

NOUVELLES QUESTIONS FEMINISTES

Revue internationale francophone

Sexisme et racisme: le cas français



ANTIPODES

NQF – Vol. 25, N° 1 / 2006

Nouvelles Questions Féministes

Volume 25, N° 1, 2006

Coordination du numéro

Natalie Benelli
Christine Delphy
Jules Falquet
Christelle Hamel
Ellen Hertz
Patricia Roux

Éditions Antipodes

Table of Contents

Edito

Natalie Benelli, Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel, Patricia Roux, Jules Falquet Beyond the Headscarf: Sexism Meets Racism, and How!	4
--	---

Zoom In

Laura Nader Orientalism, Occidentalism and the Control of Women	12
Julia Clancy-Smith The Colonial Gaze: Islam, Gender and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962	25
Christelle Hamel The Construction of Sexuality through Sexism and Racism: Virginity as a Social Norm among Descendants of North African Migrants	41
Christine Delphy Antisexism <i>or</i> Antiracism? A False Dilemma	59
Patricia Roux, Lavinia Gianettoni and Céline Perrin Exploratory Research on the Basis for Divergent Views on the Moslem Headscarf	84

Zoom Out

Aïcha Touati Feminists Past and Present, or the Challenges of Universalist Feminism	110
--	-----

The Life and Times of...

Houria Boutelja «We loved you so!» Interview with Houria Boutelja, Founder of the Mouvement des Indigènes de la République, and of the Feminist Association Les Blédardes. Conducted by Christelle Hamel and Christine Delphy, June 2005	122
--	-----

Reviews

Natalie Benelli Christelle Traud: <i>La prostitution coloniale</i>	136
Silvia Ricci Lempen Charlotte Nordmann (Ed.): <i>Le foulard islamique en questions</i>	140

Collectives

Farinaz Fassa When Will Formal Rights Become Real Rights? The South African New Women's Movement	144
--	-----

Notes on Contributors	149
-----------------------------	-----

Abstracts	151
-----------------	-----

Sommaire

Édito

- Natalie Benelli, Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel,
Patricia Roux, Jules Falquet
De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme 4

Grand angle

- Laura Nader
Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes 12
- Julia Clancy-Smith
Le regard colonial : Islam, genre et identités
dans la fabrication de l'Algérie française, 1830-1962 25
- Christelle Hamel
La sexualité entre sexisme et racisme :
les descendant-e-s de migrant-e-s du Maghreb et la virginité 41
- Christine Delphy
Antisexisme *ou* antiracisme ? Un faux dilemme 59
- Patricia Roux, Lavinia Gianettoni et Céline Perrin
Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements
des divergences relatives au port du foulard 84

Champ libre

- Aïcha Touati
Féministes d'hier et d'aujourd'hui, ou le féminisme à l'épreuve de l'universel 108

Parcours

- Houria Boutelja
« On vous a tant aimé-e-s ! » Entretien avec Houria Boutelja,
initiatrice du Mouvement des Indigènes de la République
et de l'association féministe Les Blédardes.
Réalisé par Christelle Hamel et Christine Delphy, juin 2005 122

Comptes rendus

- Natalie Benelli
Christelle Traud : *La prostitution coloniale* 136
- Silvia Ricci Lempen
Charlotte Nordmann (Dir.) : *Le foulard islamique en questions* 140

Collectifs

- Farinaz Fassa
Pour que les droits formels deviennent des droits réels :
le New Women's Movement, Afrique du Sud 144

Notices biographiques 149

Résumés 151

Édito

De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme

Natalie Benelli, Ellen Hertz, Christine Delphy,
Christelle Hamel, Patricia Roux, Jules Falquet

Nouvelles Questions Féministes aborde ici une question centrale pour la recherche et la lutte féministes : l'imbrication des divers systèmes d'oppression. La nécessité de monter deux numéros sur cette question (le suivant paraîtra à la fin de l'année) nous a été en quelque sorte imposée par le débat qu'a suscité « l'affaire du foulard » en France et la mise en place d'une loi interdisant aux élèves de porter tout signe religieux « ostentatoire » dans les écoles publiques. Sous une pression politique et médiatique intense, c'est dans l'urgence que les féministes françaises, les militant·e·s antiracistes ainsi que tous les partis politiques et autres acteurs de la société civile ont dû prendre position sur la loi. Et très vite ont émergé deux points de vue. D'un côté, l'argument de la défense des droits des femmes et de l'égalité des sexes a servi de justification à la loi, et fut porté d'abord par des groupes politiques, puis des associations et des féministes. De l'autre, la dénonciation des aspects discriminatoires de la loi et le refus d'exclure des jeunes filles de l'école ont motivé l'opposition à la loi, par des militant·e·s antiracistes mais aussi par des féministes.

