présentée à la journée d'études « Les ruptures dans le champ du religieux », Beyrouth, IFPO.

SAWICKI, Frédéric

et SIMÉANT, Johanna, 2009,

« Décloisonner la sociologie de l'engagement militant. Note critique sur quelques tendances récentes des travaux français », *Sociologie du travail*, vol. 51, n° 1, p. 97-125.

VANNETZEL, Marie, 2016,

Les frères musulmans en Égypte. Enquête sur un secret public, Paris, Karthala.

Converties évangéliques au Liban

Evangelical converts in Lebanon

Fatiha Kaouès

Introduction

- 1 C'est un point presque banal tant il a été décrit. Pensée comme œuvre de civilisation en même temps qu'entreprise de christianisation la défense des droits des femmes est un argument récurrent qui a permis de justifier l'évangélisation chrétienne dans les pays des Suds¹. Après des décennies d'échec, l'évangélisme déploie désormais ses effets au Liban qui constitue même un espace privilégié à la fois de repli et de déploiement pour cette mouvance religieuse², dans tout le monde arabe³. De nos jours, les femmes demeurent majoritaires parmi les personnes converties au christianisme évangélique⁴, suscitant des interrogations sur les raisons de leur choix. Sur le plan formel, la conception évangélique des relations genrées donne à voir une construction archétypale de la famille traditionnelle soutenue par une stricte morale religieuse. En cela, elle ne se distingue guère des religions les plus répandues au Liban, islam et christianismes orientaux. À quoi tient l'attrait du christianisme évangélique pour les femmes libanaises ? Cet article met en évidence les enjeux de ce développement au Liban et ce qu'il révèle deux dimensions des transformations à l'œuvre dans l'ordre des rapports de genre, en soumettant à une analyse critique : l'argument féministe qui sous-tendait les conversions et l'idée d'une nouvelle économie morale qui affecte le modèle familial traditionnel.

L'argument féministe

- 2 Dès leur arrivée dans le monde arabe, au XIX^e siècle, les missionnaires ont centré leurs efforts missionnaires sur les femmes : parce qu'elles sont le pilier de la famille, on espère qu'une fois convertie, elle sera en position privilégiée pour convaincre à son tour ses proches (Kaouès, 2015). Aujourd'hui encore, cette surreprésentation féminine est à l'œuvre dans les églises où nous avons conduit nos recherches⁵.

- 3 Le protestantisme évangélique, comme tous les protestantismes, revendique un retour aux Écritures libéré de tout formalisme, au bénéfice d'une théologie dépouillée axée sur la seule Bible. Informés par la Bible et elle seule (*sola scriptura*), les croyants sont ainsi considérés comme égaux devant Dieu avec qui ils sont en lien direct, dans une perspective fondamentalement individuelle. Cette égalité radicale des individus face à Dieu, à tout le moins formelle, intègre-t-elle un égal traitement entre les hommes et les femmes ? En tout état de cause, dans le monde arabe, les missionnaires évangéliques mettent souvent l'accent, dans leur argumentaire de prédication, sur les inégalités de genre qui affectent les femmes et qu'ils mettent sur le compte de l'islam.
- 4 La chose semble *a priori* étonnante au regard des études académiques sur la question. En effet, les recherches sur les femmes et la religion évangélique tendent à analyser leur objet à travers le prisme de la domination (Gasquet, 2010 : 431, citée dans Malogne-Fer et Fer, 2015 : 10). En la matière, les lectures péjoratives s'imposent bien souvent. Pourtant, David Stoll, cité par Véronique Boyer affirme qu'en soutenant l'égalité de tous devant Dieu et en mettant l'accent sur la responsabilité individuelle, le pentecôtisme semble favoriser l'émergence de « nouvelles communautés morales », confinant à un « nouvel égalitarisme » qui conduirait à terme à la redéfinition des rôles de la femme et de l'homme dans le foyer (Malogne-Fer et Fer, 2015 : 11). L'analyse de Salvatore Cucchiari est plus nuancée et renvoie à des modifications apparemment mineures dans les relations sociales, mais dont les conséquences dans la vie des femmes peuvent être d'une portée considérable. Dans un contexte culturellement proche du monde arabe, celui de la Sicile des années 1980, Cucchiari soutient l'idée que le pentecôtisme génère un type de patriarcat paradoxal. Ce modèle genré alternatif constitue un défi pour les structures traditionnelles de sociétés dominées par le masculin, où les notions culturelles d'honneur et de honte prévalent (Cucchiari, 1990 : 693).
- 5 Au sein du monde arabe, la place particulière qu'occupe le Liban pour les évangéliques tient moins au nombre, plutôt modeste, de protestants qui y résident (environ 70 000) qu'à sa situation particulière : le Liban constitue un espace privilégié de repli pour les évangéliques désireux de se déployer dans la région, parce qu'il accorde une liberté religieuse supérieure à ses voisins. Dans nos entretiens conduits à Beyrouth, nous nous sommes attachés à clarifier la part de la question du genre dans la démarche de conversion. En l'espèce, l'argument féministe est fréquemment mis en avant.

L'islam comme repoussoir ?

- 6 Le Liban est un pays multiconfessionnel, mais l'islam est souvent au cœur des élaborations théoriques des évangéliques du pays⁶. Ces dernières rencontrent un certain écho auprès de femmes qui se posent également des questions théologiques sur leur confession d'origine. Leïla, une jeune femme anciennement chiite de 35 ans s'est convertie en 2008. Elle s'est souvent interrogée à propos du statut des femmes dans les sociétés musulmanes. Elle a beaucoup de mal à supporter la différence de traitement entre hommes et femmes.

Je me disais : pourquoi les femmes doivent-elles porter le voile ? Pourquoi les hommes musulmans font autant attention à la tenue des femmes alors qu'eux-mêmes ne s'encombrent pas des impératifs de pudeur vestimentaire qui leur sont aussi imposés ?

- 7 Elle évoque avec humeur ces hommes qui se promènent en short et torse nu sans problème alors qu'ils savent bien que c'est interdit par le Coran !
- 8 Au Liban comme dans l'ensemble du monde arabe, il est vrai, le statut personnel musulman – inféré par la *shari'a* – participe d'un « modèle islamique » qui propose une interprétation des normes religieuses défavorable aux femmes. C'est pourquoi Abderrahim Lamchichi (2002) lie étroitement le thème de l'émancipation de la femme à la question de la modernité démocratique. Il rappelle toutefois que dans nombre de pays arabes et/ou musulmans, les femmes ont accédé à l'éducation, au monde du travail, et parfois à de hautes responsabilités publiques ; ces évolutions sociologiques entrent en contradiction avec la situation juridique et sociale des femmes qui sont soumises à des coutumes patriarcales ancestrales et à une lecture discriminatoire des prescriptions coraniques⁷. Des changements sont perceptibles, notamment au Liban où les droits des femmes ont connu d'importantes avancées ces dernières années⁸. Malgré tout, la persistance de représentations négatives relatives aux femmes et composant une certaine *Weltanschauung* témoigne des obstacles demeurant pour dépasser un ordre moral et social conservateur qui voudrait interdire la définition des rôles sexués en dehors du registre religieux.
- 9 L'« argument » féministe est pourtant contesté par certaines converties. Le parcours de Nada, une Libanaise originaire de Tripoli en offre une bonne illustration. Devenue chrétienne en 2012, après avoir rencontré un missionnaire protestant dans le cadre de son travail, elle admet que les relations de genre sont globalement défavorables aux femmes. Mais elle l'explique par la permanence de structures patriarcales qui informent les comportements dans l'aire méditerranéenne, au-delà des seules sociétés musulmanes⁹. Cette jeune femme de 28 ans, anciennement sunnite, est illustratrice et traductrice. Approchée par les services d'Horizon International, une entreprise évangélique dirigée par le missionnaire américano-libanais Georges Houssney qui lui proposait une collaboration (Kaouès, 2017), elle s'est trouvée rapidement en opposition avec lui. Dans ses traductions de brochures d'enseignement théologique du christianisme évangélique destinées aux musulmans, elle refuse de défendre une conception de l'islam réduite à une idéologie mortifère et antiféministe. Confrontée à un conflit de loyauté entre son groupe religieux d'origine et celui d'adoption, Nada a refusé de se plier aux exigences de son employeur.
- Me convertir a été la meilleure chose dans ma vie. Je suis née de nouveau. C'est fort quand même ! Mais ça ne veut pas dire que je rejette tout le reste, mon ancienne vie il en reste encore quelque chose. Je ne peux pas abandonner une partie de moi. Ma conversion n'a pas été facile, ça a été comme un travail de deuil.
- 10 Le mot est d'une grande force. Nada n'admet pas de renier sa culture islamique familiale et considère que certains missionnaires se trompent en érigeant une séparation radicale entre l'islam et le christianisme. Il semble que l'islam dominant ait profondément modelé une esthétique, une *hexis* et une manière de voir le monde spécifiques (Zeghidour, 1989). Cette ancienne musulmane devenue chrétienne évangélique estime qu'elle ne peut se défaire d'une partie de son héritage islamique et s'insurge de l'usage, à ses yeux instrumental, de l'actualité tragique au Moyen-Orient.
- 11 Ce regard critique est également porté par des converties dont les familles sont maronites ou orthodoxes. Elles convoquent aussi volontiers l'argument du genre et le statut des femmes pour justifier, [au moins] en partie, leur conversion.

- 12 Lorsque nous entrons au domicile de Zeina, une Libanaise d'une cinquantaine d'années, anciennement maronite, nous trouvons à l'entrée, une grande Bible, ouverte sur son présentoir. Elle explique qu'étant jeune, il lui était interdit de toucher la Bible, sa manipulation étant, selon le prêtre, réservée aux êtres purs, aux hommes de religion. Elle a conservé le souvenir douloureux de ce moment où elle s'est sentie méprisée, considérée comme une *paria* alors qu'elle souhaitait simplement lire la Bible.

Pour beaucoup de maronites, la femme est impure, elle n'est pas digne de toucher la sainte Bible. Chez beaucoup de chrétiens ici, la religion, c'est juste une façon de s'imposer dans leur famille et dans l'Église, contre les femmes. Pour les évangéliques, la femme a non seulement le droit de lire et de commenter la Bible, mais elle est encouragée à le faire, en famille, à l'église, partout ! D'ailleurs, je vais peu à l'église on peut se recueillir et louer Dieu partout.

- 13 Zeina et ses proches connaissent bien l'histoire d'un des premiers arabes convertis au protestantisme, Assad Shidiaq, qui le paya de sa vie, et dont ils ont retenu le symbole (Makdisi, 2008) : l'intolérance maronite vis-à-vis des protestants convertis. Si Zeina fréquente peu l'église, elle s'implique toutefois au sein de sa nouvelle communauté religieuse ; ainsi, elle a présenté une émission dans une chaîne de télévision « télévangéliste », Nour TV (TV Lumière) qui s'intitulait « Les Miracles de Jésus ». Elle y proposait ses lectures commentées de la Bible. Zeina se considère parfaitement légitime en qualité de prédicatrice, en vertu de qualités qu'elle pense transmises par le Seigneur :

Jésus réfléchit à travers moi, c'est la voix du Seigneur qui me dicte mes paroles ; en fin de compte, je vis en communion avec Christ.

- 14 À ses yeux, la convertie se fait le réceptacle de la volonté divine. Elle délivre le témoignage de sa rencontre avec Dieu qu'elle s'efforce de transmettre, telle une bénédiction. Même si, en milieu évangélique moyen-oriental, les femmes ne sont pas encore admises au pastorat, elles peuvent revendiquer un savoir théologique et normatif dont elles ne pouvaient se prévaloir au sein de leur groupe religieux de naissance ; c'est là un pouvoir symbolique de grande portée.

- 15 Cette expérience peut être rapprochée de celle de Leïla qui a tenté en vain de donner sens aux textes religieux musulmans, avant de se tourner vers le protestantisme évangélique, du fait de cette absence d'écoute et de réponses. Avant sa conversion, elle s'était rendue dans un grand centre religieux pour poser des questions à un cheikh réputé « savant ». Mais ce dernier s'est offusqué du simple fait qu'elle pose une question et l'a vertement priée de ne plus l'importuner :

Il m'a dit : « Le Coran est écrit dans une langue pure. Si tu poses des questions, c'est comme si tu le remettais en cause, la parole de Dieu. C'est un blasphème ! »

- 16 De cette rencontre, la jeune femme est ressortie amère et rongée par le doute. Elle évoque sa crainte à l'idée de verser dans l'hérésie (*hartaqa*). Pour Leïla, la conversion a consisté à mettre des mots sur ses questionnements mais aussi, comme Zeina, à s'appropriier les textes sacrés. Dans le monde évangélique arabe, l'absence d'une structure institutionnelle forte qui serait centrée autour de personnalités charismatiques (comme cela est le cas pour les sunnites, chiites ou maronites au Liban) permet l'appropriation libre des Écritures. La centralité de la Bible dans le protestantisme évangélique justifie pleinement cet exercice. Pour Leïla comme Zeina, la rupture trouve son origine dans une histoire difficile, une enfance ou une adolescence où l'on s'est sentie dépossédée de soi. L'identité religieuse ainsi reconstituée englobe toutes les autres sphères de l'existence de la convertie. L'investissement dans l'Église peut être le préalable à une vocation pastorale,

laquelle se voit cependant souvent empêchée, mettant en question le statut des femmes dans cette même Église.

Un rôle ambigu

- 17 La place des femmes est reconnue au sein des paroisses, mais elles sont exclues du pastorat. Une seule femme exerce cette fonction au Liban : Roula Sleiman est rémunérée en tant que pasteur, bien que non ordonnée. Lorsque nous la rencontrons en juin 2012, à Tripoli, elle affirme que le Conseil protestant libanais soutient son ordination et met en avant des obstacles à caractère culturel. L'ordination des femmes est en effet l'un des éléments qui divise les protestants libanais, les évangéliques, en particulier les baptistes étant généralement hostiles au pastorat féminin.
- 18 Un autre aspect qui nous semble expliquer le faible nombre de femmes candidates au pastorat tient à l'attitude des femmes elles-mêmes. En effet, lors de sa venue à Tripoli, Roula Sleiman explique avoir mis de nombreuses années à présenter sa candidature de pasteur principal dans son église, alors même qu'elle disposait de toutes les compétences requises, craignant d'apparaître comme « ambitieuse »¹⁰. Comme l'observe Béatrice de Gasquet dans le monde juif, lorsqu'il est question de la possibilité pour les femmes d'occuper des fonctions dirigeantes au sein d'un lieu de culte, les (auto)critiques peuvent émaner des femmes elles-mêmes, cédant à une forme de « double standard » (Gasquet, 2012 : 104 ; Kaouès, 2013 : 176). Certaines assimilent ainsi la promotion des femmes dans l'Église à une ambition démesurée, ce qu'elles n'expriment pas, ou beaucoup moins, s'agissant des hommes. Ces critiques participent de pensées limitantes qui peuvent restreindre quelque peu le champ d'action autorisé des femmes au sein de l'institution religieuse. Leur volonté de bousculer la hiérarchie ecclésiale implique une remise en cause radicale des rapports de genre au sein de l'Église et suscite parfois des réactions virulentes des hommes. Pour le responsable de la communauté protestante libanaise, Salim Sahyouni, lui-même favorable au pastorat des femmes, cette difficile promotion s'explique par le « retard » du pays et de la région en matière de droits des femmes, par rapport aux pays occidentaux notamment.
- Les gens ne sont pas forcément prêts à accepter des femmes pasteures au niveau des congrégations. Sur ce plan, les mentalités doivent encore évoluer.
- 19 Cette explication est assez commune (Löwy, 2006). Elle offre aux pasteurs masculins la possibilité de se déresponsabiliser et de justifier leur propre inertie en invoquant les mentalités, légitimant la nécessité du report *sine die* d'un traitement égal entre les genres¹¹. Salim Sahyouni soutient toutefois que les femmes ont toute leur place au sein de l'Église. Lors de nos observations, nous remarquons qu'elles ont en charge les festivités, les repas, les activités culturelles destinées aux jeunes et aux enfants ou la décoration ; en cela, comme le souligne justement Sandra Fancello leur activité paroissiale se situe dans le prolongement des activités domestiques valorisées au sein du foyer (Fancello, 2005, citée dans Malogne-Fer et Fer, 2015 : 17), En d'autres termes, les femmes disposent bien de responsabilités étendues au sein de l'Église, mais, comme le remarque David Martin, celles-ci s'exercent dans les strictes limites de cet espace domestique (Kaouès, 2013 : 171). Cependant, leurs attributions vont au-delà. En effet, elles sont sollicitées dans les instances décisionnaires et disciplinaires en charge de la résolution des conflits. Ainsi, Zeina est membre du bureau de l'Église. À ce titre, elle participe aux votes et aux décisions courantes de sa congrégation. Avec une autre fidèle, elle s'occupe en outre d'un

« ministère » conjugal, chargé de soutenir les couples en crise. Elle défend l'utilité sociale de son rôle :

L'écoute c'est très important. Avec Nayla, on reçoit les gens qui ont des problèmes, surtout les couples, pour éviter le divorce. D'abord, on les écoute chacun séparément, ensuite ensemble. Et on essaie de trouver des solutions, comme un conseiller conjugal [elle rit], mais pas seulement, parce qu'on se fonde sur les Écritures pour aider les gens.

- 20 Alors que les hommes mettent l'accent sur les questions doctrinales, les femmes s'illustrent dans le champ relationnel. Elles investissent ainsi plus aisément la dimension affective inhérente à la religiosité évangélique¹². Dans d'autres contextes géographiques, les études sur les Églises évangéliques dans une perspective de genre, comme celle de Damien Mottier (2012, cité dans Malogne-Fer et Fer, 2015 : 31), révèlent une croyance en une spécificité féminine en matière de sensibilité et d'affectivité, par opposition à la figure d'un leader masculin censément plus maître de ses émotions et de son corps. Il s'agit toutefois d'un jugement ambigu dans la mesure où cette puissance sensible peut aussi bien être positive – car inspirée par Dieu – que négative – mobilisant des esprits maléfiques. En dépit de la multiplicité des rôles que les femmes peuvent investir au sein de l'Église, il n'est pas possible d'occulter en totalité la force des déterminations sociales qui obèrent la pleine égalité des hommes et des femmes. Cette persistance d'un « plafond de verre » explique le fait que, tout en rejoignant Cucchiari et Martin, sur l'idée d'une remise en cause paradoxale des inégalités de genre, John Burdick (1998), qui a étudié le cas des femmes pentecôtistes brésiliennes, invite à un jugement plus mesuré.

Une nouvelle économie morale : la famille repensée

- 21 Ainsi l'argument féministe doit être fortement nuancé pour expliquer la conversion des femmes au protestantisme évangélisme. Une question se pose dès lors : pourquoi ces femmes n'ont-elles pas choisi de se définir en dehors de tout système religieux ? En vérité, la religion, en tant que système symbolique pourvoyeur de sens continue largement à informer les attitudes et comportements dans le monde arabe¹³. Si elles ne remettent pas en cause l'existence d'une entité divine qui présiderait aux destinées des individus, les converties que nous interrogeons s'opposent cependant à leur religion de naissance ; en particulier, elles soulignent fréquemment les contradictions qui prévalent selon elles entre les valeurs prônées par la religion dominante (comme la justice, la solidarité, la fraternité) et le degré de violence interpersonnelle ainsi que le délitement du lien social qui affectent la société. Nada a connu le harcèlement sexuel, imposé par un professeur au sein d'une école religieuse qu'elle a fréquentée durant toute son enfance :

Tu entends parler religion du matin au soir, on t'interdit de te maquiller, on te dit de ne pas avoir de relations avec le sexe opposé avant le mariage. Et à côté de ça, ton prof te harcèle et te fait des remarques déplacées. Le pire, c'est que quand j'en ai parlé à ma mère, elle m'a giflée. Pour elle, soit j'avais aguiché le prof, soit j'exagérais pour me rendre intéressante. Cette hypocrisie m'a écoeuvée.

- 22 Dans les propos des missionnaires évangéliques, ces excès ou contradictions entre les valeurs prônées et le vécu concret des individus sont systématiquement mis en avant pour convaincre les converties potentielles ; souvent, le discours évangélique se déploie sur le mode de la dérision, voire de la moquerie et du ridicule. L'attachement de l'orthodoxie musulmane à la polygamie (que la plupart des musulmans ne pratiquent pas), sans parler de la tension du marché matrimonial sur fond de crise économique,

donne prise à ces sarcasmes. « Il [le musulman] n'arrive pas à se trouver une femme, mais il en voudrait quatre », moque un missionnaire que nous entendons à Beyrouth, qui oublie que cette crise touche aussi les chrétiens (Kaouès, 2017).

- 23 De façon générale, si la religion ne peut être rendue seule comptable des inégalités de genre consacrées par le droit, en tant qu'elle informe les comportements, elle est génératrice de représentations qui dessinent une morale collective et une configuration des rapports entre les genres tendant à favoriser le masculin. Ce constat s'impose s'il s'agit de la famille. À première vue, le modèle parental promu par l'évangélisme ne diffère guère des normes dominantes, valorisant la famille, au fondement de la société chrétienne. Si au Liban, l'Église promeut la famille hétérosexuelle et féconde comme un modèle indépassable, une forme de tolérance est pourtant à l'œuvre. Dans son étude sur l'Église universelle du royaume de Dieu, Armand Aupiais-L'Homme (2015) évoque le cas de femmes qui privilégient leur relation avec le divin et renoncent à la vie matrimoniale. Nous avons rencontré des jeunes femmes converties dans le même état d'esprit au Liban. Dans une société qui accorde au mariage une importance nodale, le choix assumé du célibat s'expérimente comme une forme achevée de liberté individuelle. Ainsi, lorsque nous interrogeons Leïla sur son célibat et son éventuel désir de mariage, la jeune femme a un cri du cœur :

Dieu merci, je suis célibataire ! Je n'ai vraiment pas envie de m'encombrer d'un homme !

- 24 Pour elle, la famille n'est pas seulement synonyme de chaleur et de réconfort. Née au Liban d'un père syrien et d'une mère libanaise, cette jeune femme au caractère très affirmé n'a jamais quitté le territoire libanais et vit avec ses parents dans la banlieue chiite de Beyrouth. De milieu modeste, elle a dû se résigner à effectuer un travail « alimentaire » car elle a la charge matérielle de ses parents dans un pays où un nombre important de personnes ne dispose d'aucune prestation de retraite ¹⁴. De fait, elle doit mettre ses rêves de côté pour occuper des fonctions insatisfaisantes. D'ordinaire au Liban, comme dans le monde arabe à divers degrés, la prise en charge financière des parents vieillissants et économiquement démunis revient aux membres masculins du foyer. Mais les deux frères de Leïla sont eux-mêmes confrontés à de grandes difficultés personnelles. Elle doit assumer cette fonction elle-même. Une telle responsabilité, vécue comme un fardeau, lui pèse d'autant plus que cela la prive de la possibilité d'exercer le métier rêvé de dessinatrice, moins stable mais en phase avec ses goûts et talents. Elle évoque un huis clos étouffant avec ses parents, en particulier son père dont le caractère autoritaire l'irrite considérablement. Il faut noter que si Leïla est très critique envers ses parents, elle ne songe guère à se dérober à ses responsabilités. Toutefois, sous l'influence des missionnaires évangéliques qui l'ont encadrée, elle a cessé de soutenir financièrement un cousin au chômage qu'elle hébergeait, préférant le conseiller dans sa recherche d'emploi.
- 25 Le Liban, comme du reste le monde arabe, est en proie à d'importantes difficultés sociales : dans ce contexte, l'obligation de solidarité familiale pèse aussi sur les femmes, désormais tenues de subvenir aux besoins de leur famille, n'y pas pourvoir est source de culpabilité¹⁵. Une telle situation s'apparente à une double peine, puisque les femmes doivent supporter à la fois le poids financier qu'impose la solidarité familiale tout en subissant un contrôle social serré, attaché à leur genre. Dit autrement, Elles accèdent au monde du travail sans pour autant en tirer avantage en termes d'autonomie morale et économique.

- 26 La dimension individualiste marquée que soutient la doxa évangélique a pour effet d'abaisser le seuil de la culpabilité en justifiant une charité revisitée qui rétrécit le champ de ses bénéficiaires aux très proches parents. À rebours d'une certaine théologie de la continence (qui marque toujours profondément l'islam et les christianismes orientaux) valorisant l'humilité, la modicité des moyens de subsistance et la communauté, l'évangélisme favorise le consumérisme, la prospérité et l'individualisme¹⁶.
- 27 Dans la doxa évangélique, une révision des priorités se fait jour : on place désormais en tête de ses préoccupations ses très proches et soi-même. Cela conduit à stigmatiser les demandes de soutien d'autres parents, plus éloignés. À son tour, Nada a renoncé à soutenir une tante et un beau-frère qu'elle aidait financièrement depuis deux ans. Ainsi que l'observe Élisabeth Dorier-Apprill (2005 : 135) :
- La valorisation éthique du lien conjugal et du lien parents/enfants peut conduire, en condamnant comme « parasitisme » les « excès » des demandes d'aide dans le cadre lignager, à construire – sur des bases évangéliques – un nouveau paradigme d'une solidarité « bien ordonnée », à la fois plus restreinte (compatible avec les besoins et même l'enrichissement de la famille nucléaire) et occasionnellement élargie (hors du lignage, en direction des « frères et sœurs en Christ »).
- 28 Ambitieuses et désireuses de s'accomplir, ces jeunes femmes sont confrontées à un univers religieux (musulman ou chrétien « oriental ») qui déconsidère l'accomplissement personnel assimilé à l'individualisme et à un matérialisme amoral¹⁷. En milieu chrétien arabe comme musulman, cet aspect serait particulièrement prégnant¹⁸. Au contraire, les évangéliques valorisent l'abondance matérielle qu'ils tiennent pour un indice fort que Dieu est présent et agit dans la vie d'un individu¹⁹.
- 29 L'Église contribue à la diffusion de modèles qui bousculent quelque peu les valeurs hégémoniques de la société majoritaire, laquelle assure la primauté de la communauté élargie au détriment de l'individu. Mais il n'est pas seulement question de changements opérés au plan symbolique. Nada a pu compter, pour accomplir ses projets personnels, sur un appui important de ses amis évangéliques et de leur réseau transnational. Ainsi, elle a bénéficié d'une formation gratuite auprès d'une organisation évangélique américaine, Stonecroft, dirigée par une missionnaire canadienne, Helen Duff Baugh. Cette organisation établie dans le Kansas, aux États-Unis, se spécialise dans l'accompagnement des femmes du monde arabe qui réalisent des projets divers tels que des micro-entreprises, ou qui se réorientent professionnellement. Les femmes ont la possibilité de se former en anglais, en informatique et dans divers domaines. Appelée « *Sitt el habayeb* » (les bien-aimées), le programme d'intégration sociale dédié aux femmes du monde arabe ambitionne de les convertir. Les responsables du projet considèrent que la dépendance économique des femmes vis-à-vis d'un père ou d'un mari musulman est un frein à leur conversion, ou à leur maintien dans le protestantisme évangélique. Par crainte ou par impossibilité de s'en éloigner, une femme musulmane ou maronite pourrait résister à la conversion.
- 30 Ces transformations dans l'ordre de l'économie familiale sont soutenues par la conception d'une relation personnelle avec Dieu, sans médiatisation du groupe, laquelle souligne l'idée d'autonomie individuelle et insiste sur la primauté de l'individu sur la communauté ; l'individualisme est aussi caractéristique de la modernité religieuse. Ainsi, l'intégration au sein de l'Église évangélique permet de disposer d'un espace autonome, libéré du joug familial. Comme l'observe Sandra Fancello, il s'agit là, toute relative, d'« une "liberté" individuelle qui est rendue pensable par les prêches qui prônent la

désobéissance vis-à-vis des traditions sans pour autant que cela ne se traduise nécessairement par une liberté d'action effective des individus » (Fancello, 2005 : 82, cité dans Malogne-Fer et Fer, 2015 : 17).