Toutefois, dans le débat public et les médias, l'argument « droits des femmes » a nettement dominé. Ceci nous a incitées, dans ce numéro, à ne pas présenter toutes les positions, mais à écrire et solliciter des articles qui permettent de comprendre quels sont les soubassements de la loi, qui évidemment ne se présente pas ouvertement comme discriminatoire. De son vrai nom – celui que tout le monde lui donne, en France comme ailleurs – la *loi sur le foulard* cible pourtant avant tout la communauté musulmane, composée dans sa majorité d'immigré·e·s originaires des pays du Maghreb et d'Afrique subsaharienne, anciennement colonisés par la France, et de leurs filles et fils né·e·s en France. On ne peut donc ignorer que la loi a

forcément des implications en termes de division et de discrimination raciales. De notre point de vue, l'argument de la défense des droits des femmes s'est trouvé mêlé à des processus relevant du racisme que nous entendons analyser ici. C'est sous cet angle que notre numéro examine l'imbrication des rapports sociaux sexistes et racistes. Mais avant de présenter les articles qui le composent, le rappel de la genèse de la loi et des arguments qui l'ont justifiée paraît nécessaire pour saisir le contexte dans lequel nous avons construit notre analyse.

La laïcité en danger ?

La promulgation, en mars 2004, de la loi française contre le voile est l'aboutissement d'un processus déclenché en 1989. Le port du foulard par des lycéennes et collégiennes a été progressivement érigé en « problème » pour la France. En septembre 1989, trois jeunes filles sont provisoirement exclues du collège de Creil (Oise), leur foulard étant considéré comme une atteinte à la laïcité. Lionel Jospin, alors ministre de l'Éducation, parvient à clore le débat en demandant au Conseil d'État de rappeler l'état de la loi : celui-ci énonce que les élèves disposent de la « liberté de conscience » et par suite du « droit de porter des signes religieux ». Seuls le prosélytisme et la perturbation des activités scolaires peuvent induire une exclusion. Les responsables d'établissements sont donc invité-e-s à évaluer la situation au cas par cas.

Cinq ans plus tard, à la rentrée 1994, la polémique est relancée par une circulaire que François Bayrou, nouveau ministre de l'Éducation, adresse aux responsables d'établissements, dans laquelle le foulard est défini comme un « signe ostentatoire en soi », qui manifesterait donc une attitude prosélyte (contrairement à la croix ou à la kippa). La circulaire invite les responsables d'établissements à bannir le foulard de l'école publique. Mais la décision d'exclure une jeune fille de l'école publique est attaquant devant la justice. Appelé à se prononcer sur l'exclusion de dix-huit lycéennes de Strasbourg, le Conseil d'État conclut, le 10 juillet 1995, qu'il ne peut y avoir interdiction générale ni exclusion automatique des jeunes filles portant le foulard islamique. Il énonce à nouveau qu'aucun signe ne saurait être considéré « ostentatoire » *par nature* et, se référant à la loi sur la séparation des Églises et de l'État de 1905 (populairement appelée loi sur la laïcité), qu'un signe religieux ne peut être en lui-même contraire à la laïcité¹.

1. Il convient de remarquer ici que les arguments avancés par le Conseil d'État français recourent ceux qui guident la doctrine de la plupart des conventions et tribunaux internationaux sur le sujet : l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (1948) ; l'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de

l'Homme et des libertés fondamentales ; l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (1966) et en matière scolaire ; l'article 2 du premier protocole additionnel à la Convention européenne et l'article 14 de la Convention relative aux droits de l'enfant (1989) (voir Brion, 2005).