- 31 Ces transformations sont aussi rendues possibles par l'importance accordée à la notion de certitude en contexte évangélique qui constitue un motif de réassurance, pour les femmes notamment.

La force de la certitude

- 32 Quand l'avenir demeure incertain, le sentiment d'être « sauvé » sans l'ombre d'un doute joue à plein. L'incertitude existentielle est le lot commun de nombreux Libanais, et tout particulièrement les femmes, encore plus vulnérables face à la précarité. Si l'islam ne confère apparemment pas de certitude à propos du salut, le protestantisme évangélique insiste au contraire sur ce point. Être *born again*, c'est être sauvé. C'est là un argument de réassurance que certaines converties accueillent favorablement. Leïla, comme d'autres, insiste sur le fait que l'islam n'apporte nulle assurance de salut. Contrairement à l'idée répandue selon laquelle l'islam serait la religion du « *mektoub* », où tout serait écrit de toute éternité, inclinant au fatalisme, cette convertie le tient pour un ensemble de commandements impérieux, dont le respect scrupuleux n'entraînerait aucune promesse de cet ordre. L'idée de jugement dernier contient une indétermination douloureuse, puisqu'il s'agit de mettre en balance les bonnes et mauvaises actions d'un individu avant que soit décidé son sort. Par contraste, Leïla oppose la certitude du salut, offerte par le Christ sauveur, ajoutée au sentiment de liberté de l'homme qui se sait sauvé de toute éternité, et n'est plus maintenu dans la crainte d'une possible perte sans retour. Cette certitude se double d'une inscription temporelle nouvelle : poser son fardeau, c'est tirer un trait sur son passé, réduire l'imprévisible, ne plus être esclave de ses péchés. L'image du Christ en figure paternelle, aimante et bienveillante, est extrêmement saillante, d'autant plus que l'image du père dans l'aire culturelle arabo-musulmane est plus volontiers rattachée au devoir d'obéissance et à la sévérité d'un ordre imposé. Une telle temporalité prend un sens particulier dans un Liban dont l'avenir est hypothéqué par des conflits qui trouvent leur source dans un passé compliqué et qui demeurent largement irrésolus. La protestante évangélique fait fi de ce passé si pesant ; ayant déposé son fardeau, elle est une personne « nouvelle » et libre, qui va résolument de l'avant.
- 33 Malgré tout, la conversion s'expérimente comme un « va-et-vient réflexif et permanent où le doute n'est pas absent, comme une manière de donner à sa vie une nouvelle temporalité » (Maskens, 2009 : 75, citée dans Malogne-Fer et Fer, 2015 : 14). Cela s'explique par la force des représentations héritées de la religion de naissance. Comme nombre d'anciens musulmans, Nada se réfère couramment aux 99 noms attribués à Dieu par la tradition islamique, lesquels constituent autant de qualités spécifiques (Gaudefroy-Demombynes, 1928). Ces noms font état de sa bienveillance autant que de sa force. Pourtant, la jeune femme évoque avant tout des caractéristiques que le sens commun attribue au genre masculin et qui empruntent au registre rhétorique de la force, de la puissance, mettant sous le boisseau les notions plus évocatrices de douceur et de mansuétude²⁰. « Je me disais que ce Dieu victime, ce Dieu plaintif ne pouvait pas exister. Mon Dieu à moi était un Dieu puissant, Dieu le plus grand, Allah Akbar, celui aux 99 noms ! », s'exclame-t-elle avec vigueur, en frappant du poing sur la table.

- 34 Mais elle a été touchée par le discours de l'amour gratuit, au retentissement d'autant plus fort qu'il s'agissait de propos qu'elle avait attendus en vain dans son cercle familial. Cela explique aussi qu'elle ait pu se convaincre de la nécessité de prendre quelque peu ses distances vis-à-vis de ses parents (surtout éloignés) pour se recentrer sur ses besoins propres, longtemps négligés ou occultés.
- 35 En dépit de la fiction égalitariste de la doxa évangélique qui voit dans les croyants et croyantes des êtres égaux en dignité face à Dieu, les inégalités entre les hommes et les femmes demeurent. Plutôt qu'un effacement du contrôle social, il semble qu'il se produise un déplacement depuis la société d'origine et particulièrement la cellule familiale, jusqu'à la communauté choisie. La conversion évangélique n'aboutit pas à une remise en cause radicale des inégalités de genre au Liban, mais elle permet une interprétation plus souple des conventions et de l'ordre social dominants : elle ouvre ainsi un espace d'autonomie relative. Si elle ne bouscule pas radicalement l'ordonnement des hiérarchies familiales qui accordent à l'homme une position dominante, l'insertion dans l'univers évangélique offre aux femmes un rôle social et une position d'autorité dont elles ne disposaient pas jusqu'alors. La conversion leur autorise une distanciation relative vis-à-vis des injonctions normatives du groupe et même une certaine capacité à agir sur elles.
- 36 Toutefois, ces transformations donnent à voir une approche instrumentale qui joue des pesanteurs de la société libanaise et se fait négatrice de sa complexité, pour inciter les jeunes femmes à un certain retrait vis-à-vis de leur communauté d'origine, et même de leurs proches. Ainsi, et bien qu'ils s'en défendent généralement, ces évangéliques s'inscrivent à plein dans un monde ultramoderne (Willaime, 2009) dans lequel l'hyperindividualisme autorise une transformation du lien social : le destin de la femme convertie ne se joue plus exclusivement dans le collectif représenté par le groupe religieux d'origine, il s'inscrit désormais dans une appartenance choisie (Hervieu-Léger, 2001) qui s'accommode d'une remise en cause substantielle et assumée des solidarités traditionnelles.
-

BIBLIOGRAPHIE

ADELKHAH, Fariba, 1991, *La révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala.

AUPIAIS-L'HOMME, Armand, 2015, « Le système de genre de l'Église universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local », dans Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides.

BEBBINGTON, David, 1989, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Oxford, Routledge.

BURDICK John, 1998, *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, Oxford, Routledge.

- BURGAT, François, 2002, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte/Poche.
- CARRERE, Myriam, LOUVEL, Séverine, MANGEMATIN, Vincent, MARRY, Catherine, MUSSELIN, Christine, PIGEYRE, Frédérique, SABATIER, Mareva, VALETTE, Annick, 2006, « Entre discrimination et autocensure. Les carrières des femmes dans l'enseignement supérieur et la recherche », Paris, *Rapport au ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur et à l'INRA*.
- CUCCHIARI, Salvatore, 1990, « Between shame and sanctification: Patriarchy and its transformation in Sicilian pentecostalism », *American Ethnologist*, vol. 17, n° 4, p. 687-707.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice, 1928, « Sur quelques noms d'Allah dans le Coran », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1929-1930*, Paris, École pratique des hautes études, p. 3-21.
- GÖLE, Nilüfer, 1993, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- HAENNI, Patrick, 2005, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- HARDING, Sandra, 1986, *The Science Question in Feminism: Industrial Policy*, Ithaca, Cornell University Press.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le converti, La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- KAOUËS, Fatiha, 2013, *Développement du protestantisme évangélique au Moyen-Orient, du XIX^e siècle à nos jours*, thèse de doctorat, Ephe-Sorbonne, Paris.
- KAOUËS, Fatiha, 2013, *Les Religions au défi de la tolérance*, Bologhine et Olivet, La Plume Éditions.
- KAOUËS, Fatiha, 2015, « Pratiques religieuses dans le monde arabe : le cas des femmes libanaises », dans Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer, *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides, p. 41-59.
- KAOUËS, Fatiha, 2018, *Convertir le monde arabe. L'offensive évangélique*, Paris, CNRS Éditions.
- LAMCHICHI, Abderrahim, 2002, « Condition féminine », *Confluences Méditerranée*, vol. 2, n° 41, p. 89-106.
- MADDOX, Marion, 2015, « Le salut par le shopping. Une éthique féminine de la consommation ostentatoire dans une méga-Église globale en Australie », dans Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer, *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, p. 87-107.
- MAKDISI, Usama, 2008, *Artillery of Heaven*, Ithaca, Cornell University Press.
- MALOGNE-FER, Gwendoline et FER, Yannick, 2015, « Introduction », dans Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer, *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides, p. 7-37.
- MARTIN, Bernice, 2001, « The pentecostal gender paradox: A cautionary tale for the sociology of religion », dans Richard K. Fenn (éd.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, p. 52-66.
- MBALLA ELANGA, Edmond VII, 2015, « Les transformations des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme à Yaoundé », dans Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides, p. 61-84.
- OBADIA, Lionel, 2013, *La marchandisation de Dieu. Économies religieuses*, Paris, CNRS Éditions.
- SHARKEY, Heather, 2008, *American Evangelicals in Egypt : Missionary encounters in an Age of Empire*, Princeton, Princeton University Press

VERDEIL, Éric, FAOUR, Ghaleb et VELUT, Sébastien, 2007, *Atlas du Liban*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo et CNRS Liban.

WEBER, Max, 1964 [1904-1905], *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Press Pocket.

WILLAIME Jean-Paul, 2009, « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], no 146, avril-juin : <<http://journals.openedition.org/assr/21290> ; DOI : 10.4000/assr.21290>.

ZEGHIDOUR, Slimane, 1989, *La Mecque au cœur du pèlerinage*, Paris, Larousse-Geo.

NOTES

1. Voir par exemple Johnston (2003, citée dans Malogne-Fer et Fer, 2015 : 16). Selon certains historiens comme Heather Sharkey qui mobilise, entre autres, les travaux d'A. Johnston, l'imagerie souvent répulsive qui fut au cœur de l'argumentation de justification des missions continue de colorer la vision portée sur les femmes du « Sud » par le « Nord, » à l'ère « postcoloniale » (Sharkey, 2008).
2. Le protestantisme évangélique se définit par quatre critères : le crucicisme ou l'accent porté sur la crucifixion de Jésus, le biblicisme (la centralité de la Bible), l'engagement militant au sein de la communauté et la conversion (Bebbington, 1989).
3. Nous nous appuyons sur plusieurs dizaines d'entretiens et de récits de vie conduits entre 2012 et 2016 pour construire notre réflexion. Nous en avons sélectionné trois, parmi les plus significatifs afin d'illustrer notre objet. Ce thème est également abordé dans une thèse que nous avons consacrée au développement évangélique au Moyen-Orient (2013).
4. Les femmes constituent environ 70 % des personnes converties. Elles sont issues des univers chrétiens orientaux (maronites, grecs catholiques ou orthodoxes) à près de 80 %, mais la part des anciennes musulmanes ne cesse de croître (Kaouès, 2018).
5. Il s'agit essentiellement de l'église Tent of Praise à Beyrouth.
6. Bien qu'aucun recensement n'ait eu lieu depuis 1932 pour éviter d'éventuelles revendications des confessions, dans un pays organisé politiquement sur la base de quotas confessionnels, il existe des données chiffrées fiables sur la répartition communautaire actuelle. En 2018, les musulmans légalement enregistrés constituent environ 54 % de la population, se répartissant à égalité entre les chiïtes (27 %) et les sunnites (27 %). Les chrétiens représentent 40,5 % de la population avec en particulier les maronites (21 %), les grecs orthodoxes (8 %) et les grecs catholiques (5 %). Les Arméniens orthodoxes, Arméniens catholiques, protestants, catholiques romains, syriaques catholiques, syriaques orthodoxes, Assyriens et Chaldéens sont évalués à 6,5 %. Enfin, les Druzes rassemblent 5,6 % de la population totale. Données sur le Liban du CIA World Factbook, 2018 : <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html> - People>.
7. Il s'agit là de l'invention d'un « féminisme islamique » lequel fait l'objet d'une littérature abondante avec notamment Nilüfer Göle (1993) ou Fariba Adelhah (1998).
8. Les droits des femmes connaissent une lente mais réelle évolution depuis quelques années, marquée en particulier par le vote historique d'une loi contre les violences domestiques le 1^{er} avril 2014. La mobilisation contre les violences est menée depuis plus

de dix ans par l'organisation Kafa, fondée en 2005 et réunissant soixante-trois autres ONG, pour lutter contre la violence et l'exploitation des femmes.

9. À rebours de tout culturalisme qui voudrait prétendre à une spécificité du monde arabe, les études sur le genre démontrent en effet que si les impératifs d'honneur et de respectabilité incombent majoritairement aux femmes, le constat peut *in fine* être étendu à une partie non négligeable de l'espace euro-méditerranéen (Cucchiari, 1990 : 687-689).

10. Le thème de l'autocensure pour expliquer la moindre promotion des femmes a été analysé dans plusieurs domaines professionnels comme le monde universitaire. Voir par exemple Carrère *et al.* (2006).

11. Ilana Löwy liste les explications des opposants à la promotion des femmes à des fonctions dirigeantes dans les Églises : « Les arguments sont bien connus : celui de la tradition selon laquelle Jésus n'aurait choisi comme apôtres que des hommes et la métaphore de l'Église épouse du Christ qui rend inenvisageable la célébration de l'eucharistie par une femme. » Löwy rappelle en outre que le second argument classiquement avancé est celui du « retard » des masses, invoqué par ceux qui se disent ouverts à la promotion des femmes, mais se réfugient opportunément derrière l'argument de la temporalité pour la repousser dans un futur incertain (Löwy, 2006 : 192 ; Kaouès, 2013 : 172).

12. L'émotion est au cœur de la construction des rôles genrés. Ainsi que l'explique Catherine Lutz, comme concept analytique en Occident, l'émotion, à l'instar du féminin, est généralement considérée comme « quelque chose de naturel plutôt que de culturel, irrationnel plutôt que rationnel, chaotique plutôt qu'ordonné, subjectif plutôt qu'universel, physique plutôt que mental ou intellectuel, involontaire et incontrôlable » (Lutz, 1996 : 152, citée dans Malogne-Fer et Fer, 2015 : 12). La « rhétorique du contrôle » qu'elle met en évidence participe, à partir d'un discours sur les émotions, d'un récit sur la nature double et paradoxale de la femme, à la fois faible et puissante et donc, dangereuse, à l'instar des groupes dominés (Lutz, 1996, 152 ; Kaouès, 2013 : 176).

13. Une étude du Pew Research Center publiée en 2013 révèle l'état de l'attachement religieux dans le monde ; le monde arabe y détient une place privilégiée, avec plus de 95 % d'individus en moyenne affirmant leur sentiment religieux. Voir : <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>>.

14. Selon la Lebanese Economic Association (LEA), près de la moitié des retraités libanais ne disposeraient d'aucune couverture sociale ni d'aucune prestation de retraite. Une réforme du système de retraites a cependant été conduite en 2017, améliorant partiellement cette situation : <http://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_624892/lang--fr/index.htm>.

15. Le rapport du PNUD portant sur le monde arabe met en évidence la permanence des discriminations qui affectent les femmes qui, pourtant, rejoignent en nombre croissant le monde du travail. En même temps, il est fait état d'une montée des inégalités, légitimant l'importance accordée aux solidarités familiales. Rapport arabe sur le développement humain (AHDR), 2016 : <<https://arab.org/fr/arab-human-development-report-2016/>>.

16. Le cas des femmes de l'Église évangélique Hillsong étudié par M. Maddox (2015) illustre éloquemment cette légitimation théologique de la consommation et d'un recentrement sur soi et ses intérêts propres, en contexte évangélique.

17. En effet, l'appât du gain est un défaut très sévèrement dénoncé par l'islam. Le Coran avertit ainsi : « Malheur au calomnieux acerbe qui a amassé une fortune et l'a comptée

et recomptée ! Il pense que sa fortune le rendra immortel ! Absolument pas ! » (Coran 104,1-4). Cet avertissement, très présent dans le Livre saint de l'islam, nourrit aussi une certaine culture religieuse chrétienne orientale.

18. On notera que, à rebours de tout ascétisme, il existe bien un « islam de marché » nourri de culture managériale qui promeut la réussite individuelle et prône la réalisation de soi, en revisitant les normes religieuses pour les acclimater aux impératifs du marketing de la société néolibérale. Mais cet enrichissement n'est pas séparable de l'engagement d'un individu au service de sa communauté religieuse (Haenni, 2005). Ainsi, si l'éthique protestante a pu nourrir une morale capitaliste (Weber, 1964) puis ultralibérale (Obadia, 2013), l'islam, en particulier chiite, développe une forte conscience sociale et un ethos de charité, incarnés au Liban par la figure historique de l'imam Sadr, et présente plutôt une affinité élective avec l'idéal des gauchistes anticapitalistes (Burgat, 2002).

19. Cette forme de consumérisme, traduction simplifiée de la théologie de la prospérité, est très bien reçue par les femmes sur qui l'impératif de retenue (assimilée à une forme de décence) pèse particulièrement.

20. Sur la question des symbolismes de genre et des représentations sexuées auxquelles ils s'adosent, voir Sandra Harding (1986).

RÉSUMÉS

Situé au cœur du monde arabe, le Liban est l'objet depuis plus de quinze ans d'une entreprise dynamique de prosélytisme mise en œuvre par des chrétiens évangéliques. Dans leurs efforts d'évangélisation, les missionnaires ciblent prioritairement les femmes qui constituent, de fait, la majorité des convertis. Cet article s'attache à saisir les raisons de cette situation en explorant les arguments déployés par les acteurs concernés, à commencer par le « féminisme », saisi en son sens étroit, comme une défense des droits des femmes dans la société. Si l'auteure relativise l'importance de cet argument, elle démontre que les femmes trouvent, dans l'univers évangélique, un rôle social et des ressources, symboliques comme matérielles, qu'elles méconnaissaient dans leur univers religieux d'origine.

Lebanon, which is at the heart of the Arab world, has been the subject of a dynamic proselytizing enterprise led by evangelical Christians for more than 15 years. The latter are focused primarily on women. This article attempts to understand the reasons for this situation by examining in particular the argument of "feminism" understood as a defense of women's rights. If the author relativizes the importance of this argument, she demonstrates that women find in the evangelical universe a social role and resources, both material and symbolic, that they did not have in their original religion.

INDEX

Keywords : women, Lebanon, evangelism, islam, conversions, proselytism

Mots-clés : femmes, Liban, évangélisme, islam, conversions, prosélytisme

AUTEUR

FATIHA KAOUÈS

Fatiha Kaouès est sociologue et politiste, chercheure associée au groupe Sociétés religions laïcité (GSRL, EPHE). Elle travaille sur les développements évangéliques dans le monde arabe et sur les enjeux politiques des mobilisations religieuses contemporaines. Le livre issu de sa thèse et de ses recherches postdoctorales est paru en mai 2018 sous le titre *Convertir le monde arabe, l'offensive évangélique* (CNRS Éditions).

Les féminismes, le voile et la laïcité à la française

Hourya BENTOUHAMI

Depuis 1989 et la première « affaire du voile » et davantage encore depuis 2003 et les débats sur la loi sur les signes religieux à l'école, le voile islamique (*hijab*) occupe une grande place dans l'espace politique médiatique : véritable condensé de significations politiques et facilitateur de controverses (Göle, 2015), il révèle les tensions internes aux féminismes qui sont réticents ou opposés à l'intégration dans leurs discours et pratiques d'une réflexion sur le rapport étroit entre l'histoire coloniale, d'une part, et les luttes et définitions du féminisme, d'autre part. Le voile a de fait été construit comme une anomalie au sein de la République, un signe religieux qui heurterait plus généralement le sens commun de l'égalité des sexes et de la laïcité comme valeur constitutive de l'Occident. Cet article porte non pas sur la signification du voile – fût-elle polysémique (Mahmood, 2009; Bouyahia et Sana, 2013) – mais sur ce que le voile révèle depuis 1989 au sein de l'espace politique français et notamment du féminisme (Dot-Pouillard,

2007) : dans le premier cas, les tensions révélées se sont aiguisées au fur et à mesure de l'affirmation d'un féminisme dit décolonial porté par des femmes issues de minorités ethniques et culturelles (femmes que l'on dit « racisées ») et qui postule un modèle décentré de libération des femmes ; dans le deuxième cas, se fait jour l'opportunisme politique lié à la politisation du *hijab*, dont la constitution en objet phobogène prend l'apparence d'un nouveau « ciment social¹ » pour des classes populaires fragmentées et fragilisées par l'épuisement des modèles de souveraineté nationale et de protectionnisme social et économique. Cette dernière fonction d'homogénéisation d'un peuple voué à ce que d'aucuns n'ont pas hésité à appeler « l'insécurité culturelle » (Bouvet, 2015) a conduit à la constitution d'un « féminisme populiste ». Ce dernier correspond à la « nationalisation » des questions féministes, autrement connue dans les études critiques de genre sous le terme de « fémonationalisme » (Farris, 2013) : il s'agit là de la collusion entre le discours de préservation d'une identité nationale et l'activation des mémoires des luttes féministes comme relevant d'une mémoire nationale commune, déconflictualisée et occidental-centrée.

L'une des questions qui motivent cette réflexion est le fait que la loi sur les signes religieux n'a pas été le dernier terme des « affaires du voile », au contraire on a assisté depuis lors à un déplacement du conflit hors du cadre scolaire, jusque-là la scène unique privilégiée de la médiatisation des contentieux souvent ramenés à un différend culturel. De même, dans cette construction du voile comme un problème politique et social majeur, comme « menace à la laïcité » ou au mode de vie à la française selon ses détracteurs, le voile lui-même finit par devenir un signifiant flottant qui peut prendre d'autres formes, comme celle du bandana, de la jupe longue, du maillot de bain trop couvrant, etc. L'objet de cet article est triple : montrer comment les différentes affaires du voile s'inscrivent dans un temps plus long qui ne commence pas en 1989 mais durant la période coloniale pendant laquelle la France se disait à la fois puissance musulmane et où une frange de l'Algérie française investissait les femmes françaises des généraux de l'OAS de la tâche de libérer les femmes algériennes de leur voile ; il s'agit également de montrer comment la réécriture de l'histoire de

1. Antonio Gramsci, cité dans Hall (2008).

la laïcité à la française dans un discours de l'égalité des sexes a contribué à une nationalisation du féminisme, autrement appelé fémonationalisme ; et enfin, il vise à mettre au jour les mobilisations de femmes musulmanes françaises et voilées qui réaffirment au contraire ce qui dans la pratique de l'islam en Occident relève d'une modernité vernaculaire, au sens où toute modernité fait l'objet d'une réinvention à partir de ses marges, y compris religieuses. Se dessine ainsi autour de cette analyse des féminismes, du voile et de la laïcité à la française la querelle sur la notion même d'émancipation.

La femme musulmane voilée : la construction d'une féminité déviante

Il faut comprendre que cette saga des affaires du voile n'est pas nouvelle puisqu'on la fait remonter à 1989. Depuis cette date et jusqu'en 2004, c'est l'école qui est le lieu privilégié des différentes affaires du voile². La raison en est, comme le dit Balibar, que « l'espace scolaire a fourni le lieu privilégié de mise en œuvre des utopies de la citoyenneté » (Balibar, 2004 : 19). De fait, jusqu'en 2003, l'école engageait peu la rhétorique de l'égalité des sexes, mais plutôt celle de l'égalité des citoyens. À ce titre, on peut dire que 2003 marque un tournant dans le registre du discours du scandale³ : l'égalité des sexes entre en scène, d'une manière qui certes avait été préparée dès

2. Le 6 octobre 1989, année de la parution en traduction française du roman *Les versets sataniques* de Salman Rushdie et de la célébration du bicentenaire de la Révolution française, le principal d'un collège de Creil refuse l'accès de l'établissement à trois élèves musulmanes portant le voile islamique. Le dossier est pris en charge par le ministre de l'Éducation nationale Lionel Jospin, qui décide de résoudre cette affaire par le dialogue : les chefs d'établissement sont invités à « établir un dialogue avec les parents et les enfants concernés pour les convaincre de renoncer à ces manifestations » (le port de signes religieux), mais si ces discussions échouent, « l'enfant – dont la scolarité est prioritaire – doit être accueilli dans l'établissement public ».

3. En 2003, deux élèves du lycée Henri-Wallon d'Aubervilliers en Seine-Saint-Denis sont exclues de leur établissement pour avoir porté le voile. Une commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République est alors diligentée par le président de la République, Jacques Chirac. Le rapport Stasi, du nom du président de la commission, est rendu le 11 décembre 2003 : il propose notamment une loi d'interdiction des signes ostensibles à l'école, qui sera votée en mars 2004. Cette loi vise particulièrement le voile islamique et les musulmans comme le montrent les autres recommandations de

1989 par la participation de deux féministes « historiques » à la rédaction du « Munich de l'école républicaine » mais qui n'était pas encore formulée aussi clairement comme un étendard national⁴. À partir de la loi de 2004, ce ne sera plus seulement le voile qui fera l'objet d'une réglementation minutieuse mais tout ce qui symboliquement peut en être un substitut comme les bandanas, dont on mesurera la longueur dans les établissements, les jupes dont on mesurera également la taille, les pantalons dans les compétitions sportives comme le beach volley. Que s'est-il passé en 2003, et depuis lors, qui a permis cette collusion entre discours féministe, discours de la laïcité et discours de la République comme parangon *français* de l'émancipation ? De fait le débat public qui a mené à la construction de ce rapport étroit entre laïcité et égalité des sexes, qui doit se préserver de toute intrusion d'une différence culturelle, a trouvé une forme d'institutionnalisation dans les travaux de la délégation sénatoriale aux droits des femmes (Jouanno, 2016), comme nous le montrerons par la suite. En témoigne aussi l'extension hors du domaine scolaire de cette obsession du voile. Se déploie en effet ce qui ressemble à une chasse au voile dans le domaine périscolaire, dans les crèches privées, sur les plages publiques, dans les espaces de compétition sportive, autrement dit dans tout ce qui engage une présence publique, visible et reconnaissable aux yeux de tous de l'adhésion à la foi musulmane. Au sein de cet arsenal législatif, administratif et réglementaire prohibitif, porter le voile ou tout autre signe rappelant le voile et le fait d'être une femme musulmane pratiquante – « avouée⁵ » – fait figure de preuve à charge contre son sens de la respon-

la commission, tels la promotion de la langue arabe et l'accès facilité des hôpitaux et des prisons aux aumôniers musulmans.

4. « L'affaire du foulard islamique : profs, ne capitulons pas ! », appel au ministre de l'Éducation nationale Lionel Jospin, lancé le 1^{er} décembre 1996 par Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay et Catherine Kinzler, publié dans *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1989. Les auteurs commencent par la formule suivante : « L'avenir dira si l'année du Bicentenaire aura vu le Munich de l'école républicaine. »

5. L'expression ironique « musulman avoué » vient du sociologue Abdelmalek Sayad, désignant par là la manifestation visible en France de l'appartenance à l'islam par le port d'un signe religieux comme le voile, ou encore par l'expression publique de ses interdits alimentaires. Voir Sayad (2014).

sabilité, sa compétence professionnelle ou sportive, sa capacité à s'occuper de ses enfants ou de ceux des autres⁶, etc. Ainsi, en 2008 débute l'affaire Baby Loup du nom de la crèche privée qui décide de licencier Fatima Afif pour « faute grave » en raison de son souhait de porter le voile sur son lieu de travail à son retour de congé maternité⁷. En mars 2010, Ilham Moussaïd, militante portant le voile, est candidate aux législatives dans le Vaucluse sur la liste du NPA. Cela crée un tollé. Jean-Luc Mélenchon par exemple dit qu'une femme voilée ne peut « représenter tout le monde ». C'est donc, selon lui, « une erreur » que de présenter une femme voilée à une élection publique⁸. En octobre 2010, la loi interdisant la dissimulation du visage, visant implicitement le port de la burqa ou du niqab, est votée. L'année précédente, le président de la République avait affirmé en effet devant le Congrès réuni à Versailles que « la burqa n'est pas la bienvenue sur le territoire de la République. Ce n'est pas l'idée que la République se fait de la dignité de la femme ». Il contribua ainsi à nouer officiellement et opportunément la rhétorique punitive visant les femmes musulmanes voilées et le discours de l'émancipation des femmes, comme appartenant en propre à la République. En 2012, Luc Châtel, alors ministre de l'Éducation nationale, signe une circulaire interdisant aux femmes voilées d'accompagner leurs enfants lors des sorties scolaires. Enfin, en 2016, éclate l'affaire des Burkini, en référence aux différents arrêtés municipaux publiés pendant l'été pour interdire sur les plages publiques le port de ce maillot de bain couvrant l'ensemble du corps des femmes musulmanes.

6. Sur l'interdiction du port du voile islamique comme déni du travail du *care*, voir Bentouhami (à paraître).

7. La directrice de l'établissement justifie une telle décision au nom de la « neutralité philosophique, politique et confessionnelle », inscrite au règlement intérieur de l'établissement. Après une saisie des prud'hommes pour licenciement abusif et discriminatoire et une saga judiciaire de près de six ans (qui voit l'examen successif et contradictoire du cas par la cour d'appel de Versailles, la Cour de cassation, la cour d'appel de Paris), la Cour de cassation reconnaît la légitimité du licenciement sur la base du règlement intérieur de la crèche qui stipule que « le principe de la liberté de conscience et de religion de chacun des membres du personnel ne peut faire obstacle au respect des principes de laïcité et de neutralité qui s'appliquent dans l'exercice de l'ensemble des activités développées, tant dans les locaux de la crèche ou ses annexes qu'en accompagnement extérieur des enfants confiés à la crèche ».

8. Entretien de Jean-Luc Mélenchon accordé à *Marianne*, 1^{er}-5 février 2010.

Ce que l'on retient de cette traque juridique, administrative et même ordinaire du voile islamique – sous quelques formes qu'il puisse se présenter –, c'est la manière dont celui-ci est constitué comme un problème, et pis encore comme une catégorie monstrueuse au sein de la République française, et qui appelle sa correction, voire son bannissement hors de l'espace public, de la visibilité ordinaire : bannissement, qui lui-même demande à être validé à chaque fois par un exercice souverain et punitif de la loi. Pour ce faire, on n'hésite pas à recourir à un supposé sens commun du féminisme, progressivement revêtu des valeurs républicaines de la nation française, soit l'égalité des sexes ; le sexisme, le machisme et, plus généralement, la domination masculine étant rejetés du côté des autres musulmans dont les femmes seraient à la fois les victimes et les complices.

Comme le rappelle l'historienne de la laïcité Florence Rochefort lors de son audition par la délégation le 19 mars 2015, le lien entre laïcité et égalité entre femmes et hommes n'est pas mentionné dans l'avis du Conseil d'État de 1989 sur le voile à l'école, qui aborde le sujet sous l'angle de la liberté religieuse et de la neutralité du service public. Il fait son entrée avec le rapport Stasi en 2003 puis avec le rapport Baroin⁹. La « nouvelle laïcité » formulée par ce dernier explicite clairement – et paradoxalement – cette reformulation d'une laïcité comme s'inscrivant dans une tradition française, dans un esprit français largement fantasmé puisqu'il aurait pour parangon et vertu centrale l'émancipation des femmes – celle-ci devenant un marqueur d'identité nationale –, et pour lequel le dévoilement du corps des femmes serait le meilleur certificat d'authenticité. Déjà avant la publication de ce rapport, la référence à un sens restrictif de la laïcité (soit : l'égal respect des cultes ; la séparation de l'Église et de l'État, et de manière générale de toutes institutions religieuses ; la neutralité des agents de la fonction publique) est régulièrement discutée au fur et à mesure des affaires du voile à l'école puisque l'on se demande si l'on peut appliquer l'exigence de neutralité dans les dispositions vestimentaires aux usagers (et non aux agents) de la fonction publique. Mais avec l'extension progressive du débat sur le voile hors de la sphère strictement scolaire, et notamment depuis les affaires Baby

9. François Baroin, vice-président de l'Assemblée nationale, rapport « Pour une nouvelle laïcité » remis au Premier ministre Jean-Pierre Raffarin en mai 2003.

Loup et Ilham Moussaïd, ce qui est mis en cause dans le rappel à l'ordre laïque est la possibilité pour les femmes musulmanes d'être neutres, de représenter l'ensemble des citoyens électeurs dans un mandat politique, de prendre soin des enfants sous leur responsabilité. Autrement dit, on leur reproche la visibilité à la fois de leur sexe et de leur religion, comme étant le signe de leur incompétence citoyenne, professionnelle ou politique. Le discours politique voit dans la rhétorique féministe l'opportunité pour les pouvoirs publics de la République d'apparaître à la fois comme des sauveurs de femmes vulnérables et comme garants virils et intransigeants de la sécurité intérieure. Dans cette perspective, porter le voile hors de chez soi est assimilé à un aveu : ce serait s'afficher comme « soumise », s'avouer aux yeux de tous comme musulmane. C'est cette apparition ordinaire des musulmanes, reconnaissables immédiatement à leur signe vestimentaire, qui fait de cette visibilité un excès toujours là, quel que soit le degré de visibilité de leur appartenance religieuse, et qu'il faudrait punir jusqu'à obtenir la seule existence possible pour l'islam dans la République française, à savoir la discrétion et l'effacement¹⁰. D'où les tentatives sans cesse reconduites d'extension des législations et des mesures administratives prohibitives contre le voile : à l'université, dans les entreprises, dans les compétitions sportives internationales où la représentation de la France en équipe nationale est considérée comme incompatible avec le port du voile.

Qu'y a-t-il de si opportun à passer d'une rhétorique de l'égalité des citoyens à un discours de l'égalité des sexes dans la construction politique du voile comme un problème ? En réalité, dans ce passage d'une logique de l'émancipation à l'autre, se joue une même forclusion : c'est au nom de l'égalité des citoyens que la parité, donc la possibilité pour les femmes d'accéder également à la représentation politique, est alors si contestée par les tenants d'une neutralité républicaine qui ne questionnent pas leur propre position (en l'occurrence masculine, blanche et à bien des égards

10. Lorsque l'affaire des Burkini bat son plein en août 2016, Jean-Pierre Chevènement, alors pressenti pour être à la tête de la Fondation de l'islam de France, conseille aux musulmans de « se faire discrets ». Cette injonction à la discrétion pour un islam qui est devenu de plus en plus visible à mesure que les populations issues de l'immigration se sont installées en France et que les générations suivantes ont trouvé dans l'expression de leur foi religieuse une forme d'appartenance identitaire, est bien décrite par Sayad (2014).

aisée socialement) (Lepinard, 2007); de même c'est au nom de l'égalité des sexes (qui avait pourtant été l'un des mots d'ordre de la parité auquel s'étaient opposés les garants de la neutralité requise dans la promotion de l'égalité des citoyens) qu'on refuse aux femmes voilées le droit de disposer de leur corps et d'apparaître librement dans l'espace public. Dans les deux cas, que ce soit la parité ou le voile, ce serait un même droit à la différence qui serait l'épouvantail de l'universalité et de la neutralité républicaine. Et pourtant, depuis 2003, l'insertion du féminisme dans la rhétorique de la défense de la laïcité s'est présentée comme plus efficace dans une société où la punition, l'interdiction, l'exclusion sont indissociables d'une politique humaniste qui vise à sauver les femmes voilées. Autrement dit, c'est au nom du féminisme que l'on punit les femmes voilées avec ce paradoxe que l'émancipation passe par le « dévoilement », le voile étant associé aussi bien aux signes d'une domination masculine exogène, réduite à la spécificité culturelle de l'islam, qu'à la fausse conscience de ces femmes qui se tromperaient en trouvant dans la religion leur salut plutôt que dans l'allégeance aux codes vestimentaires de la neutralité républicaine.

Il y a pourtant une absurdité à vouloir exclure des jeunes filles parce qu'elles sont victimes d'une discrimination :

Personne parmi les féministes patentées qui, comme Anne Zelensky, joignirent leurs voix à celles de Pierre-André Taguieff, d'Alain Finkielkraut et de leurs amis, ne réalisa que l'on substituait ainsi à la logique d'extension des droits et des possibles qui a historiquement, pour de bonnes raisons, été celle des féministes, une logique de répression visant exclusivement des femmes (Nordmann et Vidal, 2004 : 9).

Ainsi, la raison pour laquelle les féministes se sont emparées de la question (à savoir les dispositions vestimentaires des femmes et l'idée d'une supposée contrainte dans ce domaine et d'un dispositif disciplinaire patriarcal) est également la raison pour laquelle on va exclure les jeunes filles de l'école : à savoir l'émancipation des femmes. Le trouble est donc complet. Les filles supposées victimes ou soumises sont devenues des prosélytes, des agents. Il est intéressant de noter comment est réintroduite une forme d'*agency* (d'autonomie) pour disqualifier la prétention des filles voilées à parler par elles-mêmes de la teneur de leur expérience. Quoi qu'elles fassent ou disent, leur voile témoigne à charge contre elles : soit on les considère

comme des victimes, et alors il faut les sauver de leur parents; soit, si elles disent avoir la liberté de choix, il faut les sauver d'elles-mêmes, considérant alors que nous n'avons affaire qu'à de la fausse conscience, de l'aliénation, voire une des manifestations du syndrome de Stockholm.

On se retrouve donc devant une forme à la fois inédite et symptomatique de mobilisation de la rhétorique féministe, qui consiste à déposséder les principales concernées de la capacité de se définir elles-mêmes. Il y a là une logique raciste à l'œuvre, au sens où l'on produit de la race par des discours et des dispositifs qui font de la « musulmane avouée » (c'est-à-dire voilée) une des figures de l'ennemi intérieur, dont la caractéristique est précisément qu'il avance voilé, au sens où son hostilité et son agressivité ne sont pas lisibles dans une lecture de la guerre ouverte. Ce qui permet, selon nous, de dire qu'une forme de racisme est opérante dans ces différentes traques du voile, c'est la définition même du racisme : celui-ci consiste à attribuer à un individu une conduite d'espèce, autrement dit on prête des qualités, des caractéristiques, des compétences intellectuelles, morales, esthétiques, sportives, à un individu du fait d'une appartenance réelle ou supposée à un groupe auquel il ne pourrait échapper, si bien que tout dans son attitude témoignerait de cette appartenance. Par ailleurs, on peut dénombrer trois processus disciplinaires à l'œuvre dans la production de catégories raciales comme « la femme musulmane voilée » : l'infantilisation, la pathologisation et la criminalisation. Les femmes voilées seraient à la fois des enfants, des êtres vulnérables qu'il convient de protéger contre leurs frères et leurs pères; elles seraient malades car elles verraient dans le voile une forme d'émancipation; et elles seraient dangereuses en ce qu'elles seraient les complices de leurs frères toujours potentiellement terroristes. Dans cette perspective, toute politique d'émancipation d'État devrait donc, selon un continuum certain, éduquer, soigner et punir les femmes voilées.

L'une des logiques présente ici est l'introduction ou plutôt la confirmation d'un différentialisme culturel ou racial, ainsi produit par l'altérisation du sexisme : la prérogative de l'hétéropatriarcat, du sexisme, voire de l'homophobie est reportée sur les musulmans. La culture musulmane est ainsi constituée comme une culture spécifiquement patriarcale. Opération de stigmatisation qui a pour vertu politique de faire diversion à son propre sexisme. Il y a donc une gratification symbolique – notamment pour les hommes mais aussi pour les femmes – à altérer le sexisme (le sexisme

des autres) et à se constituer en défenseur de la cause des femmes. On voit aussi se mettre en place avec la « nouvelle laïcité » une réécriture opportune de l'histoire de la laïcité dans un sens qui déconflictualise le rapport au féminisme en avançant l'idée que le combat pour la laïcité fut solidaire du combat pour l'égalité des sexes.

Laïcité, égalité des sexes et voile : une histoire trouble

L'historienne Joan Scott parle de « sexularité » pour qualifier la prétention des tenants de la laïcité à revendiquer une égalité des sexes reposant sur la validation de la différence sexuelle et sur le constat d'une supposée incompatibilité culturelle et sexuelle de l'islam avec la République française (Scott, 2012b). La question est en effet de savoir si la laïcité s'est historiquement construite en faveur ou à partir de la promotion de l'égalité des sexes. Comment la nouvelle laïcité a-t-elle contribué à façonner l'incompatibilité sexuelle et culturelle de l'islam en mettant en œuvre la répudiation sociale des femmes voilées ? Comment les femmes voilées ont-elles été constituées comme des femmes dangereuses, menaçant potentiellement à la fois la différence sexuelle à la française et le sentiment de sécurité culturelle ?

Dans son rapport d'information du 3 novembre 2016, la délégation sénatoriale aux droits des femmes présidée par Chantal Jouanno souligne le point suivant, en s'appuyant notamment sur les analyses d'Élisabeth Badinter (2005 : 50-53) :

La délégation estime souhaitable, pour contribuer à la lutte contre les menaces qui affectent aujourd'hui les droits et libertés des femmes, de réaffirmer dans tout notre système juridique le principe d'égalité entre femmes et hommes, qui constitue une dimension essentielle de la laïcité (Jouanno, 2016 : 89).

L'une des recommandations précises de la délégation concerne le domaine sportif :

La délégation est d'avis que, dans la perspective de la candidature de Paris aux Jeux olympiques, la France affirme l'exigence de neutralité politique et religieuse

des athlètes, conformément à la Charte olympique. Elle estime que ce principe ne saurait s'accommoder d'aucune exception quand il s'agit de femmes, au nom d'une volonté d'inclusion qui revient à nier l'égalité entre les femmes et les hommes (ibid. : 32).

Pourtant, ce lien historique étroit entre laïcité et égalité des sexes est difficile à soutenir, comme le montre l'histoire de la laïcité abordée du point de vue du genre par deux historiennes spécialistes de la question, Joan Scott et Florence Rochefort, lesquelles insistent sur la manière dont le sexisme au contraire a joué le rôle d'un « ciment de la laïcité » lors des débats qui ont conduit à la loi de 1905, comme nous l'indiquerons ci-dessous. Il ne s'est pas agi, dans cette période que l'on peut dire « fondatrice » de l'institutionnalisation de la laïcité républicaine, de défendre le droit des femmes à l'autonomie, à accéder au suffrage universel, ou encore à avoir accès au contrôle de leur droit de reproduction.

De même, il apparaît que ce n'est que relativement récemment que la question de l'exercice de la laïcité se pose sous la forme de la mixité des sexes dans l'espace public. Le droit à l'espace public est le corollaire de certaines prescriptions vestimentaires de genre. Il est intéressant de voir comment au sein d'un féminisme dit institutionnel (la délégation sénatoriale aux droits des femmes), cette logique de prohibition de l'espace public en fonction des vêtements opère de manière symétrique dans un patriarcat d'État et dans un patriarcat domestique : l'État prescrit des conduites vestimentaires de genre pour paradoxalement critiquer les prescriptions vestimentaires domestiques. On pourrait arguer que ces prohibitions vestimentaires n'ont rien de spécifiquement français puisque des législations similaires ont été instaurées en Belgique, en Australie, aux Pays-Bas et en Bulgarie (mais elles ne s'appliquent qu'aux enseignants et non aux élèves). Cependant, comme le montre Joan Scott, il y a bien une spécificité française dans la manière de viser les femmes et de s'inscrire dans la rhétorique de l'égalité des sexes comme paragon d'une modernité achevée par la France et l'ethnicisation de son identité culturelle majoritaire (Scott, 2016).

Il y a donc là certainement un opportunisme politique à « découvrir » l'égalité des sexes pour exclure du récit national et de son espace de visibilité les femmes musulmanes et les musulmans en général, pour exhiber ce que l'on considère comme le marqueur de l'incompatibilité de l'islam avec

la République, y compris son incompatibilité sexuelle. Il faut entendre par là l'incapacité supposée pour les musulmans de prendre acte de l'arrangement tacite entre les sexes dans l'espace public, et leur refus de valider une séduction « à la française » reposant amplement sur la valorisation de la différence sexuelle et de ses asymétries sociales et politiques. Pour arriver à valoriser cet arrangement entre les sexes et à lui donner une tonalité laïque, il a d'ailleurs fallu réinventer la tradition nationale, et s'inscrire dans ce qui est souvent considéré comme une « exception française » : il a donc fallu réécrire, réinvestir le contenu de la laïcité en lui donnant une orientation qu'elle n'avait précisément pas. C'est ce à quoi s'attelle une partie du féminisme tel qu'il est incarné par Élisabeth Badinter ou Catherine Kintzler. Selon la première, c'est précisément dans cette logique d'égalité des sexes que :

La loi de 1905 a permis par la suite l'adoption de législations favorables aux droits des femmes, car cette loi a permis une laïcisation des mœurs dont les conséquences émancipatrices pour les femmes sont évidentes : indépendance financière, maîtrise de la fécondité, divorce par consentement mutuel, IVG, autorité parentale partagée, sans oublier l'accouchement dit sans douleur auquel l'Église catholique s'est initialement opposée¹¹.

Ce rappel historique montre alors pour elles l'enjeu qu'il y a à punir les vêtements musulmans considérés comme archaïques, annulant selon elles la conquête des femmes, aidée par la laïcité. Comment un simple fichu peut-il autant être investi de sens et d'affect pour former l'image que la République et le féminisme ont d'eux-mêmes ? On assiste en effet à une sur-symbolisation de l'islam et de ses expressions ordinaires visibles. En témoigne le commentaire de Laurence Rossignol comparant le port du voile à la soumission volontaire à l'esclavage. L'affaire du burkini est aussi l'occasion pour Catherine Kintzler, auditionnée par la délégation le 25 mars 2015, de faire le lien entre occupation libre et laïque de l'espace public et égalité des sexes. La laïcité garantit selon elle la liberté, fondamentale pour les femmes, de « pouvoir sortir sans être sommée à chaque instant

11. Élisabeth Badinter, citée dans Jouanno (2016 : 92).

de rentrer, s'entendre dire qu'on n'a rien à faire là, ou que si on est là sans avoir rien à faire, c'est qu'on se prostitue¹² ». Le régime laïque serait ce qui permet aux femmes non seulement de sortir de chez elles – question dont elle rappelle qu'elle ne s'est jamais posée pour les hommes – mais aussi de sortir de leur propre condition :

L'exclusion des femmes de l'espace public rejoint la question des prescriptions vestimentaires et de l'usage consistant à cacher le corps des femmes, autorisées à sortir en dehors du domaine privé de la maison si elles portent une tenue qui les dérobe aux regards (Jouanno, 2016 : 43).

Or, l'inscription du féminisme, de l'égalité des sexes dans l'histoire de la laïcité comme étant la conséquence naturelle ou l'enjeu naturel de la laïcité est erronée. Jean Baubérot, spécialiste de l'histoire de la laïcité, remet en cause l'idée d'une consubstantialité entre laïcité et féminisme. Sans identifier strictement laïcité et anticléricalisme, il précise toutefois que, historiquement, « l'anticléricalisme va être antiféministe » (Baubérot, 2014 : 88). Joan Scott se dit elle-même troublée par cette invocation de la laïcité comme principe de l'égalité de genre :

Cela n'était certainement pas la préoccupation des anticléricaux qui ont inventé le terme en 1871, ni celle des auteurs de la loi de 1905 qui prescrit la neutralité de l'État en matière de religion et ne dit absolument rien de la façon dont les femmes doivent être traitées. C'est plutôt la « nouvelle laïcité » (formulée par le rapport Baroin) qui a fait entrer l'égalité entre les hommes et les femmes dans les principes fondateurs de la République. Elle transfère l'exigence de neutralité de l'État à ses citoyens, des institutions et des représentants de l'État à tout l'espace public et à tous ses habitants. La « nouvelle laïcité » exige des individus qu'ils comprennent que la neutralité, définie comme l'absence du plus modeste signe d'affiliation religieuse, est la condition sine qua non de l'appartenance à la nation (Scott, 2016).

12. Catherine Kintzler, citée dans Jouanno (2016 : 42).

Alors que le féminisme a pu inclure une certaine forme de laïcité, la laïcité en retour n'a pas été le lieu d'émergence directe de l'égalité entre les sexes. On peut même dire qu'un compromis social s'est mis en place pour *ne pas* constituer l'égalité des sexes. L'objectif des auteurs de la loi de 1905 n'était pas de promouvoir les droits et libertés des femmes. Florence Rochefort a mené une réflexion en vue d'introduire une histoire des femmes et du genre dans l'histoire de la laïcité, qui, à l'époque, était abordée à l'aune d'une neutralité masculine. Elle a souhaité interroger l'histoire de la laïcité à partir de l'histoire des féminismes et des droits des femmes, plutôt que de la convoquer comme un étendard du féminisme, ou même de nier les apports d'une certaine laïcité à l'égalité des sexes. Ce qu'il est intéressant de voir à son propos et qui est différent de l'approche de Baubérot pour qui les anticléricaux sont des antiféministes, c'est de voir ce qui a pu faire l'objet « d'un pacte de genre » :

C'est pourquoi l'idée de pacte laïque, à laquelle j'associe l'idée de pacte de genre, me semble importante. Afin d'éviter toute guerre civile ou politico-religieuse, des compromis et des alliances se forment autour de la restriction de l'égalité des sexes. Très souvent, ce principe fait consensus et a permis aux forces politiques et religieuses de travailler ensemble. À ce titre, le conservatisme de genre a joué le rôle de ciment de la laïcité, qui témoigne ainsi de ses effets ambivalents¹³.

La question en effet était plutôt de savoir à qui appartenait le corps des femmes ? Ce n'est que dans ce cadre-là que l'on peut comprendre que les catholiques soutiennent les droits politiques des femmes et non les droits civils, car ils tiennent à la figure du chef de famille, et les femmes sont censées voter comme leur mari. En raison de cette méfiance, les républicains refusent aussi toute avancée et toute cession des droits de la femme. Ce constat s'applique aussi aux lois républicaines de la III^e République encourageant l'instruction des filles : il s'agissait, selon le député Camille Sée, à l'origine de la loi du 21 décembre 1880 sur l'enseignement secondaire des jeunes filles, de « fournir des compagnes républicaines aux hommes

13. Florence Rochefort, audition au Sénat, dans Jouanno (2016 : 5).

républicains » (Baubérot, 2014 : 88). L'exposé des motifs de la proposition de loi pose clairement les termes du débat :

Il ne s'agit ni de détourner les femmes de leur véritable vocation, qui est d'élever leurs enfants et de tenir leur ménage, ni de les transformer en savants, en bas-bleus, en ergoteuses. Il s'agit de cultiver les dons heureux que la nature leur a prodigués, pour les mettre en état de mieux remplir les devoirs sérieux que la nature leur a imposés (ibid.).

Dans le même esprit, c'est à Jules Ferry, pourtant relativement sensible à la cause féministe dès la fin du Second Empire, que l'on doit ces remarques incisives :

Les évêques le savent bien : celui qui tient la femme, celui-là tient tout, d'abord parce qu'il tient l'enfant, ensuite parce qu'il tient le mari. [...] Il faut choisir, citoyens : il faut que la femme appartienne à la Science, ou qu'elle appartienne à l'Église (ibid.).

Comme le précise Jean Baubérot, « Ferry n'envisage pas que les femmes puissent s'appartenir à elles-mêmes » (ibid.). On constate donc que, depuis sa création en 1871, le mot « laïcité » est source de conflits chez les militants anticléricaux. Il a été utilisé pour déstabiliser la puissance de l'Église catholique, c'est-à-dire d'une religion institutionnalisée qui avait la mainmise sur l'éducation et donc, sur la formation des citoyens. Et aujourd'hui, la laïcité fonctionne selon une logique de l'enclos qui vise à immuniser l'identité française de toute contamination musulmane. Les femmes, aujourd'hui comme hier, sont considérées comme un danger potentiel pour la République, parce qu'elles seraient toujours sous influence et *incapables* de se posséder : sous l'influence du prêtre hier, et aujourd'hui pour les femmes voilées, sous l'influence des mâles de leur foyer ou de leur communauté. Il y a cependant une spécificité dans le « défaut d'assimilation » des femmes musulmanes, par rapport au « défaut de compétence citoyenne » des femmes françaises au début du combat entre laïcité et Église : l'introduction de la rhétorique de l'émancipation pour des femmes constituées comme Autres, racialisés. Il nous semble, par conséquent, qu'il faille apporter une autre hypothèse de lecture à celle formulée par Joan Scott. Selon cette dernière, comme nous l'avons vu, le souci de préserver la différence sexuelle et une

forme d'érotisme de la domination par l'exhibition des corps dénudés permet de rejeter les femmes voilées hors de l'espace de la séduction, et donc de l'espace public qui serait ainsi tenu pour le lieu par excellence de la rencontre sexuelle. Cette construction de l'incompatibilité sexuelle de l'islam, qui fait des hommes musulmans des prédateurs des femmes blanches, et des femmes musulmanes des partenaires rétives à la rencontre sexuelle, ne se comprend pas sans la réactivation d'un certain orientalisme sexuel, que les féministes françaises musulmanes tentent de déjouer.

L'impensé colonial et la formation d'un féminisme français musulman

Parler du féminisme et du voile, c'est s'inscrire dans un temps historique plus long qu'on ne le croit – que l'on fait pourtant ordinairement démarquer en 1989 –, c'est aussi s'inscrire dans une géographie perturbée où les rapports entre centre (territorial et de pouvoir) et périphérie sont troublés par les flux migratoires historiques entre anciens territoires colonisés et ancienne métropole. La perception française du voile s'inscrit dans ce rapport historique dense, colonial, entre l'islam comme religion « colonisée » et la République impériale. La colonisation française dans les pays musulmans n'a pas été simplement une conquête des terres et du pouvoir local, elle a également procédé à une « expropriation identitaire » en instituant notamment l'islam comme « une religion colonisée » (Sayad, 2014) : il faut entendre par expropriation identitaire l'impossibilité, entretenue par le pouvoir colonial, pour un peuple de se définir par lui-même à partir de son propre système de valeurs culturelles. Ainsi il fut un temps où non seulement la France se disait « puissance musulmane », mais où la laïcité elle-même était pratiquée selon des accommodements compatibles avec la perpétuation de sa domination sur les territoires colonisés (Achi, 2004). La loi de 1905 fut ainsi appliquée avec des mesures dérogatoires permettant la continuation du contrôle des ministres du culte musulman dans les territoires colonisés. Autrement dit, dans ce contexte colonial, la République arrangeait elle-même des exceptions à la laïcité à des fins de contrôle d'une religion dont elle voulait orienter la promotion dans un sens compatible avec la perpétuation de sa domination. À cette même

époque coloniale la catégorie de musulman était davantage juridique que confessionnelle *stricto sensu*, puisqu'elle signifiait la non-citoyenneté (Le Cour Grandmaison, 2010).

La rhétorique féministe de l'égalité des sexes et de l'émancipation des femmes, conjointement à la rhétorique de la modernité de la civilisation occidentale, a joué un rôle à la fois dans la conquête coloniale et dans la façon dont on a voulu préserver les territoires colonisés. Les représentations du voile dans les pays musulmans colonisés alimentèrent l'imaginaire et les réflexions des administrateurs territoriaux français pour assurer la conquête des esprits nécessaire à toute domination durable en territoire étranger. C'est à l'aune de cette histoire coloniale du voile et de l'Islam, et de cette mémoire postcoloniale qu'il faut lire les différentes affaires du foulard islamique.

Il est clair en effet que les récurrences des affaires du voile puisent aussi dans les réminiscences de la « mission civilisatrice » coloniale qui vantait le traitement supérieur des femmes françaises (bien avant qu'elles aient le droit de vote ou qu'elles soient libérées des restrictions des codes napoléoniens) par rapport à celui des femmes « indigènes », dont les voiles pouvaient alors avoir un attrait érotique, et n'étaient pas comme aujourd'hui considérés uniquement comme un signe de répression sexuelle. Cette réminiscence de « mission civilisatrice » s'est ainsi clairement exprimée lorsque Manuel Valls, alors Premier ministre, convoqua le symbole national d'une Marianne dévêtue, poitrine nue, qui serait devenue une réplique républicaine de l'icône allégorique de *La Liberté guidant le peuple* d'Eugène Delacroix. Marianne à la gorge offerte incarnerait les femmes françaises émancipées par opposition aux femmes voilées qui seraient soumises à l'Islam. À quoi correspond alors cette volonté politique de dévoiler les femmes ? Peut-on trouver dans l'histoire coloniale un antécédent à cette volonté ? Et que peut signifier la réactivation de cet impératif de dévoilement dans une France postcoloniale ?