La position du Conseil d'État est fortement critiquée par celles et ceux qui s'érigent en défenseur·e·s d'une laïcité qui leur paraît menacée. Leur opposition ne vise pas le prosélytisme de certaines jeunes femmes mais la présence de toute jeune femme «voilée» dans les établissements scolaires publics, quelle que soit leur attitude. Or, le port du foulard islamique comme celui de tout autre signe religieux est admis par la loi de 1905, qui protège avant tout la liberté de conscience et d'expression, a jugé le Conseil d'État. Il ne reste comme recours aux adversaires du foulard, pour contourner l'interprétation du Conseil d'État, que celui de faire passer une nouvelle loi. En rappelant devant l'Union des organisations islamiques de France que les photos d'identité doivent être prises tête nue au printemps 2003, le ministre de l'Intérieur donne l'occasion au lobby pro-loi, dit «laïque», de reprendre la main, et de lancer une campagne qui s'appuie principalement sur les droits des femmes. La nouvelle loi sera votée en 2004 : spécifique à l'école publique, elle restreint les libertés garanties par la loi générale de séparation des Églises et de l'État (loi de 1905) (Lorcerie, 2005).

Du foulard comme signe religieux à la femme «voilée» comme signe politique

C'est à partir de ce moment que, de manière aussi nouvelle que systématique, des hommes politiques se découvrent soudainement être de fervents féministes et qu'aux arguments des militant·e·s déjà partisan·e·s d'une nouvelle loi s'ajoute la dénonciation de l'oppression vécue par les jeunes filles des «quartiers». Il faut dire que, depuis janvier 2001, la médiatisation des viols collectifs appelés «tournantes» est intense. Rappelons aussi qu'après avoir organisé la Marche des femmes des quartiers en 2002, les porte-parole de *Ni Putes Ni Soumises*, qui dénonçaient les violences dans les quartiers, bénéficièrent d'une couverture médiatique et d'appuis politiques très larges, et que le terrain de l'argumentation qui allait dominer par la suite avait donc été préparé.

Dans le même temps, plusieurs dispositifs sont mis en place en vue de préparer cette loi : le 4 juin, Jean-Louis Debré, président de la Chambre des députés, favorable à la loi, instaure une mission d'information «sur la question des signes religieux à l'école» ; un mois plus tard, Jacques Chirac forme une commission «sur l'application du principe de laïcité», présidée par Bernard Stasi. Au cours de l'automne et après plusieurs mois d'hésitation, les *Ni Putes Ni Soumises* se rallient à la position pro-loi du Parti socialiste et du gouvernement, qui les financent. La commission Stasi commence ses auditions publiques à la rentrée 2003 et déclare rapidement que «l'égalité entre hommes et femmes [...] est un élément important du pacte républicain et que l'État ne saurait rester passif face à toute atteinte à ce principe» (Stasi, 2004 : 35). La commission regrette dans son rapport remis au président en décembre que le Conseil d'État n'ait pas pu, en 1995, «appréhender les discriminations entre l'homme et la femme, contraires à

un principe fondamental de la République, que pouvait revêtir le port du voile par certaines jeunes filles» (*ibid.*, p. 69). Elle déclare encore que les jeunes femmes résidant dans les quartiers sont soumises au « harcèlement de groupes politico-religieux » leur intimant de porter des tenues conformes à leurs principes religieux, et qu'elles subissent « des violences verbales, psychologiques ou physiques » de la part de jeunes hommes qui entendent leur faire « baisser le regard à la vue d'un homme » et leur imposer « des tenues couvrantes et asexuées », à quoi s'ajoutent « les mariages forcés, la polygamie, les mutilations sexuelles » (Stasi, 2004 : 101-105). La commission s'indigne : « Des droits élémentaires des femmes sont aujourd'hui quotidiennement bafoués dans notre pays. Une telle situation est inacceptable » (*ibid.*, p. 104). La dénonciation de la place des femmes dans l'islam et dans les « quartiers » forme désormais l'essentiel de l'argumentaire favorable à la loi.

Tout en reconnaissant l'exclusion, le chômage et les discriminations raciales subis par les Français-e-s descendant de migrants-e-s originaires du Maghreb, la commission Stasi estime que le problème principal est la visibilité de l'islam. Rémy Schwartz, rapporteur principal, dénonce « les agissements attentatoires à la laïcité [...] de plus en plus nombreux, en particulier dans l'espace public », par quoi il entend les femmes portant le foulard dans la rue (Lorcerie, 2005). C'est ainsi que les femmes voilées deviennent, dans l'imaginaire français, le signe de tous les maux qui menacent la République et ses valeurs. D'où la nécessité, selon la commission Stasi, d'une loi qui limite la visibilité de cet islam « sexiste » dans le seul lieu où les conventions internationales permettent à la rigueur une telle limitation : à l'école publique. En décembre 2003, Jacques Chirac reprend, dans un discours télévisé, la proposition d'une loi d'interdiction : la procédure législative est aussitôt enclenchée et la loi est votée le 15 mars 2004.