C'est à Frantz Fanon que l'on doit l'évocation la plus célèbre de ce que l'on appela alors la « bataille du voile » durant la guerre d'Algérie (Fanon, 2011) : il s'agit du célèbre dévoilement de femmes algériennes du 13 mai 1958. Alors qu'une révolte menace de renverser le gouvernement français, une cérémonie de dévoilement des femmes musulmanes est organisée en soutien à la « fraternité française et à l'Algérie française ».

On y voit des femmes françaises retirer publiquement leur voile à des femmes « indigènes », visiblement ravies. Selon Fanon, ces femmes, manipulées, avaient été choisies parmi « des domestiques menacées de renvoi, de pauvres femmes arrachées de leur foyer, des prostituées » (*ibid.* : 44). Au cœur de cette mise en scène étaient les femmes françaises membres du Mouvement de solidarité féminine, dont la mission portait sur la promotion de l'hygiène et l'accompagnement à la maternité des femmes « indigènes ». À la tête de ce mouvement, se trouvait M^{me} Raoul Salan, épouse du commandant des forces armées françaises en Algérie. Ce souci apparent pour les femmes musulmanes s'expliquait en partie par le choix dès 1955 du gouverneur général Jacques Soustelle, avec des officiers revenus de la guerre d'Indochine pleins de l'amertume de la défaite, d'orienter les actions civiles dans le sens d'une contre-guérilla, dont l'un des aspects essentiels est de diviser les foyers « indigènes » – notamment ruraux – en promouvant l'occidentalisation des femmes. Autrement dit, face à une démographie considérée comme galopante, le 5^e bureau de l'état-major de l'armée livre une véritable guerre de valeurs – utilisant les instruments de l'avancement de la cause féminine – en envoyant dans les douars les infirmières des équipes médico-sociales itinérantes (EMSI) prodiguer les soins aux nouveau-nés ainsi qu'à leurs mères. Les EMSI sillonnèrent toute l'Algérie de 1957 à 1962, soutenues par l'idée développée par l'état-major selon laquelle : « avec l'évolution de la femme musulmane, l'Algérie trouvera la paix » (MacMaster, 2012 : 64).

Cette préoccupation stratégique pour les femmes algériennes est ancienne en réalité. Une fois achevées les pacifications territoriales en Algérie, le voile et le haïk (le voile couvrant le visage des femmes du menton au nez) furent très vite au XIX^e siècle un objet de préoccupation majeure pour les administrateurs coloniaux. Dans les années 1860, le général Eugène Daumas, directeur des Affaires de l'Algérie au ministère de la Guerre et commanditaire d'expéditions punitives contre les tribus rétives au paiement de l'impôt colonial, s'attela à préciser le rôle que devait jouer la femme arabe dans la pacification culturelle pour briser les résistances des esprits et asseoir l'amour de la France dans les « cœurs » d'une façon qui les rendit aptes à la véritable civilisation :

Je me suis mis à l'œuvre, mû principalement par cette pensée politique, que si je parvenais à déchirer le voile qui couvre encore les mœurs, les coutumes, les idées

justes ou fausses, de ce peuple il deviendrait plus facile de lui choisir habilement les remèdes qui pourraient convenir le mieux, aux maladies morales dont nous le croirions atteint (Daumas, 1912 : 2).

Mais cette attention particulière au voile n'est pas à reléguer aux prémisses historiques de la colonisation comme modèle thérapeutique pour une culture « malade », ou comme modèle de pénétration douce des consciences dans le cadre d'une politique de civilisation des mœurs, elle fut également décisive durant la guerre d'Algérie dans les offensives militaires de contre-guérilla, comme pratique de torture : certains soldats français procédèrent dans les bleds à des dévoilements forcés des femmes pour les humilier, dévoilements qui pouvaient se révéler être le geste initial menant à des viols répétés, et punitifs pour les femmes que l'on soupçonnait de sympathie pour le Front de libération nationale (MacMaster, 2012 : 82). De fait, le voile, notamment dans les centres urbains, a pu devenir le signe distinctif d'une résistance ordinaire visible à la supposée émancipation française qui voulait garder la mainmise sur l'Algérie.

C'est ce lien historique entre dévoilement et émancipation en contexte colonial qui est dénoncé aujourd'hui, sous une autre forme, par des féministes musulmanes qui insistent à la fois pour rappeler qu'elles sont françaises et qu'elles n'ont de leçon à recevoir de personne en matière de féminisme. Elles se situent ainsi dans une perspective qui consiste à décoloniser le féminisme français. Il faut entendre par là la volonté de critiquer l'impensé colonial de la République française qui tend souvent à considérer les femmes musulmanes et l'islam en général comme une figure de l'étranger et de l'ennemi. Mais il s'agit aussi de s'adresser à un certain métarécit du féminisme français qui continue de penser en termes de « vagues » le récit de ses luttes pour l'émancipation, adoptant ainsi une géographie occidentalocentrée niant les luttes d'autres femmes subalternes, non occidentales ayant noué leur propre lien entre religion et émancipation. Dans cet esprit le collectif Mamans toutes égales est né, à la suite de la publication de la circulaire Châtel interdisant aux mères de famille voilées d'accompagner les enfants lors des sorties scolaires. L'une de ses membres éminentes Ndella Paye rappelle, aux féministes, appuyant la logique d'exclusion des musulmanes voilées de l'espace public, que le féminisme ne peut consister à sauver des femmes non blanches que

L'on a préalablement minorisées et renvoyées du côté du consentement à l'oppression :

Comment des femmes arrivent-elles à reproduire sur d'autres femmes ces mêmes mécanismes qu'elles dénoncent, sans que cela ne les ébranle le moins du monde ? La seule réponse qui me vient à l'esprit est qu'elles sont tellement ethnocentrées qu'elles sont aveugles à la contradiction, pourtant flagrante. [...] Pourquoi exiger de moi que j'enlève mon foulard parce que certaines ont lutté pour se dénuder ? En quoi ce bout de tissu que j'ai sur la tête remet en cause des années de luttes de femmes ? En fait, ce que ces femmes me disent depuis plus de dix ans c'est « ton corps nous appartient ». Comment pouvait-il en être ainsi pour des femmes qui luttent depuis des décennies pour s'approprier leur corps ? (Paye, 2015)

De fait Ndella Paye, musulmane voilée, se revendique de l'afro-féminisme, c'est-à-dire de ces luttes et de cette théorisation issues des mouvements du pouvoir noir-américain des années 1960, et qui furent l'occasion pour les féministes noires d'interpeller les féministes blanches sur la spécificité de leurs expériences de dépossession et de violence (comme les stérilisations forcées, le travail du *care*, les ravages de la drogue dans les quartiers), et de dénoncer l'universalisation des mots d'ordre des féministes blanches qui ont eu tendance à invisibiliser les luttes des femmes noires. Ainsi en fut-il par exemple de la revendication du droit à l'avortement, alors même que les femmes noires luttèrent contre les avortements non consentis. L'interpellation ne niait pas la pertinence de ce combat mais soulignait l'absence de prise en compte de l'expérience spécifique des femmes noires qui aurait pu donner lieu à l'élargissement du mot d'ordre, et surtout à un combat « intersectionnel » contre le capitalisme ravageur au sein des familles noires de classes populaires, contre le racisme et le legs postesclavagiste des institutions, contre les violences sexuelles subies par les femmes noires. Kimberlé Crenshaw a forgé le concept d'intersectionnalité, que revendique Ndella Paye, pour saisir ce qui dans les expériences minoritaires relevait de plusieurs formes de domination imbriquées (entre classe, race, genre) (Crenshaw, 2005 ; Dorlin, 2008). Bien que n'ayant pas donné lieu pour l'instant à un corpus théorique spécifique au contexte républicain français (Ali, 2012 ; Hamidi, 2017 ; Latte Abdallah, 2010), le féminisme musulman français, issu des luttes des femmes contre l'islamophobie qui les visait

tout particulièrement, cherche également à penser l'émancipation à l'école. Ainsi, Karima Mondon, enseignante de l'Éducation nationale, créa un dispositif scolaire d'aide aux jeunes filles voilées expulsées des établissements scolaires à la suite de la loi de 2004 : « L'école ouverte ». L'initiatrice de ce dispositif essaie de mettre en pratique la pédagogie de l'émancipation à l'école à partir de la philosophie de Jacques Rancière développée dans *Le maître ignorant*, en montrant comment peuvent se concilier à l'école réalisation de l'égalité, exercice libre de la raison, et port du voile, c'est-à-dire une expression visible de l'adhésion à la foi musulmane. Pour Karima Mondon, connue pour ses prises de position publiques face à Manuel Valls, « le voile n'existe pas. Il existe des individus portant mille et une formes de tissus pour mille et une raisons¹⁴ ». C'est dans cette même configuration plurielle des manières d'être musulmane que Lallab se présente comme « un magazine en ligne et une association [fondés en 2016 entre autres par Sarah Zouak] dont le but est de faire entendre la voix des femmes musulmanes pour lutter contre les oppressions racistes et sexistes ». Lallab s'inscrit ainsi dans un répertoire intersectionnel des mobilisations puisqu'elles refusent de choisir entre « être féministe » et « être musulmane ». De même, avec le collectif Les Femmes dans la mosquée, Hanane Karimi souhaite montrer comment l'on peut être à la fois musulmane et combattre pour son émancipation, dans ce lieu souvent perçu comme le parangon d'un sexisme proprement musulman, à savoir la mosquée. Ce collectif cherche avant tout à mettre en œuvre un principe d'égalité confessionnelle dans les lieux de prière (contre la relégation des femmes dans des espaces confinés). À travers le combat pour la dignité des espaces de prière féminins, et plus largement avec celui d'Hanane Karimi, s'affirme la volonté de définir par soi-même, et en s'adressant directement aux musulman.e.s dont elle est l'une des voix, les conditions de l'égalité

14. Karima Mondon, « Monsieur le Premier ministre, je fréquente plus de femmes voilées que vous », lettre ouverte à Manuel Valls, *Libération*, 14 septembre 2016 : <http://www.liberation.fr/debats/2016/09/14/monsieur-le-premier-ministre-je-frequence-plus-de-femmes-voilees-que-vous_1496788>.

des femmes et des hommes au sein d'une culture musulmane sans cesse questionnée à partir de son expérience de la migration¹⁵.

L'un des enjeux principaux autour des différentes affaires du voile réside dans ce que l'on entend par émancipation, c'est du moins les termes par lesquels les femmes voilées féministes identifient ce nœud politique propre à la République française : peut-on encore parler d'émancipation lorsque celle-ci fait l'objet d'une politique de sauvetage qui en reporte le coût sur les principales intéressées, autrement dit qui punit la supposée victime pour mieux la sauver d'elle-même ? Les principales concernées en l'occurrence ont développé dans leurs propres lexiques alliant foi et féminisme un discours de promotion de l'égalité entre les sexes, entre les femmes et entre les citoyens.

15. <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/05/09/lallab-le-nouveau-visage-du-feminisme-musulman_5124926_3212.html>.

Références bibliographiques

- ACHI, Raberh**, 2004,
« La séparation des Églises et de l'État à l'épreuve de la situation coloniale. Les usages de la dérogation dans l'administration du culte musulman en Algérie (1905-1959) », *Politix*, n° 66, p. 81-106.
- ALI, Zahra (dir.)**, 2012,
Féminismes islamiques, Paris, La Fabrique.
- BADINTER, Élisabeth**, 2005,
« La laïcité, un enjeu pour les femmes », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 78, n° 1, p. 50-53.
- BALIBAR, Étienne**, 2004,
« Dissonances dans la laïcité », dans Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Paris, Amsterdam.
- BAUBÉROT, Jean**, 2014,
La laïcité falsifiée, Paris, La Découverte.
- BENTOUHAMI, Hourya**, à paraître,
« Political phenomenology of the veil: Body, labour and nation », dans Emily Lee (dir.), *Race and Phenomenology*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- BOUVET, Laurent**, 2015,
L'insécurité culturelle, Paris, Fayard.
- BOUYAHIA, Malek et SANA, Maria Eleonora (dir.)**, 2013,
La polysémie du voile. Politiques et mobilisations postcoloniales, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- CRENSHAW, Kimberlé**, 2005,
« Cartographie des marges : Intersectionnalité, politiques de l'identité, et violence contre les femmes noires », *Cahiers du genre*, Paris, L'Harmattan.
- DAUMAS, Eugène**, 1912,
La femme arabe, Alger, A. Jourdan.
- DORLIN, Elsa**, 2008,
Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000, Paris, L'Harmattan.
- DOT-POUILLARD, Nicolas**, 2007,
« Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du hijab », *SociologieS* : <<https://journals.openedition.org/sociologies/246>>.
- FANON, Frantz**, 2011 [1959],
« L'Algérie se dévoile », dans *id.*, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, chap. I.
- FARRIS, Sara**, 2013,
« Les fondements politico-économiques du fémonationalisme », *Contretemps*, 17 juillet.
- GÖLE, Nilüfer**, 2015,
Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam, Paris, La Découverte.
- HALL, Stuart**, 2008,
Le populisme autoritaire. Puissance de la droite et impuissance de la gauche au temps du thatchérisme et du blairisme, Paris, Amsterdam.
- HAMIDI, Malika**, 2017,
Un féminisme musulman, et pourquoi pas ?, La Tour-d'Aigues, L'Aube.
- JOUANNO, Chantal**, au nom de la délégation aux droits des femmes, 2016,
« La laïcité garantit-elle l'égalité femmes-hommes ? », rapport d'information n° 101 (2016-2017), 3 novembre.
- LATTE ABDALLAH, Stéphanie (dir.)**, 2010,
« Féminismes islamiques », n° 128/2, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*.

LE COUR GRANDMAISON, Olivier, 2010,
*De l'indigénat. Anatomie d'un
« monstre » juridique : le droit colonial
en Algérie et dans l'empire français*,
Paris, Zones.

LEPINARD, Éléonore, 2007,
*L'égalité introuvable : la parité, les
féministes et la République*, Paris,
Presses de Sciences-Po.

MACMASTER, Neil, 2012,
*Burning the Veil. The Algerian War and
the "Emancipation" of Muslim Women,
1954-1962*, Manchester, Manchester
University Press.

MAHMOOD, Saba, 2009,
*Politiques de la piété. Le féminisme
à l'épreuve du renouveau islamique*,
Paris, La Découverte.

**NORDMANN, Charlotte
et VIDAL, Jérôme**, 2004,
« La République à l'épreuve des
discriminations », dans Charlotte
Nordmann (dir.), *Le foulard en questions*,
Paris, Amsterdam.

PAYE, Ndella, 2015,
« Stop ! Mon corps ne vous appartient
pas », billet de blog, *Médiapart*, 23 mars.

SAYAD, Abdelmalek, 2014,
*L'immigration ou les paradoxes de
l'altérité*, t. III : *La fabrication des
identités culturelles*, Paris, Raisons
d'agir.

SCOTT, Joan, 2012a,
De l'utilité du genre, Paris, Fayard.

-, 2012b, « Sécularité ou sexularité ?
La laïcité et l'égalité des sexes », dans
id., *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard.

-, 2016, « Cette étrange obsession
française pour le voile », *Orient XXI*,
27 avril.

Les femmes en niqab en France

Agnès DE FÉO

Le voile intégral ou niqab représente une religiosité spontanément associée, en France et plus largement en Europe, à une manifestation de l'islam dit radical, perçu comme une des principales menaces de ce début de XXI^e siècle. Il renvoie, dans l'imaginaire collectif occidental, à la fois au terrorisme et au mauvais traitement que l'islam réserverait aux femmes. Son apparition en Europe suscite des réactions d'hostilité pointant ce voile intégral comme preuve de l'impossible intégration des immigrés d'origine musulmane et, plus généralement, de l'incompatibilité de l'islam avec la République et les valeurs de la démocratie¹. En France, il a fait l'objet en juin 2009 d'une

1. Pour un aperçu des arguments contre le voile intégral dans la polémique débutée en 2009, voir Schnapper (2013). On y retrouve le défaut de citoyenneté pour celles qui soustraient leur visage au regard de l'autre, appuyé par des citations d'Emmanuel Levinas. La sociologue parle de la femme en niqab comme d'une descendante d'immigrés, n'ayant pas achevé son processus d'intégration et faisant intervenir la question du vivre ensemble. L'auteure affirme qu'il existe « des limites à cette reconnaissance des particularismes, même dans le privé ». Elle se focalise sur les « cultures traditionnelles » dans lesquelles se trouve une « inégalité statutaire [...] ou plutôt l'infériorité de la femme », puis termine par une liste d'exactions faites aux femmes dans le monde musulman : la « burqa » se trouve juste après « l'excision des fillettes », autant de pratiques « jugées contraires à la liberté individuelle et aux valeurs impliquées par la citoyenneté » (*ibid.* : 86-87).

polémique² accompagnée du lancement d'une mission d'information parlementaire³, aboutissant à son interdiction dans l'espace public par une loi votée le 11 octobre 2010, entrée en application le 11 avril 2011⁴. Les usagères du niqab représentaient à l'époque une infime minorité, estimées entre 350 et 2 000 femmes, soit moins de 0,1 % des Françaises de confession musulmane si tant est que l'on puisse les dénombrer sérieusement. Une seule femme en niqab a été auditionnée par la mission d'information parlementaire : Kenza Drider. Contrairement aux auditions des autres intervenants sollicités, la sienne n'a pas été retranscrite intégralement dans le rapport publié en janvier 2010. Son témoignage est résumé en une dizaine de lignes noyées dans les 658 pages du rapport⁵. Le député UMP Jacques Myard, membre de la mission d'information, exprime à son insu comment la mission a généralisé à partir de ce seul cas particulier : « Nous avons auditionné une femme qui portait le voile intégral, nous constatons bien évidemment que ces femmes sont véritablement, je dirais, des cervelles lavées⁶. »

Le voilement du visage est alors devenu un sujet d'actualité et a envahi les médias, incitant chaque citoyen à se prononcer sans la moindre connaissance

2. Le déclenchement de la polémique en juin 2009 est attribué à Nicolas Sarkozy déclarant que le niqab n'est pas le bienvenu sur le territoire français.

3. Mission d'information n° 2262, avec pour directeur André Gerin (parti communiste), maire de Vénissieux, banlieue de Lyon, et pour rapporteur Éric Raoult (Union pour un mouvement populaire), alors député de Seine-Saint-Denis et maire du Raincy.

4. Infraction passible d'une amende de 150 euros et d'un stage de citoyenneté. Contravention de deuxième classe, équivalente à celles pour usage d'un téléphone en conduisant, conduite sans signe A pour les jeunes conducteurs, circulation sur la bande d'arrêt d'urgence, changement de direction sans clignotant, non-paiement d'un péage routier, non-présentation de l'attestation d'assurance.

5. Rapport d'information n° 2262, Assemblée nationale, 26 janvier 2010. Le passage consacré à Kenza Drider se trouve à la page 44. Son discours n'est pas retranscrit en style direct ni dans les temps de l'indicatif, mais à la troisième personne et intégralement au conditionnel : « [Kenza Drider] aurait pris ce parti [porter le niqab] au terme de recherches personnelles [...] [dans une librairie salafiste] qui ne l'aurait pas embrigadée [...] elle aurait décidé de porter un voile intégral afin de ressembler aux femmes du Prophète. »

6. Entretien du 13 juillet 2010 à l'Assemblée nationale, dans *Sous la burqa*, documentaire d'Agnès De Féo, Sasana Productions, 2010. Rappelons que Kenza Drider a fait des études de droit.

du terrain, une situation rappelant la polémique du voile à l'école, une décennie plus tôt, qui devait déboucher sur son interdiction en 2004 après ce qui est resté dans les mémoires comme « l'affaire du foulard » (Arêas, 2016 ; Scott, 2017).

Une recherche

Comment comprendre que des femmes modernes et éduquées choisissent sans contrainte extérieure de s'enfermer dans ce qui paraît être le symbole d'un autre âge ? Ce choix contredit le sens commun au point que certains ouvrages de sciences humaines peinent à se départir des intuitions collectives.

Beaucoup de travaux dits scientifiques portant sur le niqab proviennent de chercheurs n'ayant jamais, ou à peine, rencontré d'usagères du voile intégral. Ces dernières sont étudiées dans leur abstraction, sans rapport concret à leur vie. Une étude pionnière sur le niqab en France a pourtant été commandée par l'Open Society en avril 2011, le mois d'entrée en application de la loi d'interdiction de dissimulation du visage (Bouteldja, 2011). Ce document, pourtant majeur, n'a quasiment pas été relayé sur le plan académique ni dans l'espace médiatique francophone.

Une étude du niqab tenant compte du point de vue du « sujet » permet de comprendre le phénomène, ainsi que les réactions de rejet dont les femmes qui le portent sont la cible. Elle exige d'entrer dans l'intimité de ces femmes, de ne pas se limiter à leur premier discours superficiel, « officiel », et de savoir capter leur discours « officieux » au moment où il se dégage de la doxa qu'elles ont forgée et se transforme en confessions. Il faut les écouter revenir sur leur trajectoire, leur enfance, leur famille, leur sentimentalité et bien sûr leur sexualité. Tout ce qui est intime est important pour comprendre ce choix radical. Ce qui pose un problème de méthode, celui de la restitution : comment faire comprendre aux enquêtées que leurs « confessions », surtout en matière de sexualité, apparaîtront dans un article ou une thèse ? Ainsi, malgré son pseudonyme, Cindy a très mal pris de retrouver ses fantasmes d'*escort girl* dans un de mes articles⁷.

7. « Le niqab, une revanche des femmes ? », *Slate.fr*, 11 octobre 2016 : <<http://www.slate.fr/story/125391/niqab-inversion-de-dominacion>>.

Au fil de mes rencontres avec ces femmes, certaines se sont révélées très différentes de ce qu'elles donnaient à voir au départ. Un unique entretien, même de quelques heures, ne suffit pas. Il est primordial de suivre ces femmes sur le temps long de façon à connaître leur parcours et leur évolution personnelle en tenant compte du contexte politique et social et de ses changements pour prendre la mesure de son impact sur leur comportement⁸. Je les ai appréhendées en lien avec la société qui les entoure car, même hostile, celle-ci joue dans leur détermination.

Je me suis aidée de la caméra pour fixer leur discours et le mettre en perspective avec des paroles de chercheurs en sciences humaines, sociologues, psychologues, historiens. Ce médium a permis aussi à la parole de se délier en les faisant bénéficier de l'anonymat complet, le niqab aidant en outre à contourner l'interdit de la représentation physique promu dans les cercles salafistes et tablighi⁹ et le refus des captations par la photo et la vidéo. La caméra a même libéré leur parole car elle permettait de recueillir leurs doléances dans l'espoir d'être entendues (De Féo, 2010 : 149). Ces entretiens filmés ont abouti à huit documentaires¹⁰ permettant l'accès direct

8. J'ai conduit mes terrains sur le niqab de 2002 à 2009 en Asie du Sud-Est et, depuis 2008, en France et en Belgique avec un échantillon de plus de 150 participantes. J'ai bâti mon échantillon sur des rencontres dans la rue, dans les mosquées salafistes, les librairies musulmanes, les cités de la banlieue parisienne, de Toulouse, de Marseille et de l'agglomération lilloise. Afin de mettre mon échantillon en perspective, j'ai également travaillé sur ce phénomène en Tunisie, en Israël, en Inde et à Doha. Il s'agit d'entretiens de type compréhensif avec une forte participation à la vie privée de ces femmes et un suivi sur plusieurs années. Je totalise pour certaines plus de cinquante entretiens.

9. Salafisme et Tabligh sont les deux principaux courants musulmans transnationaux qui promeuvent le voilement du visage des femmes (Roy, 2002 ; Rougier, 2008).

10. Voir les documentaires d'Agnès De Féo, tous produits par Marc Rozenblum (Sasana Productions) : *Mission Tabligh* (2009) à l'intérieur du mouvement du Tabligh en Asie du Sud-Est (Malaisie, Cambodge, Indonésie) ; *Sous la Burqa* (2010) et *Niqab hors-la-loi* (2012) dans un contexte français exclusivement salafiste. *Au cœur de Deoband* (2011), *Niqabmania à Tunis* (2013), respectivement sur le voile intégral en Inde et en Tunisie postrévolutionnaire, puis *La Tunisie et ses femmes salafistes* (2015) publié sur le site lemonde.fr le 22 mai. Retour en France avec *Émilie König vs Ummu Tawwab* (2016) sur le parcours de cette femme partie en Syrie et longuement fréquentée en 2012, diffusé sur le site de l'hebdomadaire *L'Obs* le 12 mai 2016, puis sur le site *Slate.fr* le 3 janvier 2018 après son arrestation dans le Kurdistan irakien. Le huitième, *Voile interdit* (2017), revient sur les différentes lois d'interdiction du voilement féminin en Europe et sur leurs effets sur la population musulmane.

à leur voix, à leur posture, à leur gestuelle. Ils offrent à un large public la possibilité d'accéder à la réalité vécue et à la subjectivité de ces femmes, afin de déconstruire les stéréotypes dont elles font l'objet.

La désobjectivation du sujet en niqab

Depuis la polémique ayant précédé le vote de la loi d'interdiction jusqu'à aujourd'hui, les femmes en niqab, tout comme auparavant leurs coreligionnaires voilées scolarisées, ont été dépossédées de leur subjectivité dans le discours public. Elles ont suscité un débat national passionnel dans les médias, elles ont rarement été présentées comme des sujets autonomes, mais plutôt comme des femmes incapables de se constituer en sujet dans leurs rapports sociaux. Leur réalité sociale a été globalement occultée, elles sont l'objet de projections caricaturales qu'il est nécessaire de rappeler et qui sont fortement ancrées dans l'opinion publique française (Liogier, 2012).

En premier lieu, les femmes qui se couvrent le visage d'un voile subiraient en France une coutume de leur pays d'origine sans faire l'effort de s'intégrer à la société dans laquelle elles vivent. Elles incarnent la figure de la victime consentante d'un système patriarcal répressif. Certains parlent de servitude volontaire (Schnapper, 2013 : 81). Leur capacité d'agir est niée, elle serait altérée par la mainmise d'un membre masculin de leur entourage, avec, en particulier, une focalisation sur l'époux qui exercerait une coercition par le voilement pour se garder l'exclusivité de leur visage. Dans la croyance collective, ces musulmanes ne possèdent pas de libre arbitre. Ces idées reçues n'ont pas beaucoup évolué en deux décennies. On les trouve déjà analysées dans l'étude pionnière de Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar sur le voile parue il y a plus de deux décennies (Gaspard et Khosrokhavar, 1995). Il s'agit pour les partisans des différentes lois d'interdiction (celle de 2004 contre le voile à l'école et celle de 2010 interdisant la dissimulation du visage) de « libérer des femmes », thème récurrent lors des débats à l'Assemblée nationale qui ont précédé le vote de ces deux lois¹¹.

11. Exemple collecté et filmé à l'Assemblée nationale auprès de députés les 7 et 13 juillet 2010 : André Gerin (parti communiste) : « La loi va être utile pour libérer des femmes,

Autre emprise imaginée : celle d'un imam fanatique qui les manipulerait. Là encore il existe peu de liens avec la réalité. Ces femmes sont globalement indépendantes, elles ne fréquentent pas ou très peu la mosquée. Elles sont certes influencées par l'idéologie salafiste, mais comme chez les hommes, cela se fait surtout de manière virtuelle par le biais d'Internet et des réseaux sociaux.

Deuxième stéréotype : celui du communautarisme. Le niqab est pointé comme la manifestation exacerbée d'un communautarisme musulman, faisant peser une menace sur l'« identité nationale » (Dhume, 2016). Pourtant, mes entretiens montrent que ces femmes ne se couvrent pas le visage par communautarisme, mais par défaut de communautarisme. Elles sont en outre soupçonnées de refuser une socialisation minimale et de chercher à imposer au pays d'accueil leurs propres mœurs dans une démarche coloniale inversée. Le niqab rejoint ainsi les autres symboles visibles de la religiosité musulmane dans l'espace public qui créent la polémique, comme la construction de mosquées, les minarets, le voile, les rayons halal dans les supermarchés ou les banques islamiques, autant de figures de rejet associées à une invasion imaginaire. Les immigrés font l'objet de plusieurs représentations fantasmées dont le démographe Hervé Le Bras dresse les caractéristiques : cette crainte de l'invasion étrangère est intimement liée à l'aventure coloniale dont elle inverse les facteurs, avec « une transformation de l'émigration en colonisation et la perception de l'immigration comme invasion » (Le Bras, 2012 : 13, 17). Du fait de leur visibilité dans cet espace public commun, les femmes en niqab sont pointées comme de mauvaises citoyennes, refusant le jeu républicain.

Le mythe de la conquête de l'Europe par l'islam est également exploité par certains médias et politiques, elles représenteraient la part féminine

pour libérer des jeunes filles dans certains quartiers où on leur mène une vie d'enfer. » Jean-François Copé (UMP) : « Des femmes que la République ne peut abandonner, quand bien même il n'y en aurait qu'une, quand bien même elle se mettrait volontairement en marge de la République. » Jacques Myard (UMP) : « C'est un mouvement, qui d'ailleurs ne s'arrête pas au voile, qui est une ghettoïsation de la femme, une sorte de "dhimmitude" [sic] de la femme, c'est-à-dire de mise dans un statut d'infériorité. » Voir *Voile interdit*, 2017 (première version).

de l'islamisme, en guerre contre les valeurs occidentales¹². En se voilant le visage, elles s'attaqueraient symboliquement à la sécurité publique et à l'identité nationale. Leur image est instrumentalisée dans le discours public où elles apparaissent telles des égéries négatives. Elle se trouve souvent utilisée abusivement pour illustrer articles et livres traitant des musulmanes pratiquantes sans rapport avec le voile intégral. Le journaliste Vincent Coquaz¹³ a montré qu'à au moins deux reprises, entre 2013 et 2015, le site du quotidien français *Le Monde* a utilisé des photos de femmes en niqab en illustration d'articles concernant des musulmanes portant le simple foulard. Le premier concerne une proposition d'interdiction du voile à l'université en France, pourtant la photo présente une femme en niqab prise aux Pays-Bas en 2006. Un autre article du même quotidien traite de la participation aux sorties scolaires de mères voilées. Une femme intégralement voilée sert d'illustration, un cliché pris au Yémen en 2009. Ou encore une couverture de *Valeurs actuelles*, en septembre 2013, titre : « Naturalisés, l'invasion qu'on nous cache », illustrée par une Marianne en niqab noir. Voir également la pléthore de livres populaires de témoignages de femmes musulmanes (toujours coécrits) dont la couverture affiche une femme en voile intégral. On peut dater le premier de la série : *Jamais sans ma fille* de Betty Mahmoody, publié en 1987 aux États-Unis, et adapté au cinéma en 1991. Les différentes éditions du livre montrent en couverture une photo de femme en niqab alors que le voile intégral n'est pas en usage en Iran (pays où se déroule son récit) et que Betty Mahmoody n'en fait jamais mention. L'un des derniers livres en date utilisant le motif du niqab aux couleurs du drapeau français est *Un racisme imaginaire. Islamophobie et culpabilité* de Pascal Bruckner (2017). Le niqab est devenu un argument commercial, une imagerie marketing pour essentialiser l'islam comme religion misogyne et en signifier le rejet.

12. Voir les affiches de l'UDC (parti nationaliste suisse), représentant une femme en niqab sur un fond de minarets en forme de missiles, pour manifester le rejet de l'islam visible interprété comme guerrier et agressif.

13. Voir le décryptage de Vincent Coquaz sur le site d'*Arrêt sur images*, le 6 mars 2015.

Pour en finir avec une construction idéologique

Le terrain fait apparaître une réalité très éloignée de ces projections collectives. Ces femmes sont dans leur écrasante majorité de nationalité française, ont pour la plupart grandi en France et comptent une forte proportion de converties. Ce sont des citoyennes ayant intériorisé les concepts de liberté d'opinion, de liberté d'expression, ainsi que les droits fondamentaux inculqués à l'école de la République. C'est d'ailleurs sur ce fondement qu'elles construisent leur revendication de porter le voile intégral, réclamant les mêmes droits que les autres au nom des valeurs universelles¹⁴. Elles ont également recours à l'argumentation féministe pour expliquer leur démarche, comme celle d'avoir la liberté de disposer de leur corps¹⁵.

Par ailleurs, elles n'adoptent pas d'esthétique dite musulmane dans leur décoration intérieure. Leur mobilier est occidentalisé tout comme les vêtements qu'elles portent sous le voile intégral. Certaines arborent des *piercings* à la langue ou au nez comme celui de Kenza Drider représentant

14. Quelques exemples de paroles de femmes en niqab dans *Niqab hors-la-loi*, documentaire d'Agnès De Féo, 2012. Karima, de La Courneuve : « Je crois surtout que dans cette loi, ce qui me dérange, c'est qu'on nous a bassinés sur les droits des femmes qui seraient bafoués. Mais on a très peu parlé de droits de l'homme. Tout simplement. » Latifah, de Grigny : « Une femme qui est en mini-jupe, les enfants voient la moitié de son corps, ça ne choque personne. Une femme qui a juste de la pudeur, ça choque tout le monde. C'est une loi islamophobe, il n'y a pas d'autre mot. C'est vraiment raciste. "Liberté, égalité, fraternité", ça n'existe pas en France. Ça existe pour ceux qui n'ont pas de pudeur, qui n'ont pas de complexe, rien du tout. Ceux qui ont de la pudeur n'ont pas les mêmes droits. "Liberté, égalité, fraternité", ça n'existe pas pour nous. » Saliha, de Noisy-le-Sec, convertie à l'islam et ayant porté le niqab après l'interdiction, partie en Tunisie en 2012 pour rejoindre la Syrie : « J'étais à l'école de la République et on ne m'a pas appris ça. La France m'a appris certaines valeurs et je vois qu'eux-mêmes n'appliquent pas ces valeurs. »

15. Shamsou, jeune adolescente de Bruxelles : « Déjà à la base, j'ai toujours été très féministe dans l'âme. Je ne supporte pas qu'un homme me dicte quoi faire. [...] C'est mon corps, il m'appartient. Toi homme, tu n'as pas à venir le voir. C'est pour mettre des barrières parce que j'en ai marre de me faire draguer. Je préfère plus me couvrir que me dénuder, c'est normal. Je me sens dans ma bulle, je me sens protégée, rien ne peut m'atteindre, les hommes baissent le regard », *Voile interdit*, 2017.

un oiseau¹⁶. Leur vie privée comporte peu d'objets aux référents orientaux, contrairement aux représentations de ceux qui cherchent à les orientaliser et les associent aux kaftans, henné, thé à la menthe et pâtisseries au miel, ou les imaginent tributaires d'hommes venant les chercher en voiture (Borghée, 2012). Rien n'est plus faux que cette vision. Décrire le phénomène du niqab comme un problème d'intégration de « populations de traditions lointaines » (Schnapper, 2013 : 79) constitue une grave erreur factuelle. Il est inexact de dire du voile intégral qu'il est l'imposition d'une tradition ou d'une culture étrangère en France. Le niqab est un phénomène autochtone, en dépit de son apparence allogène.

Si les raisons de s'engager dans cette voie à l'allure radicale peuvent varier, des points communs existent, qui permettent d'en dresser une typologie. On peut distinguer deux grands groupes : les jeunes femmes, de 15 à 25 ans, dans une recherche d'autonomie vis-à-vis de leurs parents et une volonté de s'individualiser ; les autres, au-delà de 25 ans, qui ont eu une ou plusieurs expériences de la sexualité, plutôt négatives, et qui veulent changer de vie dans une recherche de rédemption. Le niqab peut alors ressembler à une pénitence pour rattraper un passé peu glorieux et leur donner le sentiment d'approcher Dieu.

Découverte de la foi par elles-mêmes

Un point commun à nombre de ces femmes en Europe (à l'exception du Royaume-Uni) est leur passé areligieux. Aujourd'hui presque la moitié de mon échantillon de femmes qui revêtent ce type de voiles (niqab et jilbab¹⁷) est constituée de Françaises converties à l'islam, dont la famille n'a aucun rapport avec la culture musulmane. Elles sont dans leur quasi-totalité issues de familles athées ou catholiques non pratiquantes, le plus souvent

16. Comme j'ai pu en être témoin durant nos multiples échanges, notamment le 11 avril 2013 où elle me reçoit chez elle à Avignon. Derrière son voile intégral, Kenza Drider transgresse deux interdits de l'islam : celui du marquage corporel à moins qu'il ne soit la coutume du pays et celui de la représentation d'une créature vivante.

17. Voile recouvrant l'intégralité du corps, identique au niqab à la différence qu'il laisse apparaître le visage.

antireligieuses. L'accession à la spiritualité se fait de manière personnelle, presque cachée, dans un univers hostile.

Cindy se souvient :

Je viens d'une famille athée, mes parents étaient opposés à la religion. Dans mon enfance, j'ai baigné dans la haine du religieux, mais je n'en tenais pas compte, je cultivais dans mon for intérieur ma croyance en Dieu.

Cécile, de son côté, se définit comme très spirituelle dans une famille qui ne l'est pas. Adolescente, elle demande à faire sa première communion et participe aux Journées mondiales de la jeunesse (JM), avant de se convertir à l'islam¹⁸. On peut y voir une attitude de défi vis-à-vis de l'absence de spiritualité familiale, vide qui pousse certaines de ces jeunes femmes à chercher une identité religieuse forte.

Il en va de même chez celles qui sont d'origine musulmane. Le niqab n'est pas en usage dans les pays de naissance de leurs parents, majoritairement issus du Maghreb, d'Afrique subsaharienne et de Turquie. Chez les Françaises d'origine maghrébine, le voile intégral marque une rupture avec l'origine religieuse des parents, qui suivent le plus souvent une pratique traditionnelle éloignée de l'orthodoxie rituelle ou qui manifestent un déni de leur spiritualité pour favoriser leur propre assimilation. Que ces femmes soient d'origine musulmane ou converties, elles s'inscrivent dans un schéma de retour au religieux sans rapport avec une tradition d'origine ou un legs familial. Le niqab est revêtu par des femmes qui découvrent l'islam non de manière traditionnelle mais par acquisition personnelle¹⁹.

En s'engageant dans un processus de réislamisation extrême, elles cherchent à affirmer une identité en rupture avec celle de leur famille.

18. Autre exemple de convertie issue d'une famille athée, Louisa : « Mes parents sont athées, ils ne croient pas en Dieu. Je n'ai reçu aucune éducation religieuse quelle qu'elle soit. J'ai lu le Coran donc, après je me suis convertie, je me suis mise à la prière, tout doucement. Et puis voilà, de fil en aiguille, je me suis voilée », *Sous la burqa*, 2010.

19. Les témoignages sont très nombreux. Par exemple Shamsou : « Personne ne m'a jamais guidée vers l'islam. Personne ne m'a conseillé de mettre le voile. C'est moi qui ai dû chercher toute seule. C'est moi qui ai dû faire mes recherches et me repentir pour moi-même », *Voile interdit*, 2017.

Elles se fabriquent une identité en se rattachant à un groupe imaginé : celui du Prophète et de ses épouses, dans une démarche proche de l'invention d'une tradition (Hobsbawm et Ranger, 2012). Même si le niqab est associé à une mode d'importation saoudienne (tout comme le *kamis* chez les hommes, longue chemise arrivant jusqu'au mollet, la barbe et le khôl sur les yeux), ces vêtements identitaires musulmans n'ont rien de traditionnel en France. Ils s'apparentent à une expression de la modernité passant par une visibilité de l'identité musulmane globalisée par les chaînes satellitaires, en lien avec le consumérisme (Gauthier et Guidi, 2016). Chacun de ces signes d'islamité visible correspond à des prescriptions attribuées au Prophète et utilisées pour signifier un attachement aux origines de l'islam comme norme. L'utilisation de ces marqueurs par les musulmans de France qui suivent la tendance salafiste rend leur présence dans l'espace public encore plus étrange(-ère).

Des profils loin des stéréotypes

Rien n'est moins vrai que la prétendue soumission au mari dont le niqab serait le symbole. La plupart des femmes qui le portent ne sont pas mariées, elles sont célibataires ou divorcées. J'ai pu observer la rapidité des divorces et l'enchaînement des partenaires masculins. Comme la plupart des salafistes ne reconnaissent pas la validité du mariage civil, elles pratiquent des mariages religieux éphémères, sans passage à la mairie, d'où des ruptures instantanées le plus souvent de leur propre initiative pour des raisons qui peuvent parfois paraître anecdotiques²⁰. Quelques femmes de mon échantillon affirment même avoir divorcé car leur mari n'acceptait pas qu'elles revêtent le niqab. Leur mariage dit religieux s'apparente finalement à une sexualité libre qui serait rendue respectable par un protocole,

20. Cindy, par exemple, Française convertie que je connais depuis 2011, ayant commencé à porter le niqab juste après le vote de la loi, raconte avoir chassé son dernier mari après lui avoir ordonné de prononcer trois fois le *talaq*, la formule de répudiation. Il lui avait demandé de s'épiler les jambes. Selon le récit qu'elle fait de leur rupture, elle n'aurait pas supporté cette injonction injustifiée car, ancienne esthéticienne, elle considérait que ses poils n'étaient pas assez longs pour l'épilateur électrique. C'est le motif qui lui sert pour mettre un terme à leur relation. Il est vrai que leur mariage religieux conclu quelques semaines auparavant sur Facebook, sans rencontre préalable, était mal engagé.

une formule rituelle à réciter avant sa consommation. Ce qui ne les empêche pas de souffrir de solitude lorsqu'elles retournent au célibat, comme Hind Ahmas²¹, médiatisée durant la polémique qui a précédé le vote de la loi d'interdiction, célibataire depuis son divorce en 2010, année où elle a revêtu le niqab. Le voile intégral peut ainsi être utilisé comme faire-valoir sur le marché matrimonial, ces femmes croyant en le portant trouver un époux plus facilement. Mais cet espoir est souvent déçu. Cindy a retiré le sien au bout de cinq ans²², en 2015, prétextant son manque d'efficacité matrimoniale : « Je l'ai enlevé le jour où j'ai compris que je ne me marierai plus. » Deux ans plus tard, après avoir tout abandonné : niqab, voile et prière, elle réussit à trouver un non-musulman qu'elle épouse en janvier 2018²³. Pour lui montrer sa fidélité et son attachement, elle se fait tatouer son prénom sur la nuque et l'intérieur de ses avant-bras.

Afin de couper court à toute suspicion de communautarisme, rappelons leur faible connaissance linguistique de l'arabe littéral. Celles qui viennent de familles musulmanes appartiennent à une deuxième génération qui n'a pas appris la langue arabe, si ce n'est quelques locutions religieuses dont elles ponctuent leur discours. Elles tentent difficilement de retrouver certaines références en utilisant une littérature traduite en français, disponible dans les librairies musulmanes en France, comme celles de la rue Jean-Pierre-Timbaut²⁴ dans le 11^e arrondissement de Paris. Il en va de même chez les converties qui apprennent rarement la langue de la religion qu'elles ont choisie. Les prêches du vendredi en français se généralisent, signe que de moins en moins de musulmans français sont capables de comprendre l'arabe littéral. Il s'agit bien d'une religion de France.

21. Voir *Niqab hors-la-loi*, 2012.

22. Voir *Voile interdit*, 2017.

23. Elle m'a demandé d'être son témoin de mariage. J'étais seule présente à ses côtés à l'exception de sa mère. J'ai réalisé une vidéo et un album photo de ce mariage insolite pour moi qui connaît son passé radical, proche du groupuscule Forsane Alizza.

24. On y trouve des ouvrages publiés dans des maisons d'édition créées en France, telles Tawhid, Maison d'Ennour ou encore Al-Hadith dont le siège est à Bruxelles.

La subjectivité des femmes en niqab

Dans le contexte français, les femmes portant le niqab sont volontaires et leur démarche procède d'une réflexion personnelle et individuelle. Je n'ai jamais rencontré de femme forcée de porter le niqab, mais des femmes qui justifiaient leur choix par moult arguments élaborés. On m'objecte souvent que les femmes contraintes n'auraient pas l'autorisation de sortir de chez elles où elles vivraient cloîtrées, ce qui expliquerait que j'en ignore l'existence. Je réponds que des femmes qui subiraient une telle claustration domestique n'auraient pas besoin de porter le niqab. Le voilement du visage est lié à la sortie dans l'espace public et donc à la confrontation avec l'autre. Celles qui ne revêtent pas ce voile facial n'entrent pas dans cette recherche.

Je pense couvrir un assez large espace de diffusion du voile intégral, or je n'ai pas croisé une seule fois une femme qui se couvrirait sous la contrainte de son mari. Je n'ai senti chez aucune des femmes que j'ai connues une gêne qui aurait pu faire penser à une coercition. Elles usent d'un discours revendicatif et manifestent une forte volonté d'agir. La contrainte est une question que je formule systématiquement à toute nouvelle enquêtée. La réponse est invariablement négative²⁵.

Les femmes portant le voile intégral sont des sujets à part entière, et non des sujets empêchés, elles ne peuvent être réduites au rôle de victimes d'un ordre patriarcal. Les enquêtes de terrain montrent au contraire qu'elles

25. Confirmation par Lila, usagère du niqab et présidente de l'association Amazones de la liberté, créée le jour de la mise en application de la loi d'interdiction de dissimulation du visage : « Je dis souvent que l'unique mérite de cette loi est d'avoir pu prouver qu'aucune femme n'a été ou n'est forcée. En effet depuis la création de cette association au mois d'avril 2011, nous n'avons reçu aucun appel de la part de femme forcée par son mari ou un tiers. Toutes les femmes que nous avons à la permanence téléphonique sont des femmes qui portent ce voile intégral de leur propre gré, qui ont ça dans leur cœur et qui sont prêtes à tout pour garder ce voile intégral, même à aller au-delà de la volonté de leur mari », *Voile interdit*, 2017.

agissent en pleine conscience, qu'elles ont une approche positive de la vie en société²⁶ et que le choix du niqab est une étape dans un parcours personnel²⁷.

Les effets controversés de la loi

L'interdiction de dissimulation du visage dans l'espace public a favorisé le sentiment de mal-être et développé le repli sur soi de ces femmes ainsi que le discours victimaire²⁸. Car on a assisté à la libération de la parole « islamophobe » dans l'espace public avec une banalisation des insultes et des agressions physiques. La loi et sa publicisation à outrance ont ainsi incité à la haine des femmes en niqab. Certes cette focalisation sur le voile intégral a conduit à une normalisation du simple voile (Marzouki, 2013), mais les usagères du niqab ont pris de plein fouet la violence verbale et physique des citoyens français voulant faire respecter la loi²⁹. Elles n'ont

26. Stéphanie, de Toulouse : « Ce n'est pas parce que j'ai un sitar [voile supplémentaire, ajouté au niqab, couvrant aussi les yeux] que je suis défrancisée, que je suis contre la France. Bien au contraire. On sait qu'on est née ici, qu'on a vécu toute sa vie ici. Et on ne vous accepte plus, juste pour une tenue vestimentaire. C'est ce qui fait le plus mal. Moi je suis toujours la même. Je n'ai pas changé », *Niqab hors-la-loi*, 2012.

27. Aminatou, Le Bourget : « J'ai eu un déclic pendant le mois du ramadan. J'ai pratiqué la religion comme dans la Sunnah. J'ai suivi les femmes du Prophète. Je me suis vraiment ancrée pendant un mois. Et donc après, je ne me voyais plus sortir sans mon niqab. Comme si j'étais nue dehors. Je sentais le regard des gens sur moi. Je ne pensais pas que c'était un regard positif, donc j'ai décidé de le mettre. Et franchement, je suis vraiment contente de l'avoir mis », *Niqab hors-la-loi*, 2012. Shamsou : « Le 30 décembre 2013, je me suis dit : je ne sors pas sans mon voile. Et quand je l'ai mis, je me suis sentie assez bien, je me suis sentie bien et protégée. J'ai porté le hijab pendant deux jours, le normal. Et puis j'ai mis le jilbab et ça c'est resté mon coup de cœur. Mon jilbab, mon coup de cœur. J'ai commencé avec deux jilbabs, je reviens avec quinze maintenant. Hamdullah, j'ai une belle collection ! Le niqab maintenant, ça doit faire un mois que je le porte. Je suis vraiment heureuse de le mettre. Malheureusement chaque fois, on me l'enlève », *Voile interdit*, 2017.

28. Oum Zainab : « La police, on ne va pas se mentir, eux c'est depuis toujours qu'ils nous détestent, ils ont la haine de l'immigré, ils ont la haine de l'islam, ils ont la haine des musulmans, ça ne remonte pas à aujourd'hui. Ils ont toujours eu leur haine avant même que l'État islamique existe. Plus on essaye de s'accrocher à l'islam, plus ça les dérange, plus ils te font des problèmes », *Voile interdit*, 2017.

29. Latifah, de Grigny : « Cette loi n'a rien apporté de bien à part le racisme qui est plus ouvert maintenant. On ne se cache plus pour nous insulter, ce sont de vraies insultes raciales. » Soraya, Française convertie portant le jilbab : « En fait, il y a beaucoup

littéralement plus droit de cité. Elles sortent rarement et sont reléguées à la clandestinité avec son lot de frustrations. La loi a eu des effets au-delà des usagères du niqab. Obligés de devoir répondre des actes d'une infime minorité de la population musulmane³⁰, les hommes musulmans ont aussi mal vécu ce débat disproportionné par rapport au phénomène.

Certaines femmes se sont organisées via les réseaux sociaux. Et une nouvelle socialisation exclusivement musulmane se présente à elles comme alternative. Elles évoquent des formes de revanche³¹ en faisant le choix de défier la justice, de déscolariser leurs enfants et, pour une minorité, de se radicaliser dans le jihad. C'est le cas d'Émilie König, rencontrée à sept reprises avant son départ en Syrie³². Leur repli est ici moins dû au niqab qu'à la loi leur interdisant l'espace public. Finalement l'État et la société française les ont poussées au communautarisme.

Michel Wieviorka met en garde contre un dévoiement de la laïcité française. Il rappelle que la laïcité appliquée à l'islam ne consiste pas à en

d'amalgames entre le port du jilbab, ce que je porte, qui est un voile normal, et le port du niqab et du sitar. Les gens m'interpellent dans la rue, disant que c'est interdit par la loi, j'ai beau leur expliquer que je porte le jilbab et non le niqab, mais c'est des insultes, même des menaces. On me dit même de retourner dans mon pays. Moi qui suis française convertie, je suis encore plus chez moi », *Niqab hors-la-loi*, 2012. Et Agnès De Féo, « Qui sont les Françaises les plus hostiles au port du niqab ? », *Slate.fr*, 26 octobre 2017 : <<http://www.slate.fr/story/153005/islam-pourquoi-quinquagenaires-virulentes-contre-niqab>>.

30. Quelques exemples tirés du documentaire *Niqab hors-la-loi*, 2012 : Mohamed : « Faire autant de tapage, que ce soit médiatique qu'au niveau de l'Assemblée nationale pour une minorité de femmes, je trouve cela très exagéré. Moi en tant que musulman, en tant qu'homme, même si ma femme ne porte pas le niqab, je me dis que la communauté visée est vraiment l'islam, et rien d'autre. » Mehdi, Belge converti : « À propos de la loi sur le niqab dont on a entendu parler jusqu'en Belgique, c'est une loi qui est là surtout pour faire du jeu politique parce que ça concerne un nombre minoritaire de personnes. C'est une loi qui stigmatise à nouveau tous les musulmans, au lieu de faire des choses intéressantes pour essayer que les musulmans soient de vrais citoyens français, européens, belges ou du monde entier. » Mohand : « À partir du moment où une loi est votée, on est visé en tant que musulman. Que ce soit une loi visant les femmes ou les hommes. D'ailleurs en tant que citoyen, on doit être touché par cette loi. »

31. Oum Zainab : « Qu'il y ait des personnes qui veulent venger l'honneur des femmes, moi ça ne m'étonne pas du tout. Qu'ils veulent venger la dignité des femmes musulmanes, moi, ça ne me choque pas », *Voile interdit*, 2017.

32. *Émilie König vs Ummu Tawwab*, documentaire d'Agnès De Féo, Sasana Productions, 2016.

faire une religion étrangère dans le pays; elle doit au contraire permettre son intégration et sa liberté de culte prescrite par la loi de 1905 : « Toute autre politique, au-delà d'un jugement moral, ne peut que radicaliser les citoyens de confession musulmane, les disqualifier en tout cas, parfois les pousser aux extrêmes ou les enfermer dans des communautés fermées sur elles-mêmes, en les excluant ou en les diabolisant » (Wieviorka, 2015 : 92). L'exclusion et la diabolisation des musulmans sont à l'œuvre en France depuis les années 1980 (l'islam devient anxio-gène avec la révolution iranienne de 1979), accentuées depuis les attentats du 11 septembre 2001 et surtout aujourd'hui du fait des divers attentats et répercussions des guerres en Irak et en Syrie. L'historienne américaine, Joan Scott, fait remonter cette aversion française contre les musulmans à la conquête de l'Algérie en 1830 (Scott, 2017).

L'interdiction du niqab dans l'espace public a eu aussi un effet boomerang, du moins dans un premier temps. Non seulement la majorité des femmes en niqab n'a pas obéi à l'interdiction, mais la loi les a confortées dans leur choix de se voiler entièrement, et en a poussé de nouvelles à l'adopter³³. La loi a suscité des « vocations », elle a également provoqué une multiplication des conversions à l'islam de jeunes femmes qui ont porté le niqab quelques semaines voire quelques jours après avoir embrassé leur nouvelle foi. Les femmes voilées intégralement en France sont en grande partie représentées par ces néoconverties apparues au moment de la loi, que j'évalue

33. Quelques exemples tirés du documentaire *Niqab hors-la-loi*, 2012 : Saliha : « S'il n'y avait pas eu cette polémique, je suis sûre que je ne l'aurais pas porté parce que je n'y pensais même pas. Je portais le jilbab et pour moi c'était le voile. Je remercie encore mille fois M. Sarkozy de m'avoir poussée à m'interroger sur ce voile intégral. Et je ne suis pas la seule. Certaines sœurs l'ont peut-être enlevé. Mais d'autres ont, comme moi, décidé de le porter. Merci Sarkozy! » Cindy, de Saint-Denis : « C'est le paradoxe parce que ce n'est pas un homme religieux qui est arrivé à me donner la conviction [de porter le niqab]. C'est un homme [André Gerin, l'initiateur de la mission parlementaire] que je pourrais dire islamophobe, mécréant et tout ce qui va avec. C'est lui le point de départ qui a fait que j'en suis arrivée là. » Ourida, Le Bourget : « L'humain est toujours à la recherche de l'interdit. Ils ont interdit le niqab et beaucoup de sœurs, même des converties, se sont renseignées sur ce que valait le niqab, ce que valait l'islam. Dieu soit loué, il y a eu beaucoup de conversions depuis l'année dernière. » Cindy : « Pour beaucoup de femmes, la polémique engagée par l'État français et la manière dont les médias se sont emparés de l'affaire ont sonné comme un réveil, ont fait l'effet d'un rappel : elles ont pris conscience de la nécessité de le porter », entretien non filmé le 6 août 2011.

à la moitié des usagères, une part impressionnante sachant que les convertis ne représentent que 2 % des musulmans français³⁴. On a ainsi pu assister au phénomène d'attraction du niqab né de son interdiction. La loi a créé sa propre transgression.