Rappelons-le, cette loi n'émane pas des milieux féministes, qui avaient d'autres priorités, mais beaucoup se sont laissé entraîner sur ce terrain. Elle n'émane pas non plus des élèves ou des enseignant-e-s qui, dans leur immense majorité, ne percevaient pas le port du foulard comme un problème avant la campagne pour la loi (Tévanian, 2005). Sur les 1250 élèves portant le foulard (sur une population de cinq millions d'élèves), seules 150 représentaient des cas contentieux, la grande majorité ne suscitant donc aucun litige. Mais les médias et la commission Stasi ne donnèrent pas la possibilité à ce point de vue tolérant de s'exprimer. La « coexistence pacifique » entre professeur-e-s et élèves portant le voile a été très largement occultée par les grands médias (presse, télévision, radio), tandis que les quelques situations conflictuelles ont eu droit à une médiatisation excessive. Les acteurs politiques, syndicaux et associatifs, les organisations et associations laïques qui étaient contre la loi ont été très peu entendus ; les féministes qui soulignaient la nécessité de maintenir à tout prix les jeunes filles « voilées » dans l'école publique ont été ignorées par les médias ; ceux-ci donnèrent plus volontiers la parole à ceux et celles qui invoquaient la dignité des femmes pour justifier une mesure d'exclusion. Enfin, les filles

portant le voile ne furent quasiment pas entendues. Les médias ont dans leur majorité évité les vrais enjeux du débat – quel problème précis pose la présence d'une élève portant le voile dans les classes? Quelles sont les conséquences pour les élèves exclues de l'école? – et sont entrés dans la problématique civilisationnelle (religion contre laïcité, islam contre Occident) des partisan·e·s de la nouvelle loi. Celle-ci est appliquée depuis la rentrée de 2004 : le temps n'est donc plus au débat sur son opportunité mais à une prise de distance nous permettant de saisir les véritables enjeux.

L'instrumentalisation des droits des femmes

Avec un peu de recul, et surtout vu du dehors de la France, l'ensemble des glissements, des amalgames et des arguments fallacieux qui ont contribué à la formulation d'une loi interdisant le port du foulard peut paraître relever d'une forme d'«islamophobie» spécifiquement française². À cette vision s'oppose celle de certaines féministes, françaises mais pas seulement, craignant qu'une fois de plus (et par analogie avec la marginalisation des questions féministes par les mouvements de gauche des années 60 et 70), l'oppression des femmes passe au deuxième plan face à la mobilisation contre l'oppression «ethnique» ou «de classe».

Mais ces lignes, qui sont des lignes de clivage, sont-elles les bonnes? Ces oppositions sont-elles justifiées, inévitables? Dans ce numéro, *NQF* insiste sur la nécessité de poser tout autrement la question en examinant l'imbrication des oppressions sexiste et raciste.

Les articles réunis ont tous pour objectif d'explorer la manière dont l'oppression sexiste et l'oppression raciste relèvent de deux opérations, distinctes mais complémentaires, qui s'entretiennent de manière symbiotique. D'abord, la question du genre est manipulée à des fins racistes. La mise en évidence de la domination masculine «chez l'Autre» – le Noir, l'Arabe, l'ouvrier³ – participe de manière fondamentale à la construction des stéréotypes, des préjugés et des haines qui structurent l'oppression raciste – bref, à la constitution de la croyance dans l'existence même des différences de type racial ou ethnique, comme l'a démontré Nacira Guénif-Souilamas dès 2000. Ensuite, cette opération permet de relativiser, voire de rendre invisible la domination masculine «chez soi», d'occulter les éléments transversaux à tout système patriarcal. Or, avec le débat sur le voile, nous sommes témoins de la (ré)émergence de la figure de «la femme dans l'islam» – muette, victime, manipulée. Ce n'est ni un hasard ni le reflet

2. Voir par exemple «La question du voile: une hystérie politique» (Terray, 2004). L'ouvrage de Bouamama (2004) analyse, cependant, l'inscription de «l'islamophobie française» dans le contexte historique global, avec la promulgation par les États-Unis de la thèse du «choc des civilisations» de

Samuel Huntington; sur l'anti-islamisme européen, voir Fekete (2004).