Cet effet boomerang avait déjà été observé lors de l'interdiction du voile à l'école. Certes les écolières ont dû le retirer dans le cadre scolaire, mais elles ont été plus nombreuses à le porter en dehors. On a donc noté la multiplication des voiles chez les jeunes Françaises alors que pendant longtemps il était l'apanage de femmes mûres de la première génération d'immigrés en France. Avec la loi d'interdiction de dissimulation du visage dans l'espace public, la société française a vu se multiplier les niqabs et, pour celles qui ne voulaient pas affronter la loi, les jilbabs, donnant une silhouette identique à celle du niqab à la différence qu'il laisse le visage découvert. Ainsi, par exemple, Ibtissem, de Toulouse, raconte porter le niqab depuis la loi. Issue d'une famille d'origine maghrébine peu pratiquante, elle affirme que c'est la réaction de son père hostile au niqab qui l'a convaincue³⁵.

Les attaques verbales et physiques dont ces femmes font l'objet dans l'espace public leur prouvent le bien-fondé de leur cheminement spirituel. Les contrôles policiers et les insultes qu'elles reçoivent dans la rue, mais aussi l'hostilité générale, les poussent à renforcer leur choix, alors qu'on aurait pu imaginer qu'elles abandonneraient cette contrainte difficile à tenir.

Nombreuses sont celles qui affirment ne plus vouloir l'enlever³⁶. Le niqab peut alors incarner une certaine revanche des humiliés³⁷. Elles expriment

34. Estimation approximative donnée oralement par Bernard Godard, ancien responsable du bureau des Cultes du ministère de l'Intérieur (septembre 2017).

35. Voir *Niqab hors-la-loi*, 2012.

36. Quelques exemples tirés du documentaire *Niqab hors-la-loi* (2012), aucune de ces femmes n'est mariée. Laurence, de Roubaix : « J'ai décidé de garder mon niqab et de sortir avec, malgré le risque. Et de me battre avec les autres sœurs qui le portent pour abroger cette loi qui nous prive vraiment de notre liberté. » Zouleykha : « Je me sens bien avec. J'ai déjà essayé de sortir sans, mais ce n'est pas possible. » Karima : « C'est un tel attachement que je sais que je ne pourrai pas l'enlever. » Hind Ahmas : « Cela ne m'a jamais traversé l'esprit de retirer mon niqab. Jamais. Et *inch'Allah* je mourrai avec. »

37. Saliha, partie à Tataouine en 2012 pour rejoindre la Syrie, s'adressant à un adversaire imaginaire face à la caméra : « Plus vous nous attaquez, plus vous sortez des lois

des plaintes³⁸, mais considèrent aussi qu'elles obéissent à une instance supérieure et se situent de ce fait au-dessus des autres qu'elles désignent en des termes dépréciatifs : « créatures de ce bas monde³⁹ », « moutons dociles⁴⁰ ». Les porteuses de niqab estiment faire preuve d'un « esprit de résistance⁴¹ ».

Le niqab peut aussi fonctionner comme résistance à la globalisation vestimentaire. Il est devenu depuis son interdiction une nouvelle identité musulmane décrite par les médias, ayant une forte puissance d'attraction pour toutes celles qui veulent exprimer une contestation sociale. Les femmes qui le portent deviennent des musulmanes subversives (le schéma est identique chez les hommes en costume salafiste). Certaines tentent de faire du niqab un *empowerment*, voire une contre-culture féministe, contre la marchandisation du corps féminin dans les publicités. Dans leur discours revient souvent la volonté de se déclarer comme sujet et non comme objet sexuel. La « femme sexy » des magazines est pointée comme un contre-modèle,

islamophobes, plus vous sortez des restrictions vis-à-vis des musulmans, plus on va se renforcer, plus on va retourner à l'islam authentique [...] Bien avant cette loi, j'étais comme la majorité des musulmans en essayant de concilier les deux. C'est-à-dire qu'on suit les lois de la République tout en étant musulman et en respectant les lois. C'était pour moi avoir un pied en enfer et un pied au paradis. Parce que quand tu concilies les deux, à un moment tu commets des péchés sans le vouloir. C'est dangereux. C'est pourquoi le mieux est de retourner à l'islam authentique. Puisque la France ne nous accepte pas », *Niqab hors-la-loi*, 2012.

38. Laurence, de Roubaix : « Depuis la loi, c'est vrai qu'on n'arrive plus à vivre normalement. Quand on sort, on a une boule au ventre. On fait toujours attention, on regarde à droite à gauche pour voir si on ne croise pas une voiture de police. On fait toujours attention aux gens de peur de se faire insulter ou même de se faire agresser. Quand on va dans un établissement administratif, on est obligé de le retirer. C'est vraiment infernal, on nous prive de notre liberté religieuse », *Niqab hors-la-loi*, 2012.

39. Shamsou, de Bruxelles : « C'est pour moi que je le fais et pour Allah *soubhana wa taala*, ce n'est pas pour mes parents, ce n'est pas pour les créatures de ce bas monde », *Voile interdit*, 2017.

40. Oum Zainab, d'Aubervilliers : « Dès qu'on me voit dans la rue, on crie, on m'insulte, on m'interpelle, on me dit : c'est interdit. Ce sont les moutons les plus dociles qui suivent le chemin de leur gouvernement », *Voile interdit*, 2017.

41. Saliha : « C'est une obligation religieuse, c'est sûr. Mais maintenant ce niqab représente pour moi une résistance. Une résistance contre cette loi illégale, qui me prive de ma liberté », *Niqab hors-la-loi*, 2012.

duquel elles veulent se différencier⁴². Jean Baubérot a noté cette dimension, dès la mission parlementaire de 2009 : ces femmes peuvent agir ainsi en opposition à une société ultra-sexualisée (Baubérot, 2013).

On peut également trouver un côté antimasculin chez quelques-unes, un dégoût des hommes perçus comme jouisseurs du corps féminin, avec l'idée d'inverser le rapport de force qu'impose le regard masculin, comme l'exprime Shamsou : « Avant, quand les hommes me regardaient, je me sentais comme un morceau de viande qu'un chien vient regarder avec la bouche ouverte. Alors que là, je suis certes un morceau de viande mais bien emballé⁴³. » Cela n'entre pas dans le cadre de cet article mais il faut signaler que certaines ont souffert d'agressions sexuelles et conservent envers le sexe masculin une forte méfiance, telle Hanane victime adolescente de plusieurs viols et qui considère son niqab comme une protection.

Une épreuve religieuse

Porter le niqab en dépit de la loi, braver l'interdit pour l'amour de Dieu peut aussi conforter leur choix à travers une forme de « piété héroïque⁴⁴ ». Ces femmes inscrivent alors leurs difficultés dans des formes de pénitence et d'épreuve religieuse, et dans une incitation au zèle. Nombreuses sont-elles à décrire les frustrations quotidiennes comme des « épreuves voulues par Dieu pour les éprouver⁴⁵ ». Le port du niqab est associé au sacrifice, à l'épreuve,

42. Oum Hafsa, de Toulouse : « Dans la rue, j'ai vu une femme marcher avec une jupe courte. J'ai vu comment les hommes la regardaient. C'était horrible. Je me suis dit que jamais les hommes ne me regarderaient comme ça », entretien non filmé. Curieusement certaines usagères du voile intégral tiennent aussi à exprimer leur coquetterie et disent s'habiller à la mode sous leur niqab. Samia va même plus loin et m'ouvre les tiroirs de sa commode pour en sortir ce qu'elle appelle « des habits sexy : strings, nuisettes ». *Sous la burqa*, 2010.

43. *Voile interdit*, 2017.

44. Expression de Bernard Godard, ancien fonctionnaire du bureau des Cultes.

45. Imen, de Toulouse : « Je l'ai fait pour Allah, je me suis dit : c'est encore mieux, c'est une épreuve. Si ça m'arrive et ça me tombe dessus [un contrôle de police], je me rapprocherai d'Allah encore plus. Si c'est pour au final, me rapprocher encore plus d'Allah, autant le faire », *Niqab hors-la-loi*, 2012. Shamsou, de Bruxelles : « S'il n'y avait pas eu la loi, je ne pense pas que j'aurais pensé à le porter, parce que j'aurais dit : c'est autorisé, ce n'est pas si grave que ça, ou ce n'est pas si important que ça. Mais en fait, si c'est

au désir de rédemption, de rachat des péchés, c'est une contrainte qu'on s'impose pour atteindre un plus haut niveau de spiritualité. Le fait que le niqab soit diabolisé le rend encore plus désirable pour une personne en quête de rédemption. Il est vécu comme une preuve d'amour pour Dieu⁴⁶, dans la recherche d'une relation personnelle avec Dieu. Cette religiosité élitiste pourrait d'ailleurs expliquer leur fréquent célibat⁴⁷.

Ces femmes insistent sur le caractère spirituel de leur religiosité, leur relation personnelle au divin. Même si le niqab est bien évidemment lié à l'islam, celles qui le portent ne manifestent pas un grand investissement religieux sous ses formes classiques, comme on l'a vu, elles ne fréquentent pas la mosquée, n'étudient pas le Coran, si ce n'est en dilettante. Certes, elles se rattachent à un groupe virtuel d'appartenance sous l'autorité de certains cheikhs producteurs de savoir et d'idéologie, mais leur fonctionnement individuel est essentiel, elles utilisent le salafisme parce qu'il leur sert à s'exprimer. Raphaël Liogier parle de formes de développement personnel proches du *new age* (Liogier, 2010).

Conclusion : des processus de désobjectivation

Nous avons montré dans cet article le décalage entre les projections collectives, les représentations des femmes en niqab et les significations et expériences multiples que recouvre le port du voile intégral, qui est loin d'être indissociablement lié à un « communautarisme » musulman. La loi d'interdiction a eu pour conséquence, en tout cas dans un premier temps, de radicaliser un comportement au départ minoritaire, lié à un salafisme

interdit, c'est peut-être pour une raison, c'est peut-être qu'en vérité il faut qu'on le porte et c'est encore une épreuve. On ne peut jamais savoir, c'est peut-être une épreuve de *soubhana wa taala* [Allah] donc voilà, c'est pour ça que je le mets. Je ne compte pas l'enlever de sitôt *inch'Allah* », *Voile interdit*, 2017.

46. Saliha : « J'ai toujours aimé le niqab. C'est un amour que j'ai depuis que je me suis convertie à l'islam », *Niqab hors-la-loi*, 2012. La convertie Khadija : « Quand je mets le voile intégral, je cherche à plaire à Dieu. Je cherche à m'élever dans la spiritualité », *Sous la burqa*, 2010. « Je me sens mieux, en communion avec Dieu, je fais tout pour mon Dieu, etc. »

47. Ibtissem, de Toulouse : « Depuis que je porte le niqab, je me sens tellement bien avec Allah que je ne ressens plus le besoin de me marier », entretien non filmé.

identitaire et piétiste, pour déboucher sur une démarche plus intransigeante, une forme d'engagement politique pouvant conduire au départ en Syrie et à la tentation terroriste. Dans ces représentations collectives, le statut de sujet est dénié aux femmes ayant choisi le niqab. Leur parole est confisquée, leur choix est entièrement rabattu sur un environnement coercitif, elles apparaissent comme des sujets empêchés, enfermés dans une prison symbolique. Leur libre arbitre est nié. Or les réactions d'hostilité qu'elles suscitent ne correspondent pas à l'image qu'elles ont d'elles-mêmes, beaucoup plus positive. Un processus de désobjectivation est à l'œuvre qui passe par les insultes, les agressions physiques, mais aussi par la loi, le matraquage médiatique, les figures péjoratives mobilisées dans les médias, qui, sous prétexte de les libérer, ont pu en amener certaines à se radicaliser. Leur radicalisation, que l'on peut décrire elle-même comme une désobjectivation, a à voir avec cette première négation de leur subjectivité, celle qui émane du discours public et du regard de l'autre. Le caractère individualiste du niqab, moderne, identitaire, présenté même par certaines d'entre elles comme un gage d'indépendance féminine, a été ignoré par la loi. Pour certaines, l'ailleurs est devenu une échappatoire pour fuir un contexte stigmatisant. La fuite en avant s'est présentée comme une alternative : l'*hijra* ou le jihad en Syrie. L'*hijra*, l'émigration vers un pays musulman, permet de projeter sa vie à la recherche de dignité⁴⁸. La polémique a conduit certaines de ces femmes à se comporter en antisujets⁴⁹, notamment celles qui sont parties en Syrie pour combattre (parcours d'Émilie König et Saliha). Ces frustrations ont pu entrer dans les motivations des musulmans, d'origine ou convertis, à s'engager dans Daech. Mais la présence de Françaises sans origine musulmane dans les rangs

48. Quelques exemples : Oum Zainab : « Moi j'envisage de partir dans un autre pays clairement. J'envisage de faire la *hijra*. Avec mon mari, on a parlé de partir en Tunisie. Ce bas monde, c'est une prison pour le croyant et un paradis pour les mécréants. De toute façon, ça se vérifie, c'est vérifiable, on en a des preuves vivantes », *Voile interdit*, 2017.

49. Pour reprendre le vocabulaire de Michel Wieviorka, l'antisujet est celui qui s'adonne à la violence gratuite rompant avec l'humanisme et qui représente le contraire de ce qui est attendu d'un sujet en désobjectivant l'autre (Wieviorka, 2004 : 298). Après avoir été elles-mêmes désobjectivées, quelques-unes sont entrées dans une démarche de désobjectivation de l'autre, notamment en adhérant à l'idéologie takfiriste (qui dénie aux autres musulmans leur islamité).

des jihadistes met à mal les théories rattachant la radicalisation à la seule stigmatisation des musulmans qui seraient poussés à se retrancher dans leur foi pour contrer le rejet qu'ils suscitent. Les explications tendant à établir un lien entre le statut précaire des populations immigrées et leur radicalisation, notamment pour les deuxième et troisième générations nées en France, ne suffisent pas à expliquer le phénomène. Certaines de ces femmes sont issues de milieux bourgeois éloignés des cités HLM défavorisées. Le voile intégral ne peut s'expliquer uniquement comme une riposte à l'islamophobie ou comme un écran contre une société persécutrice. Les raisons qui poussent ces quelques femmes (0,003 % de la population française) à porter le niqab sont multiples, il s'agit d'une démarche effectuée en conscience, de manière individuelle, de la propre initiative des usagères du niqab, qui rallient une idéologie d'apparence religieuse. C'est dans cette même démarche consciente que certaines décident aujourd'hui de sortir du voile intégral. La plupart disent avoir renoncé sous la pression parce qu'elles ne supportaient plus les altercations permanentes sur la voie publique. Certaines affirment avoir tourné la page et sont même devenues de farouches détractrices du niqab ; mais aucune ne soutient la loi d'interdiction du niqab⁵⁰.

50. Agnès De Féo, « Quelle vie après le niqab ? Rencontre avec celles qui ont retiré le voile », 30 janvier 2018 : *theconversation.com* : <<https://theconversation.com/quelle-vie-apres-le-niqab-rencontre-avec-celles-qui-ont-retire-le-voile-90159>>. Cindy citée plus haut, déjà sous pseudonyme, m'a demandé d'apparaître dans l'article sous le nom d'Alexia.

Références bibliographiques

AMIRAUX, Valérie, 2009,

« L'affaire du foulard en France : retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, n° 2, p. 273-298.

–, 2013, « Le port de la "burqa" en Europe : comment la religion des uns est devenue l'affaire publique des autres », dans David Koussens et Olivier Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

ARÉAS, Camila, 2016,

« Les nominations de l'"affaire du foulard" dans la littérature en sciences humaines et sociales : enjeux sociopolitiques de l'argumentation scientifique », *Argumentation et analyse du discours*, n° 17, université de Tel-Aviv.

BAUBÉROT, Jean, 2013,

« Voile intégral et laïcité : la mission d'information parlementaire sur le voile intégral », dans David Koussens et Olivier Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 67-77.

–, 2015, *Les 7 laïcités françaises*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BERGEAUD-BLACKLER, Florence, 2017, *Le marché halal ou l'invention d'une tradition*, Paris, Seuil.

BORGHÉE, Maryam, 2012,

Le voile intégral en France, Paris, Michalon.

BOUTELDJA, Naima, 2011,

Un voile sur les réalités : 32 musulmanes de France expliquent pourquoi elles portent le voile intégral [Unveiling the Truth. Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Veil in France], New York, Open Society Foundations : <https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/aa-unveiling-the-truth-french-20110411_0.pdf>.

–, 2013, *After the Ban: Experiences of 35 Women of the Full-Face Veil in France*, New York, Open Society Foundations : <<https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/after-the-ban-experience-full-face-veil-france-20140210.pdf>>.

DE FÉO, Agnès, 2006,

« Femmes du Tabligh en Asie du Sud-Est », *Cahiers de l'Orient*, n° 83, p. 143-152.

–, 2008, « Cuisine et tabligh dans la voie d'Allah », *Horizons maghrébins*, n° 59, p. 186-196.

–, 2009, « Behind the veil: In the ranks of the Tablighi jamaat », *World Religion World*, 12 octobre : <<http://www.world-religion-watch.org/index.php/about-us-researchers-and-fellows-at-world-religion-watch/research-publications-and-working-papers/284-veil-tabligh-jamaat>>.

–, 2010, « De l'Asie du Sud-Est à la banlieue parisienne : filmer les femmes en burqa », *Eurasie*, n° 20 : « Retour sur le terrain. Nouveaux regards, nouvelles pratiques », p. 147-171.

–, 2017, « Le haïk (*ahouli*) des femmes mozabites comme marqueur de l'exception ibadite en Algérie », *Horizons maghrébins*, n° 76, p. 50-58.

- DHUME, Fabrice**, 2016, *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français*, Paris, Demopolis.
- GASPARD, Françoise et KHOSROKHAVAR, Farhad**, 1995, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- GAUTHIER, François et GUIDI, Diletta**, 2016, « Voile, halal et burkini. Le tournant expressif identitaire du religieux dans le régime du marché », dans Amélie Barras, François Dermange et Sarah Nicolet (éd.), *Réguler le religieux dans les sociétés libérales*, Genève, Labor et Fides.
- HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence (dir.)**, 2012 [2006], *L'invention de la tradition*, traduit de l'anglais par Christine Vivier, Paris, Amsterdam.
- HULIN, Michel**, 1993, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, nouvelle édition 2008.
- , 2015, *La possibilité du cosmopolitisme. Burqa, droits de l'homme et vivre ensemble*, Paris, Le Débat Gallimard.
- KAUFMANN, Jean-Claude**, 2017, *Burkini, autopsie d'un fait divers*, Paris, Les liens qui libèrent.
- LE BRAS, Hervé**, 2012, *L'invention de l'immigré*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- LIOGIER, Raphaël**, 2010, « Le voile intégral comme trend hypermoderne », *Multitudes*, n° 42, p. 14-20.
- , 2012, *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil.
- MARZOUKI, Nadia**, 2013, « La controverse comme transformation du compromis », dans David Koussens et Olivier Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 53-66.
- PARVEZ, Z. Fareen**, 2013, « Débattre de la burqa en France : l'antipolitisme du Réveil islamique », dans David Koussens et Olivier Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 89-120.
- ROUGIER, Bernard (dir.)**, 2008, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF.
- ROY, Olivier**, 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- SCHNAPPER, Dominique**, 2013, « Le port du voile intégral en France : une épreuve pour l'ordre démocratique », dans David Koussens et Olivier Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 79-87.
- SCOTT, Joan W.**, 2017, *La politique du voile*, traduit de l'anglais par Idith Fontaine et Joëlle Marelli, Paris, Amsterdam.
- WIEVIORKA, Michel**, 2004, *La violence*, Paris, Fayard.
- , 2015, *Retour au sens. Pour en finir avec le déclinisme*, Paris, Robert Laffont.

L'islam dans sa dimension culturelle et artistique : un enjeu politique à saisir

Débat entre Nilüfer GÖLE et Yannick LINTZ,
animé par Pénélope LARZILLIÈRE et Michel WIEVIORKA

Michel Wieviorka (MW) : Quand l'islam est au cœur du débat public, c'est vite à propos de l'islam politique, de la violence, de l'islamisme, du radicalisme, des phénomènes sectaires, de la géopolitique, du salafisme, etc.

Mais on peut le regarder autrement, ce qui ne veut pas dire qu'on le dissocie de la politique. D'où l'idée de cet échange avec vous sur des enjeux culturels et artistiques à partir de votre expérience. Non pas en abandonnant toute référence à la politique, mais sans tout ramener à l'islam politique et aux débats qu'il génère.

Pénélope Larzillière (PL) : Et en évoquant en particulier la question de la représentation des femmes, souvent présentée comme un enjeu central de cet islam culturel, un point sur lequel vous proposez des visions quelque peu différentes, du passé au présent.

Yannick Lintz (YL) : Ce qui m'intéresse en tant que directrice des arts de l'Islam au musée du Louvre, c'est d'abord de montrer la profondeur historique et culturelle de cette civilisation. C'est important, à une époque où se cristallisent préjugés et idées toutes faites. Le département des arts de l'Islam du musée du Louvre a été créé sur la volonté politique du président de la République en 2003 et a ouvert au public en 2012. Il présente une des plus grandes collections au monde sur la civilisation islamique : douze siècles de civilisation, des débuts de l'islam jusqu'au XIX^e siècle, sur un territoire géographique qui va de l'Espagne au monde indien.

On pourrait croire que cette civilisation est faite de règles immuables depuis le Prophète. Parcourir cette histoire artistique et culturelle permet de comprendre que ce n'est pas le cas. Ainsi, concernant les interdits de l'image – des débats et des discussions qui sont apparus notamment au lendemain de la parution des caricatures du Prophète par *Charlie Hebdo* –, une clarification s'impose : non, l'image n'est pas interdite, la représentation figurée n'est pas interdite dans l'islam.

C'est ce cheminement qui m'intéresse. Si on devait parler de civilisation européenne sur deux siècles d'histoire, on ne pourrait pas décréter qu'il n'y a que des invariants sur la représentation figurée. De même j'aime pouvoir éclairer cette complexité culturelle.

Le monde islamique, en tout cas dans le périmètre des collections du Louvre, comprend le monde arabe, de l'Espagne au Moyen-Orient ; le monde iranien, qui au Moyen Âge et à l'époque moderne va de la frontière irakienne jusqu'en Afghanistan ; et le monde turc, qui est encore une autre réalité.

Nilüfer Göle (NG) : Comment engager une conversation entre nous : vous conservateur d'art et connaisseur de la civilisation islamique et moi qui travaille sur les formes contemporaines de l'islam ? Vous travaillez dans la longue durée et dans la sphère de la « haute culture » du musée ; je travaille sur le terrain, sur le rapport à l'islam, aux femmes, à partir des controverses d'aujourd'hui, dans les sociétés contemporaines. Il est important

de lier les deux temporalités, les deux approches et de ne pas les séparer. La pratique sociologique, tout en étudiant les rapports sociaux du présent, doit tenir compte des pesanteurs de la longue durée, des manifestations du passé dans le présent. La sociologie est majoritairement dominée par l'étude des pratiques discursives, des croyances, des opinions, cependant l'étude de l'islam nécessite une compréhension des visibilité corporelles, des formes esthétiques, des représentations artistiques. Si je m'intéresse à l'art, c'est parce que, comme vous venez de l'évoquer, aujourd'hui le rapport à l'image, à la représentation, au sacré crée un débat sociétal, un débat entre musulmans, mais aussi avec les Européens.

On peut penser le musée du Louvre comme un micro-espace public, où idéalement différents publics se rencontrent. De façon plus générale, l'espace public est un lieu où, justement, les populations musulmanes, les migrants et les autochtones se rencontrent, se croisent et confrontent leur différence, leurs points de vue. La présence de l'islam en Europe n'est pas réductible à une histoire politique, comme vient de le dire Michel Wieviorka, c'est aussi et avant tout une histoire qui se passe *dans* l'espace public. C'est le lieu de la rencontre et la concrétisation du rapport à autrui, à la différence culturelle. Le domaine de l'art en témoigne. Nombre de controverses ont émergé autour de l'art, dans l'espace public, et notamment celles qui portent sur la représentation figurale du Prophète. Cela a déclenché une série de controverses, comme celle des caricatures danoises du Prophète, qui s'est propagée dans d'autres pays et s'est terminée par une tragédie en France, et a ainsi fait taire la possibilité de débattre. Cependant le débat en amont n'a pas eu lieu non plus, il avait été verrouillé par un traitement binaire : d'un côté, la liberté d'expression et de l'autre, l'interdit de l'image. Même s'il n'y a pas véritablement un tel interdit, comme Yannick Lintz vient de le rappeler, le débat public l'a pourtant érigé comme un trait d'une non-modernité de l'islam. La qualité dialogique de l'espace public n'a pas été respectée, par conséquent la pluralité des interprétations des musulmans et la multiplicité des points de vue n'ont pas pu émerger.

La représentation de l'islam est au cœur des malentendus culturels et religieux, c'est là que les frontières de l'art et du politique s'entrechoquent. L'Europe est la scène de rencontre entre deux civilisations de longue durée qui ne sont plus éloignées dans le temps et dans l'espace; elles partagent la même temporalité, mais d'une manière anachronique. L'Europe est

la scène de frictions, de tensions, de conflits mais également la zone de *familiarisation*. Mon interrogation consiste à comprendre, à trouver comment et où ce processus de familiarisation peut se mettre en place malgré les conflits, malgré la violence, malgré les malentendus.

Les sociétés occidentales mettent à l'épreuve les musulmans sur les principes de la vie séculière et les testent sur les notions comme la liberté d'expression, le blasphème, les minorités sexuelles et l'égalité des sexes. Cela peut paraître tout à fait compréhensible du point de vue des sociétés majoritaires, et on peut même y voir une sorte d'engagement avec autrui et non de l'indifférence, de la familiarisation, même si elle est forcée. Cependant les musulmans vivent cela comme une mise en difficulté personnelle, voire un acte de dévalorisation de leur culture.

Il ne faut pas présupposer que les musulmans ne sont pas dans une démarche de réflexivité. Tout au contraire ils cherchent à trouver une cohérence entre leur croyance et leur expérience séculière, entre leurs racines parentales et leur aspiration européenne. Ces questionnements, ces ajustements s'incarnent dans l'art. Une subjectivité musulmane en terre non musulmane donne lieu à des formes d'expressivité inédites. Le travail de traduction entre l'intime, le sacré et le public, est omniprésent.

Pour moi, la question des femmes et de leur corps dans l'espace public renvoie aux tensions entre l'intime et le public, au réagencement continu des frontières entre l'intérieur et l'extérieur. En portant le voile dans l'espace public, les femmes musulmanes brouillent ces distinctions établies, elles deviennent visibles à l'extérieur tout en gardant un certain sentiment de l'intime, du sacré. Cela crée aussi une interrogation artistique de leur part : qu'est-ce qui est sacré pour elles ? Qu'est-ce qui peut être exposé en public ? Quelles sont les formes « permmissibles » de la visibilité ?

C'est pourquoi j'aimerais avoir votre sentiment, Yannick Lintz, sur l'art islamique et son rapport au sacré, ses représentations des frontières entre intime et public, et savoir comment vous les abordez dans les expositions.

MW : Avant d'entrer dans le cœur du débat, une précision sur la délimitation serait nécessaire. Des miniatures persanes ou du batik indonésien, par exemple, constituent des œuvres artistiques qui renvoient plutôt à une culture nationale : je ne dirais pas forcément que c'est de l'art islamique.

Quelle est la frontière qui vous permet de légitimer la place d'une œuvre dans les collections du Louvre dont vous avez la charge ?

YL : Il est effectivement important de définir ce qu'on entend par art islamique, et d'une certaine manière, cela constitue déjà un début de réponse à la question sur le rapport au sacré.

La notion d'art islamique est une invention des Européens que les cultures arabe, iranienne ou turque ne se sont pas du tout appropriée dans leur histoire artistique et culturelle. Elle apparaît à la fin du XIX^e siècle. À l'époque on parle plutôt d'« art musulman », mais très vite on en vient à l'« art islamique », lequel renvoie au regard de l'Européen colonialiste sur ce monde oriental effectivement de religion musulmane. Les études de cet art, que l'on découvre autant en Méditerranée que dans le monde iranien, le définissent comme « islamique », au sein de l'académisme européen de l'histoire de l'art. Il est d'ailleurs intéressant de prendre la mesure de cette différence de regard : par exemple le musée qui s'appelle aujourd'hui « musée d'Art islamique du Caire », créé en 1903, s'appelait alors pour les Égyptiens « Musée national d'art arabe » ; aujourd'hui encore, le musée national de Téhéran, qui présente les collections d'art islamique, s'appelle « Musée national d'art iranien ». À l'époque où se sont constitués ces musées, à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle, ils ont développé des approches nationalistes de leur art, avec l'idée de créer des musées nationaux reflétant leurs cultures.