3. Bien que nous ne traiterons pas explicitement des oppressions de classe dans ce numéro, il convient de noter les analogies et superpositions multiples.

d'une obsession particulière à la France. Cette figure, profondément ancrée dans l'histoire des relations de pouvoir entre civilisations voisines et très proches, est la clé de voûte d'un double système d'oppression, des « racisé-e-s » (hommes *et* femmes) d'une part, et des individus renvoyées à une infériorité en raison de leur sexe («Blanches» *et* «Noires» ou «Maghrébines»). La manipulation du genre aboutit donc aussi à des résultats sexistes. Il s'agit d'abord de refuser cette manipulation ; mais aussi, dans un deuxième temps, de s'interroger sur les formes de réflexions théoriques et de luttes féministes qui permettent d'éviter ce double écueil. Quelles bases pour un ou des féminismes qui refusent de choisir entre anti-sexisme et antiracisme, d'opposer a fortiori l'un à l'autre ? C'est à ce projet que tendent les deux numéros dont celui-ci est le premier.

Pour ouvrir, nous traduisons un texte classique dans le champ des études sur l'intersectionnalité des rapports sociaux de sexe et de race, écrit par l'anthropologue nord-américaine Laura Nader. Faisant une lecture comparative des discours politiques et médiatiques occidentaux et orientaux, Nader montre que la mise en valeur du traitement prétendument favorable réservé aux femmes du groupe auquel on appartient s'accompagne d'une interprétation dévalorisante de la manière dont l'Autre traite «ses femmes», et que cela fait partie des stratégies identitaires de ces deux grands ensembles politiques. Tout comme le voile est brandi en Occident comme signe de la soumission des femmes musulmanes, la pornographie, la prostitution et l'absence de respect pour les femmes dans les médias font partie des critiques systématiques que les chefs d'États musulmans adressent à l'intention aussi bien de leurs populations qu'aux pays occidentaux eux-mêmes. Or, dans les deux discours, ce n'est pas «la condition des femmes» qui intéresse réellement, mais la volonté de défendre une place dans la géopolitique mondiale, où l'Occident cherche à maintenir sa «position de supériorité» et l'Orient à la contester.

Julia Clancy-Smith analyse l'ensemble des discours militaires, politiques, de voyageurs et de féministes qui contribuent à la construction de l'Algérie française à la veille de la Première Guerre mondiale. Elle remarque l'intérêt des colonisateurs français pour les femmes et la sexualité musulmanes, qui reflète un mélange de voyeurisme conquérant et d'ardeur civilisatrice. Cette fascination servait non seulement à justifier la présence française en Algérie mais aussi à renforcer la conviction coloniale qu'avec la supposée infériorité des mœurs sexuelles musulmanes, c'était à l'altérité immuable de la civilisation islamique que la colonisation se heurtait. L'autrice montre comment l'ensemble des actrices et acteurs sociaux de l'époque, des musulmans modernistes tel Qasim Amin aux féministes françaises comme Hubertine Auclert, se trouve enfermé dans une construction partagée où la référence au statut de «la femme musulmane» devient un passage obligé pour toute action politique, en Algérie comme en France.

Avec l'article de Christelle Hamel, nous voyons comment les jeunes Françaises descendant de migrant-e-s originaires du Maghreb vivent leur

entrée dans la sexualité. Basé sur une recherche empirique, son texte rend compte de la polysémie d'une pratique – celle de la virginité – et montre que dans certaines conditions cette pratique, bien que brimant la sexualité des femmes, et qui est rejetée par certaines, est cependant revendiquée par d'autres. L'autrice, analysant les contraintes qui pèsent sur les jeunes femmes d'origine maghrébine, montre que le racisme combiné avec le sexisme constitue pour elles un véritable nœud gordien, dont certaines n'estiment pouvoir sortir qu'en revalorisant, à partir de leur situation, la virginité. Celle-ci, loin d'être alors une valeur traditionnelle transmise par les parents, devient une réinvention de la tradition dans des conditions d'oppression multiple.

Christine Delphy pour sa part se livre à une analyse minutieuse de la manière dont le débat sur le foulard a cadré, réduit et miné le terrain de réflexion sur le rapport entre oppressions sexiste et raciste. Partant de l'instrumentalisation du discours féministe accomplie par les défenseur-e-s de la loi, elle montre en quoi le principe général des « droits des femmes » est mis au service d'une mesure particulière prise contre une population particulière. Elle soutient que l'opposition entre antiracisme et antisexisme repose sur des croyances qui présupposent une nature radicalement autre de cette population par rapport à la société française « normale », d'une part, et d'autre part, qu'elle n'est possible qu'à condition de « sortir » les femmes de la population touchée par le racisme.

L'article de Patricia Roux, Lavinia Gianettoni et Céline Perrin discute les divergences entre féministes apparues autour de la loi française sur le foulard et tente d'en comprendre les fondements. Les chercheuses présentent alors une étude exploratoire, menée par questionnaire, visant à saisir ce que le « non » et le « oui » à la loi doivent au féminisme et/ou au racisme. Les résultats mettent en évidence que les personnes interrogées qui adoptent des positions à la fois féministes et antiracistes sont celles qui s'opposent le plus à la loi, qui refusent de la justifier au nom de la laïcité, de désigner l'Autre (ici les Musulman-e-s) comme différent et de le stigmatiser.

L'article de Aïcha Touati traite des féminismes musulmans, une question que les autrices du *Grand angle* n'ont pas abordée mais qui permet également de comprendre les enjeux de domination qui se jouent dans la définition du voile, du féminisme et de la discrimination raciale. L'autrice constate l'émergence de féminismes musulmans tant dans les pays de l'aire arabo-musulmane que dans les pays d'immigration du Nord, et en analyse les raisons. En comparant « pays du Nord » et « pays du Sud » de la Méditerranée, elle montre en quoi les luttes féministes sont déterminées par le contexte sociopolitique. Le voile, par exemple, n'a pas la même signification pour les femmes qui le portent (ou refusent de le porter) selon le contexte. Se plaçant en observatrice sympathique mais extérieure, Touati constate que les diverses féministes musulmanes ont en commun de critiquer un modèle qu'elles estiment étroitement « occidental » de l'émancipation. Mais, demande-t-elle, entre le mimétisme par rapport à l'Occident

– le féminisme « importé » – et la réinterprétation féministe de l'islam, n'y a-t-il pas place pour une troisième voie ?

Enfin, dans le *Parcours*, nous présentons un entretien de Houria Bouteldja, membre du collectif féministe *Les Blédardes* et du *Mouvement des Indigènes de la République*. Elle retrace son parcours de militante féministe et antiraciste en insistant sur son expérience conjointe du sexisme et du racisme, ainsi que sur les conséquences de cette expérience sur la façon dont elle a élaboré son féminisme : un féminisme qu'elle qualifie de « paradoxal », devant défendre les « hommes arabes » du racisme qui les accuse d'être sexistes *par nature* et protéger les « femmes arabes » du sexisme bien réel de leur communauté comme de la société française. Elle appelle à la création d'un féminisme s'inscrivant dans la lignée des mouvements d'émancipation que furent les luttes pour l'indépendance et la décolonisation. ■

Références

- Bouamama, Saïd (2004). *L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable*. Paris : Geai Bleu.
- Brion, Fabienne (2005). « L'inscription du débat français en Belgique : pudeurs laïques et monnaie de singe ». In Françoise Lorcerie (Dir.), *La politisation du voile* (pp. 121-147). Paris : L'Harmattan.
- Fekete, Liz (2004). « Anti-Muslim Racism and the European Security State ». *Race & Class*, 46 (1), 3-29.
- Guénif-Souilamas, Nacira (2000). *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Paris : Grasset-Le Monde.
- Lorcerie, Françoise (2005). « À l'assaut de l'agenda public. La politisation du voile islamique en 2003-2004 ». In Françoise Lorcerie (Dir.), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe* (pp. 11-36). Paris : L'Harmattan.
- Stasi, Bernard (Dir.) (2004). *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, remis au président de la République le 11 décembre 2003*. Paris : La Documentation française.
- Terray, Emmanuel (2004). « La question du voile : une hystérie politique ». In Charlotte Nordmann (Dir.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 103-117). Paris : Éditions Amsterdam.
- Tévanian, Pierre (2005). *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*. Paris : Éditions Raisons d'Agir.

Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes¹

Laura Nader

Actuellement, on se préoccupe partout dans le monde d'améliorer le statut des femmes. Ce souci est venu en partie de l'Occident. Un présupposé tacite majeur aussi bien dans les États non occidentaux que dans les États occidentaux voudrait que le développement économique à l'occidentale ainsi que l'industrialisation doivent améliorer la condition des femmes du tiers monde. Selon une croyance largement répandue, les femmes aux États-Unis et dans les pays d'Europe occidentale seraient en meilleure posture vis-à-vis de leurs hommes que leurs sœurs des sociétés non «développées». Ces idées sont contestables à bien des niveaux.

L'un des aspects de la contestation provient du nombre croissant d'études menées par des chercheurs de l'Occident et du tiers monde qui mettent en question la notion de développement, sa définition, ses finalités, ses moyens, sa portée et ses résultats. Un autre défi à l'encontre des affirmations occidentales émane des femmes du tiers monde qui font partie de mouvements nationalistes, religieux ou ethniques. Ces femmes sont persuadées qu'elles sont en meilleure posture que leurs sœurs occidentales exploitées.

De telles assertions et contre-assertions constituent une part importante des discours orientaux et occidentaux. Leurs implications sont décisives : on parlera ici de quelques-unes. L'objet de ce texte n'est pas d'évaluer les sociétés pour montrer laquelle est meilleure ou pire, et je ne cherche pas non plus à répondre à des questions touchant l'amélioration du statut des femmes. En fait, je me détourne des notions simplistes de

1. Ce texte traduit de larges extraits d'un article paru dans *Cultural Dynamics (An International Journal for the Study of Processes and Temporality of Culture)*, 1989, Volume II, N° 3, pp. 323-355 : «Orientalism, Occidentalism and the Control

of Women», reproduit avec l'autorisation de Sage Publications. Un grand merci à Raymonde Wicky, bibliothécaire de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel, pour son travail de détection en matière de références bibliographiques.

« progrès » et d'« amélioration » qui prédominent chez les élites occidentales et orientales, et qui sont inutiles dans une démarche comparatiste. Mon propos est de préciser comment les images des femmes d'autres sociétés peuvent porter préjudice aux femmes d'une société donnée. Bien que l'idéologie patriarcale² soit commune aux États-nations contemporains, les schémas varient. Et c'est précisément cette variation qui est si importante pour le maintien des différents systèmes patriarcaux. En d'autres termes, on a affaire à des comparaisons culturelles erronées qui soutiennent des prétentions de supériorité et détournent ainsi l'attention des procédés contrôlant les femmes dans les deux mondes.

Si nous voulons examiner les critiques Orient-Occident³ des relations de genre, il nous faut d'abord prendre en considération l'usage de la comparaison dans la construction du genre. Critiquer l'autre peut constituer un instrument de contrôle lorsque la comparaison conclut à une position de supériorité. Les questions sont de deux ordres : comment la critique de l'autre opère à titre de clé du processus par lequel les civilisations et les États-nations contrôlent leurs propres femmes et les femmes des autres cultures ; comment les dynamiques de l'idéologie patriarcale sont déterminées par l'idée que la situation des femmes vis-à-vis des hommes s'améliore avec le développement de la civilisation, ou l'idée contraire que plus le degré de civilisation s'élève, plus l'ascendant des hommes augmente. Ces deux questions s'associent pour interroger les dynamiques de l'idéologie patriarcale opérant dans les systèmes mondiaux contemporains en interaction : comment l'image des femmes dans les autres cultures peut-elle contribuer au contrôle des femmes dans sa propre société ?

Edward Saïd s'interroge sur la manière dont un discours hégémonique a pu émerger à partir d'un jeu de « pouvoir » et de « vérité » dans un contexte historique et culturel spécifique. Saïd déplace l'interrogation ainsi formulée dans le registre comparatif, et il établit entre Orient et Occident une relation telle qu'il affirme que le second est parvenu à se situer lui-même comme « occupant une position supérieure » à celle du premier.