Cette notion d'art islamique est aujourd'hui ambiguë, mais pour moi elle reste assez claire : il s'agit des différentes productions artistiques qui ont vu le jour dans des pays appartenant au monde islamique, ce qui ne veut pas nécessairement dire art religieux.

On peut comparer avec l'art européen : l'art que nous présentons au Louvre est à la fois celui des palais, des princes, des rois, qui ont eu envie de décorer leurs monuments, et celui des édifices religieux – dans ce cas-là, nous sommes dans un contexte religieux.

L'art islamique peut du reste inclure de l'iconographie hébraïque, ou chrétienne, puisqu'il s'agit d'une civilisation qui a toujours été multiculturelle.

Il était d'usage, il y a dix ans, de différencier l'islam religieux de l'islam culturel, en mettant le i minuscule pour l'islam religieux, et le I majuscule pour l'islam culturel, d'où le I majuscule dans la dénomination « département des arts de l'Islam ».

Donc l'art islamique, pour moi, n'est pas un art strictement religieux.

NG : Sur le plan des changements sémantiques, on parle de plus en plus de « monde arabo-musulman », dans une perspective ethnique et religieuse. Dans les sociétés européennes, si on évoque certes des migrants d'origine arabe ou de nationalités différentes, on qualifie aussi ces personnes de « musulmanes ». Les musulman(e)s eux-mêmes se désignent plus souvent comme personnes musulmanes que comme personnes migrantes ou d'origine migrante. L'islam devient une identité un peu transversale, je ne dirais pas une identité « civilisationnelle ». Le diriez-vous ?

YL : Je trouve que c'est ambigu. Ces musées qui, au début du xx^e siècle, revendiquaient le caractère national de leur patrimoine, se mettent aujourd'hui au diapason d'une tendance et se rebaptisent musées d'art islamique.

NG : Pour prolonger notre échange sur l'ambiguïté actuelle de la notion d'art islamique, le travail d'artistes contemporains d'origines turque, algérienne, marocaine, etc., exerçant en Europe est un métissage, parfois lié à des questions islamiques, mais cela ne fait pas d'eux des artistes musulmans, ni appartenant à l'art islamique. Un exemple très provocateur me semble révélateur de cette ambiguïté en Europe. Dans son œuvre intitulée *My Pig* (voir fig. 1), l'artiste Nezaket Ekici, une Berlino-Turque, apparaît intégralement voilée tout en tenant en laisse un petit porc. Elle brouille les frontières entre les deux civilisations à travers les deux symboles, le voile et le porc. La mise en contact et la juxtaposition visuelle du voile et du porc créent un effet blasphématoire puisque la pureté et l'impureté sont mêlées. C'est un exemple qui illustre la réflexivité en cours des musulmans sur la question du corps, du halal et du sacré. Comment considérez-vous ce genre d'œuvres, s'agit-il d'art islamique ?

MW : Dans les collections du Louvre, Yannick Lintz, repérez-vous des œuvres que vous avez envie de regarder à la lumière de ce que vient de nous dire Nilüfer Göle ?

PL : Des œuvres subversives, transgressives peut-être ?

YL : Je vais vous décevoir, mais il y en a très peu. Souvent, après m'avoir demandé de définir l'art islamique en général, on souhaite aussi une définition de l'art islamique contemporain. Pour moi, une rupture se fait au XVIII^e siècle : une européanisation de l'art islamique, qui introduit ce qui règne encore aujourd'hui selon moi dans l'art contemporain, la question du subjectif, de la psychologie, enfin tout ce qui n'existe pas dans l'art islamique ancien, mais qui apparaît dans les empires modernes en contact avec l'Europe. Cela se manifeste en particulier dans les portraits



Fig. 1. Nezaket Ekici, *My Pig*, diptyque, tirage de 2004, photo de Rüdiger Lubricht © Nezaket Ekici, <<http://www.ekici-art.de>>



Fig. 2. Portrait de Shah Abbas I^{er} et de son page, 1036, Paris, musée du Louvre, département des arts de l'Islam

© 2007 Musée du Louvre / Claire Tabbagh / Collections Numériques

des miniatures de l'Inde moghole aux xvii^e-xviii^e siècles, on voit tout à coup l'individualisation des visages, et également dans des peintures de la dynastie Qadjar en Iran, cette dynastie qui règne jusqu'au début du xx^e siècle. Durant tout le xix^e siècle, on trouve des portraits de femmes aux seins nus.

Cet art, qui pourrait être subversif, dans lequel, en tout cas, l'artiste interroge son rapport à l'intimité, à l'espace public, à la société et à sa propre culture ou à sa propre nature dans cet environnement est un phénomène

très récent. Si on considère douze siècles d'histoire, le phénomène est relativement contemporain.

Pour revenir à l'œuvre d'art islamique contemporain que vous nous avez montrée, elle va à l'encontre de ce que des gens qui ne sont pas artistes eux-mêmes dans le monde islamique donnent comme exemples de l'art islamique contemporain : la calligraphie ornementale et l'arabesque. Seul le monde des artistes est capable aujourd'hui de donner une autre définition de cet art islamique, à l'image de ce que vous avez montré, c'est-à-dire un art imprégné de préoccupations sociales et culturelles, et qui témoigne de ce questionnement ou de cette expérimentation de l'artiste, entre son intimité et son interrogation du monde, et l'expression qu'il veut en donner.

Malheureusement, je ne peux pas dire que nous en montrons beaucoup au Louvre puisque l'art que nous présentons, art islamique et art en général, s'arrête au début du XIX^e siècle.

Mais tout dépend aussi de ce qu'on appelle subversif. Je peux ainsi vous citer des scènes qu'on n'imagine pas quand on pense à l'art islamique et à la représentation des femmes : par exemple des scènes de femmes nues, d'adultère dans des peintures que l'on trouve dès le XIII^e siècle, et ce n'est pas pour autant subversif. En tout cas, il n'y a pas forcément d'interdits appliqués aux représentations de la vie quotidienne.

Il faut aussi noter, lorsque l'on parle de la question des femmes et de l'art islamique pour les périodes plus anciennes, que les artistes étaient, à notre connaissance, des hommes, même si ce n'est pas absolument certain. En effet, nous n'avons qu'une connaissance partielle de la réalité des productions artistiques en art ancien. Et on voit bien, dans les représentations figurées, qu'il y avait beaucoup d'artistes femmes, musiciennes, danseuses ou poètes (fig. 2). Nous n'avons cependant pas trace, d'après les sources dont nous disposons actuellement, de femmes peintres ou dessinatrices.

PL : Y a-t-il des enjeux spécifiques relatifs à cette figuration humaine de la vie quotidienne dans l'art que vous décrivez : enjeux religieux, politiques ou relatifs aux canons artistiques ?

YL : Dans l'analyse des représentations de femmes dans l'art islamique ancien, il faut prendre en compte le fait que ce répertoire fait partie d'une culture princière. Les œuvres présentées au musée du Louvre ne sont pas



Fig. 3. *Pyxide au nom d'al-Mughira*, détail, 3^e quart du X^e siècle, Paris, musée du Louvre, département des arts de l'Islam
© 2005 Musée du Louvre / Raphaël Chipault

de l'ethnographie artistique : que ce soit pour l'Europe ou pour le monde islamique, ce sont des œuvres artistiques destinées aux rois, aux princes, à la grande aristocratie. Il s'agissait de commandes de très haut niveau artistique, et les clients étaient d'un haut niveau social. Les programmes iconographiques qui figurent sur les décors, sur les objets reflètent par conséquent la vie de cette société-là et non celle d'une population autre que celle qui fréquentait les palais.

À travers ces œuvres, qu'elles soient du x^e siècle ou du xv^e siècle, nous avons l'héritage d'un contexte social particulier : comme toujours, la transmission de ces œuvres anciennes ne rend pas compte de la vie des populations locales. Ces illustrations de ce qu'on appelle parfois le cycle princier sont des images de cour : les femmes y apparaissent autour du prince, du sultan dans des scènes de banquet où elles exercent deux activités favorites, la danse et la musique. Ces images, les plus nombreuses dont on dispose, traversent les cultures, qu'elles soient arabes, iraniennes, turques, et les siècles.

Par ailleurs, l'art visuel islamique est imprégné de littérature : la poésie et l'image y sont liées. Contrairement à l'Occident où dès le Moyen Âge se développe un art pictural sur bois ou sur toile, la peinture en art islamique est essentiellement vouée à illustrer les poèmes et les récits des manuscrits. On trouve donc en très grande quantité des représentations de romans d'amour.

Autant dans la littérature arabe que dans la littérature iranienne, les grands récits épiques, une fois traduits, ont pénétré ces cultures. En Europe, ils ont donné ce qu'on appelle à la Renaissance la poésie courtoise avec des scènes de couple. Les histoires peuvent être dramatiques, à rapprocher de Roméo et Juliette, tout autant que cocasses : elles mettent en scène un éventail de caractères féminins, parfois hystériques, parfois, au contraire, responsables. On peut en tirer une typologie des femmes telles qu'on voulait les peindre dans la haute société.

Autre corpus d'images, intéressantes aussi, celles des femmes dans la vie du Prophète. On aborde ici les images religieuses ou l'art religieux, mais, comme je le disais auparavant, l'art islamique peut être un art à la fois de cour et religieux.

Dès le Moyen Âge se développent les représentations de la vie du Prophète : sous forme de récit d'abord littéraire, puis très vite illustré. Les plus anciens manuscrits illustrés de l'histoire du Prophète remontent à l'époque mamelouke en Égypte, au xiii^e siècle.

Ces manuscrits figurant les femmes dans la vie du Prophète sont tout à fait fidèles au Coran, mais surtout à ce qu'on nomme les « hadiths », c'est-à-dire les traditions écrites qui révèlent le Prophète dans sa vie de tous les jours et dans sa manière d'accomplir sa religion : de nombreux épisodes montrent ainsi telle ou telle concubine, parfois avec le Prophète.

La représentation du Prophète a rarement été interdite dans l'art religieux islamique. Dans certains contextes, les juristes de certains pays d'islam l'ont interdite, souvent plus pour des raisons politiques que religieuses. Mais si l'on parcourt les grandes périodes historiques, que ce soit au Moyen Âge ou au xvi^e siècle, par exemple à la cour de l'empereur ottoman, on trouve des images du Prophète dans des styles très différents. Dans les périodes plus anciennes, Mohammed est mis en scène dans sa jeunesse, dans sa vie quotidienne entre La Mecque et Médine, dans son travail de prophétisation.

Dans des contextes plus chiites, donc plus iraniens, le Prophète est comme auréolé, le visage remplacé par une sorte de flamme, ce que l'on a souvent considéré comme une manière de cacher son visage, mais qui souligne au contraire son caractère tout-puissant et saint. Le Prophète illumine de sa présence. On peut ainsi le voir, dans des peintures d'Iran ou de Turquie du xvi^e siècle, le visage nu et nimbé d'une auréole de flammes, avec, à ses côtés, une de ses femmes, les seins nus, allaitant un bébé.

MW : Nilüfer Göle, nous sommes ici assez loin de ce que vous étudiez. Les femmes représentées sur certaines des peintures évoquées sont des artistes, mais ce sont des exécutantes, ce ne sont pas des créatrices. Dans l'art musulman contemporain en revanche, on sait que les femmes sont tout autant créatrices que les hommes. Comme vous l'avez dit, vous étudiez l'art « par en bas », et non celui des musées, des cours, des palais.

NG : Il y a un renouveau de l'intérêt des galeries d'art pour des artistes musulmanes d'aujourd'hui. En même temps ces galeries ont du mal à nommer ce qu'elles exposent : faut-il parler d'« art islamique », d'« art de femmes musulmanes » ? Lorsque cela vient d'Iran, c'est plus simple, on dit : l'art iranien, ou les artistes iraniens. On a du mal à situer aujourd'hui surtout ceux et celles qui se trouvent dans un processus de métissage entre musulmans et Européens. Yannick Lintz, vous avez souligné que l'art islamique ancien était déjà un métissage. Aujourd'hui je pense qu'on atteint une nouvelle phase de métissage qui tient davantage compte de l'art occidental au sens où l'individualité, la subjectivité de l'artiste, sa façon de se situer par rapport à la société, aux interdits ou à ses désirs, jouent un rôle important. L'inspiration du passé est également très présente.

Je reviens au thème de l'intérieur / extérieur : dans ce que vous avez décrit, on voit toujours les femmes musulmanes à l'intérieur des maisons, aussi bien dans l'art islamique que dans l'orientalisme. L'orientalisme situe les femmes à l'intérieur, en présence des seuls eunuques des harems, donc dans les lieux sacrés, interdits aux hommes, interdits au regard de l'étranger.

On assiste actuellement en Europe à un renversement de l'image des musulmanes de l'intérieur vers l'extérieur dont on ne mesure pas encore la force, ne serait-ce que dans l'imaginaire occidental. Les femmes musulmanes y sont encore vues à travers les représentations de l'orientalisme, or celles qui sont migrantes, mais voilées, perturbent cette représentation de l'intérieur / extérieur : femme voilée, aujourd'hui, mais à l'extérieur.

Ainsi l'exposition dans un jardin public du Kunsthalle de Vienne de la statue de l'artiste allemand Olaf Metzler représentant une femme nue portant le foulard (fig. 4) et son titre *Turkish Delight* ont provoqué de la gêne. On peut mettre en parallèle cette œuvre avec la *Grande Odalisque* d'Ingres (fig. 5), exposée au Louvre, une œuvre pleinement orientaliste : une femme nue, à l'intérieur, allongée sur un divan, et que l'on imagine en compagnie d'autres femmes, et d'eunuques, donc bien protégée. L'œuvre de Metzler, au contraire, présente une femme dont la tête est couverte d'un foulard : elle n'est ni érotique, ni exotique. Cela illustre le renversement qui s'opère aujourd'hui dans l'imaginaire occidental : auparavant les femmes musulmanes étaient présentées à l'intérieur comme des objets de curiosité, d'exotisme et d'érotisme. Ici, il s'agit d'une femme musulmane, travailleuse et debout – la verticalité est toujours très importante –, à l'extérieur. C'est la fin de l'orientalisme.

PL : Y a-t-il une continuité entre les représentations de l'art islamique et les représentations orientalistes ?

YL : Pour moi, il n'y en a pas, ce sont des points de vue différents. Le regard occidental à partir du début du XIX^e siècle, ce regard européen sur un Orient rêvé, que l'on découvre par la conquête et le voyage, se manifeste dans deux types de productions artistiques. Celles d'une part des artistes européens eux-mêmes, que nous avons évoquées. C'est l'époque où sont éditées ou rééditées en Europe, de manière très complète, *Les Mille et Une Nuits* par exemple avec, dans l'illustration, un parti pris de mélange entre

sources arabes et regard européen. D'autre part, l'art islamique au XVIII^e et au XIX^e siècle est, quant à lui, influencé en partie par l'art européen, dans le portrait, dans la sculpture monumentale publique : on dresse tout à coup des statues des souverains sur les places publiques, alors que c'est une pure tradition occidentale.

MW : Ce que dit Nilüfer Göle signifie peut-être aussi que nous vivons vraiment la fin de l'orientalisme.

NG : Dans notre manière d'établir des distinctions dans les corpus de l'art islamique, nous en avons mentionné deux : le corpus de l'art islamique princier, et le corpus religieux avec, notamment, la place des femmes dans la vie du Prophète. Aujourd'hui, apparaît-il un troisième corpus ? Si le renouveau de l'islam s'inspire beaucoup des femmes du Prophète, qui redeviennent importantes dans les récits, il met aussi fin à l'orientalisme. C'est intéressant, notamment,



Fig. 4. Olaf Metz, *Turkish Delight*, Vienne, Kunsthalle, novembre 2007 © Olaf Metz



Fig. 5. Jean Auguste Dominique Ingres, *Une odalisque*, dite *La Grande Odalisque*, 1814, Paris, musée du Louvre

© Musée du Louvre, dist. RMN - Grand Palais / Angèle Dequier

parce qu'aujourd'hui, les œuvres mettant en scène l'islam le situent dans un espace commun : il n'y a plus de voyage vers autrui, plus de curiosité de la distance. C'est plutôt l'Orient dans la métropole. La sculpture d'Olaf Metzger traduit l'univers d'un artiste allemand qui cherche à comprendre la nouvelle figure de la femme musulmane migrante et dans la proximité. Alors que dans l'orientalisme, c'est l'imaginaire d'un voyageur qui est à l'œuvre. Le mouvement est inversé même si l'on peut parler du regard masculin et colonisateur dans les deux cas. Ce changement est à prendre en considération si l'on veut saisir le sens du port du foulard par les femmes aujourd'hui : il peut revêtir des significations différentes, et des réajustements de sens tenant compte de l'importante problématique du rapport entre l'intérieur et l'extérieur, entre ce qui est montré et ce qui est caché.

YL : Dans la comparaison entre ces deux femmes nues, celle de *l'Odalisque* d'Ingres et celle d'Olaf Metzger, on aborde un même thème : la représentation d'une femme nue, mais les enjeux du contexte et de la volonté d'expression de l'artiste sont absolument différents. Dans la typologie que vous avez décrite, Nilüfer Göle, femmes musiciennes, femmes danseuses au harem, ce n'est pas tant le thème qu'il est intéressant d'étudier, mais

la manière dont on veut représenter le statut de ces femmes en tant que musiciennes ou danseuses.

Les deux œuvres que vous nous avez montrées, ces femmes nues au foulard – puisque chacune à son foulard – permettent de visualiser la différence entre ces deux discours liée à leur contexte spécifique. Ainsi le regard sur l'*Odalisque au bain* d'Ingres est exactement la représentation du voyageur colonisateur. L'orientalisme, rappelons-le, se situe dans le contexte colonial : l'étranger découvre cette vie faite de « Luxe, calme et volupté », comme disait Baudelaire.

Les orientalistes présentent deux images des femmes : la première concerne les femmes en Orient, donc « Luxe, calme et volupté », l'Odalisque en est un exemple, mais cette image est aussi celle du voyageur qui arrive à Istanbul et fréquente les femmes, c'est son expérience du contact avec les femmes ; la seconde est l'image caricaturale des femmes dans des scènes de genre à la maison, soumises à leur mari.

Pour moi, la sculpture d'Olaf Metzler est tout à fait intéressante car elle correspond à une représentation des femmes dans le contexte actuel : aujourd'hui le regard européen sur les femmes musulmanes en pays européens ne se place plus dans la logique de l'orientalisme.

MW : Mais ne peut-on pas évoquer aussi un nouvel orientalisme ? L'édification de la sculpture d'Olaf Metzler ne serait-elle possible que dans le jardin d'un musée de Vienne, au cœur de la vieille Europe, donc de l'Occident, et dans un syncrétisme, un mélange d'Occident et d'autres choses ? Cette édification serait-elle envisageable devant le musée de Khartoum, ou devant le musée du Louvre d'Abu Dhabi ?

PL : Ne s'agit-il pas là d'une nouvelle forme d'orientalisme, au sens où le thème principal des représentations artistiques de femmes musulmanes reste celui de la soumission ou de l'oppression ? Aujourd'hui, cela se traduit plutôt par des images de luttes, de détournement. Mais que ce soit à travers ce qu'on attend des productions artistiques de femmes musulmanes, ou à partir de la façon dont on les représente, le thème principal associé, quasi obligatoire, tourne toujours autour de l'oppression et de sa remise en cause.

YL : En tout cas, pour moi, c'est effectivement un regard occidental sur les femmes musulmanes. Je ne pense pas qu'une artiste femme musulmane ou qu'un artiste homme musulman aurait créé une sculpture comme celle d'Olaf Metzler. Cela ne veut pas dire qu'un ou une artiste musulman(e) aurait évacué la nudité, ce n'est pas ce que je veux dire, mais, pour moi, cette statue renvoie au regard d'un Occidental.

NG : Je suis entièrement d'accord. Cela dit, je résiste un peu, et même beaucoup, à l'idée que ce regard relève toujours de l'orientalisme, parce que cela peut être une façon de fermer le débat. Si l'on parle de « nouvel orientalisme » pour dire que les rapports de pouvoir sont toujours là, je suis d'accord. Mais quelque chose a profondément changé. Tout d'abord le rapport au colonialisme : aujourd'hui, ce n'est plus la colonisation, mais la migration ; cela modifie énormément le rapport au travail et à l'espace. La colonisation se passait chez les Orientaux. La migration se passe chez les Occidentaux.

Si l'orientalisme transmettait une perception exotique et érotique de la femme, l'islam en Europe en a terminé avec ces représentations. On entendait des gens dire avec regret à propos du voile qu'il n'était pas esthétique. Et la statue d'Olaf Metzler (fig. 4) n'a rien d'érotique comparée à l'*Odalisque* d'Ingres (fig. 5) : on voit la nudité, mais c'est celle de tout un chacun, ce n'est plus un objet de désir. Il s'agit plutôt d'une femme perdue, déracinée, et vulnérable au milieu d'un parc public, exposée aux yeux de tous. Bien évidemment l'œuvre qui s'intitule *Turkish Delight* est une réminiscence de l'orientalisme. Certes des réminiscences sont palpables, mais il ne faut pas clore le débat. On risquerait de ne pas comprendre le changement d'imaginaire en cours de l'Occident par rapport à l'islam.

La statue a soulevé des protestations à Vienne surtout de la part de la communauté turque. Certains se sont sentis offensés, du fait de son titre : *Turkish Delight*.

Le foulard sert normalement à se protéger du regard des autres. Or, cette statue est dans un jardin public : chaque passant peut la regarder. Cette exposition rend la femme représentée très vulnérable, très fragile, ce qui annihile le sens protecteur du voilement.

J'ai organisé, avec un curateur, dans le même musée de Vienne, une exposition fondée avec des artistes femmes. Ces dernières ont travaillé



Fig. 6. Mandana Moghaddam, *Chelgis*, exposition « Mahrem: Footnotes on Veiling », Istanbul, Berlin, Vienne, 2007-2008
© Mandana Moghaddam

sur le voile, le sens intime et sacré du *mahrem* : des artistes originaires d'Iran, du monde arabe, de Turquie ont interprété la question du voile. On pourrait voir dans ces œuvres une approche non binaire – nudité ou voile –, mais pluraliste. Par exemple, Mandana Moghaddam, iranienne, a interprété la question du voile en représentant une femme en taille réelle, en fait totalement invisible puisque recouverte de la tête aux pieds d'une épaisse toison de longs cheveux sombres, et enfermée dans un grand boîtier transparent (fig. 6). Dans son œuvre, les cheveux d'une femme gagnent ainsi une survisibilité esthétique qui questionne les codes religieux et sexuels. On est au croisement d'une nouvelle esthétique politique.

C'est donc une artiste iranienne qui, comme vous le disiez, Pénélope Larzillière, évoque cet enfermement, cet interdit du corps et des cheveux, et elle en fait une présentation artistique que je trouve très intéressante.

Une autre artiste, algérienne, Samta Benyahia, utilise des miroirs pour représenter la dualité intérieur / extérieur (fig. 7) et pour signifier comment on cache tout en montrant.

Tout cela apporte de la complexité. Si l'on se cantonne au politique pur, on demeure dans cette vision binaire : oser la nudité de la femme ou oser le voilement total. C'est du reste ce à quoi nous sommes parvenus : ou bien la nudité avec les *Femen*, ou bien le voilement intégral avec le *tchador*.

Quand j'ai mené une recherche avec des groupes de femmes, je me suis rendu compte que d'autres points de vue surgissaient : des femmes musulmanes, dans leurs premières réactions face aux œuvres contemporaines dans l'espace public, commençaient par dire : « C'est colonial », « C'est orientaliste », « C'est masculin »... Ensuite, elles passaient à des interprétations différentes. L'espace public signifie la possibilité de faire émerger des interprétations plus personnelles, des points de vue différents dans

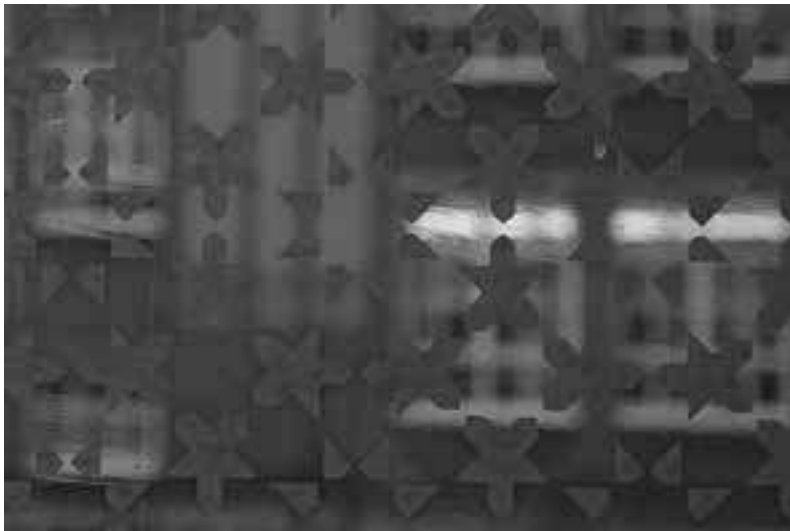


Fig. 7. Samta Benyahia, *7 Mirrors*, exposition « Mahrem: Footnotes on Veiling », Istanbul, Berlin, Vienne, 2007-2008 © Samta Benyahia

l'échange avec autrui. L'acte d'interprétation est une manière de se doter d'un pouvoir (*agency*), qui transforme le spectateur en acteur, en public agissant.

La question qui se pose est de savoir si l'art contribue à la création de l'espace public dialogique, pluriel ou bien au contraire à la polarisation des publics ?

YL : Cela dépend des situations. Je m'intéresse énormément à l'art contemporain, notamment en Égypte et en Iran. Je pense que cet art contemporain, particulièrement celui des femmes artistes, est, en quelque sorte, un véritable art politique. Les arts visuels constituent une manière très forte d'exprimer cette intimité, et peut-être de soulever les questions que nous abordons, de manière plus vigoureuse que par un discours oral.

PL : Les exemples que vous nous avez soumis, Nilüfer Göle, évoquent un thème récurrent chez les artistes contemporaines au Proche-Orient. Je pense à des œuvres d'artistes libanaises ou palestiniennes où effectivement on ne se situe plus dans les oppositions binaires entre voilement et nudité, qui serait sensuelle. Il s'agit pour elles de mettre en scène une nudité politique, au sens d'une nudité souffrante, blessée, couturée : c'est cela qu'elles veulent montrer. Comme vous le soulignez, il y a dépassement du binaire.

YL : Pour revenir sur la place du musée du Louvre, lieu de présentation de l'art ancien, dans l'espace public, mon rôle pour l'art islamique et ses représentations sociales est de mettre en rapport le public avec les œuvres d'art islamique anciennes, donc, d'une certaine manière, figées. Aujourd'hui nous savons, par les enquêtes que nous menons, que 80 % des personnes qui entrent dans le département des arts de l'Islam du Louvre, qu'elles soient musulmanes ou non, sont convaincues qu'elles vont voir de l'art religieux. Il y a aussi des musulmans qui demandent régulièrement : « Où est la clé de la Kaaba ? », « Où sont les reliques du Prophète ? »

Notre rôle de conservateurs de musée est aussi pédagogique : nous ne sommes pas dans l'espace ouvert, ni dans la rue, ni sur une place, nous sommes dans un lieu censé être éducatif. Et pour moi, un des principaux enjeux éducatifs en matière d'art islamique est d'aborder les questions que nous avons envisagées au début de notre entretien, c'est-à-dire de montrer que cet art est figuratif, que les femmes n'y sont pas représentées de manière humiliante, qu'elles peuvent y avoir un certain pouvoir.

Le public ne perçoit pas cela, il n'en a pas une vision immédiate parce qu'il n'y a pas au départ un message social de l'artiste créateur. C'est à nous, conservateurs, de mettre en perspective ce statut des femmes de la manière la plus objective possible.

NG : D'une façon générale, comment le musée, et pas particulièrement le Louvre, peut-il créer ce type d'espace public ? Aujourd'hui la sphère publique n'est plus un espace de débats et d'échanges, mais fonctionne par une polarisation binaire. Les caricatures de *Charlie Hebdo* en sont un exemple. Il y a là une fracture, une blessure profonde dont il faut tenir compte. Comment aller au-delà, réparer et éviter de nouveaux clivages ? Cela ne se limite pas à la thématique de la radicalisation de l'islam. Je suis convaincue que ce n'est pas par la politique qu'on peut y parvenir, mais par la culture publique : il faut instaurer des débats publics qui jusqu'à présent n'ont pas eu lieu.

MW : On voit en effet plus nettement comment le débat public peut se construire, sur la base de ce que dit Nilüfer Göle, avec la contribution d'artistes. Le débat peut se nouer, et même susciter les passions : on peut imaginer des controverses violentes sur telle ou telle œuvre d'art dont parle Nilüfer Göle.

Concernant le musée du Louvre : quels peuvent être le socle émotif ou intellectuel et la mise en discussion que pourrait apporter le musée du Louvre relativement à ces enjeux contemporains ?

YL : Je vais vous répondre sincèrement. Le département a ouvert en 2012, avant les attentats de *Charlie Hebdo* et de l'Hyper Cacher. En trois ou quatre ans, on a assisté à une accélération de l'histoire pour ce qui regarde la relation des sociétés occidentales à l'islam, pour toutes les raisons qu'on connaît.

En 2012, il s'agissait d'installer dans un bel écrin les 3 000 œuvres de cette plus grande collection du monde, dans une nouvelle architecture, en s'appuyant sur un discours qu'on a voulu renouvelé à l'époque, mais qui reste pour moi traditionnel : montrer l'évolution de cet art d'un point de vue chronologique depuis le début de l'islam, avec, dans les grandes sections chronologiques, des subdivisions géographiques, montrer qu'il existe des différences au sein du monde musulman.

Je suis arrivée à la tête de ce département en septembre 2013, l'attentat de *Charlie Hebdo* a eu lieu en janvier 2015. Entre les enquêtes auprès du public montrant que la grande majorité des visiteurs ne comprenaient pas grand-chose à ce qu'on leur présentait, et les échos de la société révélant de plus en plus des préjugés et des tensions sociales, j'ai considéré que mon rôle de directeur du département des arts de l'Islam dépassait ce qui est attendu d'un directeur traditionnel du musée du Louvre, afin d'en faire un enjeu de sensibilisation culturelle du public. C'est tout le sens que j'essaie de donner à mon action depuis deux ans et demi.

Quand je suis arrivée au musée du Louvre en septembre 2013, le département des arts de l'Islam était très soutenu politiquement : après la grande médiatisation de l'ouverture, je pensais que les choses étaient lancées. Mais j'ai vite compris qu'une grande prudence était de mise.

En même temps il me semble que dans le contexte politique et social actuel, il n'est pas possible de ne pas prendre en charge politiquement cette question.

J'ai écrit à la ministre de la Culture au lendemain de l'attentat de *Charlie Hebdo* en rappelant que la création du département des arts de l'Islam avait été décidée en 2003 sur la volonté de Jacques Chirac, et que je restais à sa disposition pour en faire un outil de sensibilisation du public à ce que ce département présente.

La ministre m'a répondu quelques mois après en m'invitant chaleureusement à travailler avec l'administration de son ministère : j'appelle ça un non-portage politique.

Il me semble inconcevable qu'on ne s'empare pas d'un tel outil et de tout ce que peut représenter le Louvre comme levier de masse.

Je m'en suis ouverte à quelqu'un que j'aime beaucoup, Jean-Pierre Filiu¹, que je vois régulièrement, et qui avait l'occasion au moment des attentats à Paris et de la guerre en Syrie de parler à certains de nos gouvernants, et je lui ai demandé : « Mais quand même, ce n'est pas possible ; sont-ils sourds, aveugles ? Pourquoi cette question culturelle n'est-elle pas prise en main par l'Éducation nationale à défaut de la Culture, parce que cela concerne la jeunesse ? » Il m'a proposé : « Faites-moi une note, et je la transmettrai. »

1. Historien, spécialiste de l'islam contemporain.

C'est à l'issue de cet échange que j'ai été reçue par Régine Hatchondo alors conseillère du Premier ministre Manuel Valls, en juillet 2015. Elle m'a dit : « Que me proposez-vous ? Vous savez, pour nous, c'est compliqué, comment aborder cette question, est-ce lié à l'identité de l'immigration maghrébine, faut-il travailler sur la langue arabe ? » Étrangement, le dialogue n'a pas réussi à se faire, et en nous quittant, elle a conclu : « Écoutez, essayez de trouver les trois ou quatre personnes en France qui pourraient réfléchir avec vous sur cette question, et venez me revoir. »

On dit qu'il y a aujourd'hui du complotisme, de l'« anti-raison » : alors vive la Cité des sciences de la Villette parce que là au moins les enfants voient ce que c'est que la science et la raison ! Il y a l'idée du négationnisme, l'idée que les chambres à gaz n'ont pas existé : vivent les visites d'enfants à Auschwitz ! Et je me dis : on ramène tout l'islam à l'islamisme dans ce qu'il a de plus radical : alors vivent les œuvres anciennes de l'islam !

Pour animer utilement le débat public dont Nilüfer Göle souligne le manque actuel, je me disais qu'il y a un boulevard pour le Louvre, à condition de ne pas s'abandonner à la frilosité, à l'inquiétude.

NG : On observe en effet un mouvement intellectuel qui cherche à exclure l'islam de la culture universelle ! On le voit avec la publication de livres qui s'apparentent à une « islamophobie savante », comme le livre *Aristote au mont Saint-Michel* (Gouguenheim, 2008) dans lequel l'historien médiéviste cherche à prouver que les Arabes n'ont joué aucun rôle dans la traduction et la transmission des textes grecs anciens. Cette tentative de négation concernant la contribution historique du monde arabo-islamique à la civilisation occidentale trouve des résonances populaires dans la culture ambiante.

YL : J'ai finalement compris que les politiques au pouvoir ne sont pas encore prêts, ou ne sont plus prêts à prendre à bras-le-corps cette question, ayant sans doute le sentiment d'une impuissance et la mémoire des échecs passés.

L'acteur important pour moi en la matière serait l'Éducation nationale. J'ai été pendant deux ans conseillère de Jack Lang pour les musées et le patrimoine alors qu'il était à l'Éducation nationale. Son programme visait notamment à généraliser l'éducation artistique et culturelle à l'école : cela fait partie de mes convictions que de sensibiliser les jeunes à travers l'outil

extraordinaire que représente encore l'école dans notre république. C'est sans doute un des publics prioritaires.

J'en ai discuté à Lyon avec Philippe Meirieu l'année dernière, en l'interrogeant sur la façon dont il serait possible d'atteindre le politique et d'avoir une commande politique. Je lui ai dit : « Est-ce que je me trompe, mais à l'école on n'entend parler depuis un an, deux ans, que de la question de la laïcité, et je n'entends jamais parler de la question de la sensibilisation à l'islam. Est-ce moi qui suis obsessionnelle ? » Et il me répond : « Non, vous tapez dans le mille ! »

S'il fallait produire un enseignement, ou en tout cas une éducation, ce serait sur la question de l'islam culturel comme part de notre héritage commun.

NG : Considérons que le musée n'est pas une partie du problème, mais qu'il peut contribuer à sa solution, en oubliant, pour un instant, le contexte actuel.

Je me souviens de l'inauguration du département des arts de l'Islam au Louvre : c'était bouleversant, très fort, très beau. Que l'on préserve l'art islamique, ce que j'appelle la « haute culture », permet de rendre conscient du patrimoine islamique. C'est aussi une source de savoir pour les musulmans du monde de l'art, pour les artistes et un outil d'éducation pour tout type de population.

Je voudrais approfondir la question du débat public. Ce que vous avez dit, Yannick Lintz, sur le Prophète, sur sa représentation dans les différentes cultures d'islam, de l'Iran à la Turquie et au monde arabe, est extrêmement intéressant. Je me dis en vous écoutant que si pendant le débat sur les caricatures de Mohammed, on avait eu une exposition sur l'image du Prophète, cela aurait coupé court à toutes les fausses vérités proférées sur la culture musulmane, concernant l'interdit d'image, d'alcool... Je ne dis pas que cela aurait clos le débat, mais cela aurait ajouté une couche de nuances, de complexité, de profondeur, pour que le débat ait vraiment lieu.

Je donne un exemple : j'ai participé à un panel au Musée juif de Berlin autour d'une exposition sur le rituel de la circoncision (fig. 8). En Allemagne, il a été question de l'interdire en pensant exclusivement aux rituels des musulmans. Ironie de l'histoire, les Allemands, malgré leur important travail de mémoire par rapport à leur passé nazi, avaient oublié que la circoncision est également un rituel juif. En France, c'est à propos du halal



Fig. 8. *Haut/ab!* (littéralement « Coupez-le! »), exposition sur le rituel de la circoncision, Musée juif, Berlin, 2014-2015 © Musée juif, Berlin

que l'on dénonce les traditions archaïques, la souffrance des animaux. En Allemagne, le rituel de la circoncision a été traité comme une tradition archaïque, qui entamait l'intégrité physique des jeunes garçons. Les juifs allemands ont réagi avant les musulmans, et dans ce contexte, le Musée juif de Berlin a organisé une exposition sur la circoncision dans les deux religions, juive et musulmane.

Dans notre panel sur la circoncision au Musée juif de Berlin, on comptait une équipe venue de Jérusalem et une autre d'Istanbul, et dans le musée parmi les publics se trouvaient beaucoup de musulmans, qui, peut-être, n'avaient jamais mis les pieds dans ce musée auparavant. Ainsi, à partir d'une controverse malvenue, s'est constitué, par la discussion, un public différent, et cette discussion dans le musée a changé la nature du débat de façon intéressante et constructive.

MW : Il y a un paradoxe français : on a le sentiment que le débat peut s'ouvrir plus facilement s'il est privé que s'il est public, si ce sont des galeries, des musées privés, des initiatives privées qui le mettent en œuvre, s'il vient

d'en bas comme dans l'exemple que nous a donné Nilüfer Göle, davantage que si cela vient d'en haut, de l'État, de la République, du musée du Louvre.

YL : Vous l'avez compris, il n'y a pas de portage politique clair de l'État actuellement sur le sujet dont nous discutons. Comme s'il me fallait ne pas trop exister. À partir de là, je dirais que, moi, je suis devenue une militante, et, militante, cela veut dire aussi stratège. Ainsi, être là aujourd'hui avec vous, cela fait partie pour moi de ces réseaux de solidarité intellectuelle dont nous avons besoin. Je suis convaincue qu'une des actions qu'il faudrait mener de manière visible serait de faire une ou deux très grandes expositions mettant en scène ces questions de la représentation du Prophète, des femmes dans l'art islamique. Ces présentations, bien sûr, devraient se faire par le prisme de la longue histoire de cette civilisation du monde islamique aux valeurs culturelles multiples et variables selon les époques.

MW : Une parenthèse : y a-t-il dans vos collections beaucoup d'œuvres d'art qui représentent le Prophète ?

NG : Abdelwahab Meddeb avait organisé une exposition « Occident vist des d'Orient » à Barcelone en 2005 (fig. 9) qui proposait de présenter la coexistence de la pluralité des regards orientaux sur l'islam à travers différentes œuvres artistiques, des miniatures représentant le Prophète. Il m'avait fait participer à ce projet et j'ai pu constater comment, à travers son approche, une autre esthétique politique émerge pour un espace public plus inclusif. On peut voir comment un lieu comme le Centre culturel contemporain de Barcelone (CCCB) peut jouer un rôle actif.

YL : Oui, le Louvre conserve beaucoup d'œuvres représentant le Prophète. Pour l'instant, à défaut de grandes expositions à Paris, mes axes d'action visent à développer notamment les conférences. À l'auditorium du Louvre, il y a eu un cycle d'initiation aux arts de l'islam au cours duquel j'ai organisé trois séances sur la question de l'image dans la peinture islamique. L'auditorium a rassemblé plus de 550 personnes, ce qui confirme une réelle attente du public dont j'avais l'intuition. Des gens étaient debout et on a dû refuser du monde. Généralement, on dénombre entre 150 et 200 personnes.



Fig. 9. « Occident vist des d'Orient », exposition sur l'Occident vu d'Orient, Centre culturel contemporain de Barcelone, mai-septembre 2015 © CCCB

À défaut de pouvoir utiliser le très puissant média qu'est l'exposition, j'utilise pour l'instant la parole devant des publics spécifiques. J'essaie, par exemple, de développer des actions à l'intention des enseignants.

L'autre action, je l'ai conduite en février 2017 avec le dessinateur humoriste Plantu lors d'une opération intitulée « L'école du regard ». Je lui ai demandé d'intervenir devant des enseignants : je souhaitais qu'il s'exprime devant eux en tant qu'artiste au milieu de nos collections. J'ai fait accrocher à cette occasion des œuvres habituellement non visibles représentant le Prophète, et cela a produit une sorte de *happening* !

Un autre de mes axes d'action s'appuie sur l'idée qu'il faut sortir de Paris. J'ai donc créé un réseau d'art islamique en France car de nombreuses collections d'art islamique complètement inconnues existent partout en France. Nous avons fait un important travail d'enquête : l'art islamique est dans les musées, mais aussi dans les églises. Dans les trésors d'églises, il y en a beaucoup.

À présent, en plus du réseau, je cherche à organiser des expositions en régions avec des partenaires locaux. J'étais ce matin au téléphone avec le directeur de la Bibliothèque nationale universitaire de Strasbourg, où il y a une vraie dynamique : l'université de Strasbourg a créé un poste de maître de conférences d'histoire de l'art islamique. Les musées alsaciens renferment des collections importantes ; il existe notamment une très grande collection à l'université de Strasbourg.

MW : Pour répondre à la question de la représentation de la figure du Prophète, deux attitudes sont envisageables : une défensive et une contre-offensive. L'attitude défensive consisterait à dire quelque chose comme : « Nous allons vous présenter des œuvres offrant un démenti complet des contre-vérités qui circulent : oui on a représenté le Prophète en telle période, à tel endroit, etc. » C'est être défensif, et c'est nécessaire.

L'attitude contre-offensive serait de dire : « Regardez, en plus, avec l'art islamique voilà ce qu'ils ont inventé. Regardez ce qu'on faisait en Europe au xvi^e siècle, et ce qu'on faisait à Istanbul, ou au Caire... »

Autrement dit, peut-on non seulement mettre fin à des préjugés, mais aussi ouvrir des perspectives neuves ?

YL : Dans les expositions, on appelle cela, en bon français, les *story telling* à mettre en place, c'est-à-dire être pédagogique en racontant les histoires que les œuvres nous révèlent de la civilisation à laquelle elles appartiennent. C'est vrai qu'au lendemain de *Charlie Hebdo* et des autres attentats, nous souhaitions organiser un événement sur la représentation du Prophète. Oserai-je dire à présent que je suis finalement assez contente de ne pas en avoir eu l'autorisation ? Car aujourd'hui je dispose du recul qui me permet de me dire : il faut trouver les bonnes histoires à raconter au bon moment. La réponse immédiate à l'actualité brûlante n'est pas finalement le rythme de l'exercice muséal.

J'ai la conviction en tous les cas qu'il faut montrer en quoi l'art islamique est issu d'échanges culturels pour parvenir à une juste sensibilisation à l'islam culturel, dans une perspective aussi éducative et pédagogique que possible. Ce monde islamique n'a pas été un espace isolé : on peut voir dans beaucoup d'œuvres d'art des « objets-frontières ».

Je rentre de Bulgarie, où nous préparons une exposition sur la Bulgarie ottomane : il est tout à fait intéressant de voir que l'époque ottomane est encore aujourd'hui complètement rejetée dans le récit national bulgare. J'ai ainsi compris qu'il ne fallait pas que je me présente comme directrice du département des arts de l'Islam du Louvre, je suis donc devenue, pour la circonstance, « directrice de l'art oriental au Louvre », c'était politiquement plus correct. Les plus beaux objets d'art islamique des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles en Bulgarie sont des trésors d'orfèvrerie d'église d'artistes qui venaient y travailler depuis Istanbul, la capitale de l'Empire ottoman musulman !

Dans ces actions de communication et de sensibilisation vers le public sur l'islam culturel et artistique, il faut trouver le bon sujet.

NG : Le Louvre comme espace public peut se situer dans un espace plus vaste que la France, et la question de l'islam peut être propice à un tel élargissement : elle peut donner une visibilité au Louvre à un niveau plus élevé, sans tomber dans les polémiques politiques, à un moment où l'islam devient décisif dans l'espace public.

YL : Vous prêchez une convertie. Je pense que le Louvre du ^{xxi}^e siècle doit être le Louvre des civilisations, et pas seulement le Louvre de l'Europe, de l'Europe des Lumières.

NG : Il s'agit non seulement de faire connaître l'islam à ceux qui ne le connaissent pas, de leur en montrer la profondeur, mais plus encore de montrer comment les Occidentaux peuvent se penser eux-mêmes en miroir de l'islam. Parce qu'aujourd'hui la rencontre entre les Occidentaux et l'islam se passe mal. Et ce n'est pas en fuyant les enjeux du présent qu'elle se déroulera mieux, mais au contraire en confrontant les enjeux du présent, à la lumière de la richesse du passé.

Aussi, plutôt que de parler de sensibilisation, parce qu'on est déjà sursensibilisés, je parlerais de familiarisation.

MW : Nilüfer Göle, vous commencez votre livre *Musulmans au quotidien : une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam* (Göle, 2015) en évoquant les attentats, en disant : « Ce livre est publié au moment des attentats. »

Après ces attentats, l'art, les expressions artistiques que vous étudiez ont-ils beaucoup évolué ? Les artistes se sont-ils sentis menacés, ou bien, au contraire, se sont-ils dit qu'il fallait en faire encore plus ?

Si on peut l'apprécier, ces attentats ont-ils eu un impact sur les débats dont vous parlez, cela les a-t-il fermés, ou cela les a-t-il parfois ouverts ?

NG : Après l'attentat de *Charlie Hebdo*, le débat sur les caricatures ne pouvait que s'interrompre : on ne peut plus interroger les musulmans et les non-musulmans sur leur vision des caricatures, sur celles qui les dérangent le plus et en quoi, sur le sens du turban du Prophète en forme de bombe, qui laisse penser qu'il va exploser et, donc, qu'il y a un désir de le tuer, ou un désir qu'il se suicide... C'est une description qui présente le Prophète comme responsable lui-même des attentats, du terrorisme. Il y a dans ces caricatures des choses de ce genre qui n'ont jamais été discutées. Le débat public, c'est aussi interroger les gens, mais après les attentats, ce n'était plus possible. Se demander comment on pouvait interpréter les caricatures de *Charlie Hebdo* n'était plus la question, le débat était clos.

Le débat a repris d'une certaine façon avec la thématique : « Je suis Charlie » ou bien « Je ne suis pas Charlie ». On a assisté à une tentative de créer un contre-public : je ne me reconnais pas dans « Je suis Charlie », mais je peux dire aussi pourquoi « Je ne suis pas Charlie ». Malheureusement, les attentats prennent aussi en otage ceux que j'appelle les musulmans « ordinaires ».

Quelle est la conséquence de cela sur l'art ? À travers ce que j'expérimente dans mes recherches, les gens semblent beaucoup plus ouverts à de multiples interprétations, au lieu de réagir d'une manière qu'ils disent eux-mêmes épidermique. La possibilité de trouver des sens différents existe. Et l'art peut donner par l'interprétation une force, en anglais : *empowerment*.

Nous vivons dans une société du spectacle, pour reprendre le titre du livre de Guy Debord : nous voyons et recevons ces sollicitations binaires, nous nous sentons offensés, blessés, nous ne sortons pas des sentiments, des émotions, du spectacle.

Mais l'art dans un espace public peut donner un certain pouvoir à celui qui regarde une œuvre, par l'interprétation personnelle qu'il en fait.



Fig. 10. Espaces muséographiques du département des arts de l'Islam, Paris, musée du Louvre, vue du rez-de-cour

© 2012 Musée du Louvre / Philippe Ruault
Architectes © R. Ricciotti - M. Bellini - R. Pierard / Musée du Louvre

Je montre des œuvres d'art qui peuvent d'abord être ressenties comme blasphématoires, comme des injures morales, cependant lorsqu'on s'interroge sur ces œuvres, plusieurs interprétations émergent, et l'interprétation devient une sorte de pouvoir pour le citoyen. Il ne subit pas l'image et en vient à s'interroger, par exemple, sur la place des femmes dans la société. Le musée est un lieu qui doit donner cette force d'interprétation.

YL : J'en suis convaincue.

Je reviens sur ce que vous disiez à propos de l'attentat de *Charlie Hebdo* qui aurait clos le débat au sujet des caricatures. Immédiatement après, oui, sans doute, mais maintenant trois ans plus tard, je ressens vraiment à travers les contacts que je peux avoir avec le public un besoin, une attente forte de compréhension, au-delà des phénomènes d'islamophobie.

J'apprécie beaucoup votre terme « familiarisation ». Les enseignants, qui voudraient promouvoir cette familiarisation, sont perdus : nous avons noté une chute de la fréquentation des enseignants au département des arts de l'Islam,

et j'ai essayé de comprendre pourquoi. L'attente existe, mais les enseignants sont désorientés. Des débats sont menés en classe, et des élèves musulmans affirment : « On ne peut pas représenter le Prophète. » Ce sont ces élèves qui prennent la parole, et les enseignants n'ont pas les outils pour développer en classe un regard plus culturel sur cette question. Les enseignants constituent un des publics en attente de cette familiarisation, mais la demande est à mon sens beaucoup plus large qu'on ne l'imagine dans la société.

NG : Je souhaiterais que nous puissions continuer à croiser nos regards. Je pense aussi à l'intérêt qu'il y aurait à concevoir une exposition sur le rapport à l'intime, pas seulement dans l'islam, mais dans les trois monothéismes : quel est le rapport à l'intime, que signifie-t-il ? L'intime aussi est sacré : que doit-on préserver, surtout de nos jours, dans la société moderne où tout suit une logique d'exposition ? Le sentiment de l'intime nous touche tous. Apprendre ce qu'il est dans des cultures différentes pourrait être une autre façon de se familiariser avec l'islam d'aujourd'hui.

YL : Il faut en effet imaginer des expositions un peu nouvelles sur des thèmes génériques et présenter à la fois de l'art ancien et de l'art contemporain.

NG : Il faudrait présenter les deux, ensemble, si vous arriviez à faire cela, ce serait magnifique.

YL : Je rêve de faire intervenir des artistes contemporains au Louvre.

Références bibliographiques

GÖLE, Nilüfer, 2015,
*Musulmans au quotidien. Une enquête
européenne sur les controverses autour
de l'islam*, Paris, La Découverte.

GOUGUENHEIM, Sylvain, 2008,
*Aristote au mont Saint-Michel.
Les racines grecques de l'Europe*,
Seuil, Paris.

Le jihadisme des femmes. Pourquoi ont-elles choisi Daech ?

De Fethi Benslama et Farhad Khosrokhavar
Paris, Seuil, 2017.

Par Michel WIEVIORKA

Dans plusieurs pays occidentaux à commencer par la France, les premières analyses de la radicalisation islamique ont reposé sur une sociologie élémentaire ayant pour elle la force du sens commun. Les auteurs d'actes terroristes et ceux qui voudraient l'être, ou qui contribuent à leur action, ne sont-ils pas des jeunes gens, ou d'un peu moins jeunes, issus de l'immigration arabo-musulmane, pour l'essentiel originaires d'Afrique du Nord s'il s'agit de l'expérience française ? Ces individus de sexe masculin n'ont-ils pas connu les quartiers d'exil, la petite délinquance, l'échec scolaire, l'exclusion, la précarité, le racisme, et les discriminations, la prison parfois aussi ? N'ont-ils pas plus ou moins tardivement, plus ou moins épisodiquement fréquenté des mosquées ou croisé des prosélytes, au fil de rencontres sulfureuses contribuant à les pousser vers Al-Qaïda ou Daech ?

Certes, cela est vrai, avec toute sorte de variantes, pour beaucoup d'entre eux.

Mais il a fallu ensuite se rendre à l'évidence. Ces individus sont aussi de sexe féminin. Ce sont alors souvent des jeunes filles qui se sont converties à l'islam, en provenance de familles et de milieux sociaux fort éloignés de l'image des « banlieues » et de l'immigration, venues tout aussi bien de territoires qui en sont distants.

Il fallait bien dès lors mettre en cause les analyses trop sommaires, et se défaire d'un sociologisme inadapté. Ce qui déplace la réflexion de deux façons différentes, et complémentaires.

D'une part, la question du sens de l'action, celle des orientations des acteurs doit être posée à nouveaux frais : que cherchaient ces centaines de jeunes filles ayant choisi de rallier, ou d'essayer de rallier Daech ? Que signifie leur choix, hautement subjectif ? C'est le mérite de Fethi Benslama et Farhad Khosrokhavar que d'avoir, parmi les premiers, non seulement repéré le phénomène, mais aussi cherché à le comprendre, sur la base de connaissances éprouvées – l'un et l'autre savent ce qu'est la vraie recherche, celle qui, pour affronter de tels enjeux, n'hésite pas à pratiquer un terrain exigeant, à s'investir sur le long terme, à mobiliser sérieusement les ressources et les méthodes des sciences humaines et sociales.

Les données objectives n'expliquent pas tout, et les déterminismes simplistes ou les causalités réductrices n'ont pas leur place dans leur étude, qui n'ignore pas pour autant l'âge, la catégorie sociale, le lieu de résidence ou la culture d'origine des jeunes filles en question : il faut aussi des connaissances qui permettent d'entrer dans la subjectivité de ces jeunes filles, et c'est ce qui constitue la deuxième originalité de ce livre.

Car si un sociologisme primaire n'y a pas sa place, lourd d'explications trop faciles et souvent erronées, la sociologie y apporte un éclairage utile, dans la mesure où elle est associée à une anthropologie, notamment d'inspiration psychanalytique, qui permet de saisir le travail des acteurs sur eux-mêmes. L'attelage que constituent les deux auteurs de l'ouvrage, l'un sociologue, l'autre psychanalyste, fonctionne ici à merveille, il permet au lecteur de mieux comprendre comment des jeunes femmes modernes choisissent librement d'adhérer à des modes de pensée et de vie négateurs de l'émancipation féminines au point, apprend-on, de diriger pour le compte de l'État islamique et de ses guerriers de véritables « bordels islamiques » où d'autres femmes, yézidies et assyriennes, sont esclavagisées.

Ces femmes venues de France, mais pas seulement, pour rejoindre l'État islamique ont pris la décision de vivre dans un univers qui semble particulièrement oppressif, pour d'autres comme pour elles : elles l'assument, et c'est ce qu'expliquent fort bien Benslama et Khosrokhavar.

Nous n'en aurons pas fini avec le terrorisme islamique, avec Daech et autres organisations, présentes et à venir, tant que nous n'aurons pas accepté de connaître en profondeur les sources, les ressorts des engagements qui alimentent ainsi le choix de la rupture et de la violence.

La répression, le travail policier et judiciaire, l'action diplomatique et militaire puisqu'il s'agit de problèmes internationaux et globaux et pas seulement de sociétés, sont évidemment cruciaux à court terme. Mais une véritable « dé-radicalisation » – le mot n'est pas très heureux – passe par la compréhension des logiques à l'œuvre chez les protagonistes de ces violences. En ce sens, l'étude que nous proposent Fethi Benslama et Farhad Khosrokhavar est particulièrement utile et éclairante.