Dans cet article, j'élargis la constatation de Saïd comme quoi le monde musulman existe « pour » l'Occident et j'affirme que l'Occident existe aussi « pour » le monde islamique. Autrement dit, pour l'Orient, l'Occident sert d'élément contrastif (à titre de repoussoir) dans une comparaison dont l'effet visé est de restreindre et de contrôler la résistance des femmes, tout comme l'Orient sert des visées de contrôle de l'Occident. J'utilise les idées d'hégémonie, de discours restreint et de position de supériorité comme des

2. *Note de la traductrice* : J'ai choisi de traduire ainsi – et non littéralement – l'expression « *male dogma* ». Merci à Ellen Hertz pour cette suggestion, et pour l'ensemble de son aide substantielle et précieuse.

3. *Note de la traductrice* : Laura Nader parle aussi bien et indifféremment de « *East* » et de « *West* » que

de « *Orient* » et « *Occident* ». J'ai choisi de traduire systématiquement « *East* » par « *Orient* », et « *West* » par « *Occident* », étant donné qu'en français les mots « *Est* » et « *Ouest* » renvoient à un contexte géopolitique différent (les « *pays de l'Est* » ne sont pas des pays « *orientaux* »).

moyens théoriques complémentaires destinés à éclairer la confrontation entre les manières de voir la subordination des femmes dans les textes des USA et de l'Europe occidentale, et dans ceux du monde islamique arabe. Ces mêmes idées nous aideront à rendre intelligibles les dynamiques issues des images homogènes et stéréotypées de l'autre. J'introduis ici un modèle explicatif de la construction du genre comme résultant des interactions entre deux grandes régions du monde : l'Occident européen et l'Orient arabe.

Il arrive souvent que des stratégies féministes fassent partie des procédés de contrôle propres à l'idéologie patriarcale, liées directement à certaines formes du contrôle masculin. Et bien entendu, l'inverse est également vrai : des formes de contrôle masculin peuvent se trouver associées à des schémas d'adaptation (ou de soumission) et de résistance présents chez les femmes.

Hiérarchie culturelle et processus de contrôle

L'ouvrage controversé d'Edward Saïd, *L'orientalisme*, a pour sujet les mécanismes par lesquels l'Occident a géré sa relation à l'Orient. Voici comment il énonce le processus : « L'orientalisme : une manière de traiter avec l'Orient qui est fondée sur la place particulière qu'occupe l'Orient dans l'expérience occidentale européenne. L'Orient n'est pas seulement le voisin de l'Europe ; c'est aussi le lieu des colonies européennes les plus anciennes, les plus vastes et les plus riches, la source de sa civilisation et de ses diverses langues, son rival culturel, et l'une de ses plus profondes et plus récurrentes images de l'autre. En outre, l'Orient a aidé l'Occident à définir l'Europe comme son opposé sur le plan de l'image, de l'idée, de la personnalité, de l'expérience » (Saïd, 1978 : 7).

Saïd décrit l'orientalisme comme « la manière occidentale de dominer, de restructurer l'Orient et de lui imposer son autorité ». L'orientalisme est une forme de discours, une manière de traiter avec l'Orient « en formulant des assertions à son sujet, en cautionnant des perspectives sur lui, en le décrivant, en l'enseignant, en l'assujettissant, en le gouvernant : toute une grille pour filtrer ce qui devra parvenir de l'Orient dans la conscience occidentale ». Saïd poursuit : « ... Quelque chose qui place l'Occidental dans un ensemble de relations avec l'Orient sans jamais lui faire perdre la suprématie » (*ibid.*). Pour Saïd, les stratégies des orientalistes sont claires. Leurs écrits sont criblés de toutes sortes de traits racistes, et leur conception dogmatique de l'Orient est présentée comme une abstraction idéale et immuable.

L'idée d'une « grille couramment acceptée pour filtrer ce qui doit parvenir de l'Orient à la conscience occidentale » s'apparente de très près à un dispositif de contrôle de la pensée. Ce qui parvient à filtrer, c'est tout ce que nous sommes autorisé-e-s à savoir par les spécialistes et les experts. Bien que Saïd n'ait pas grand-chose à dire directement sur la condition des

femmes, que ce soit en Orient (la plupart des orientalistes sont des hommes) ou en Occident, je voudrais utiliser son concept de grille orientaliste pour montrer comment les femmes sont maintenues comme classe subordonnée aussi bien dans le monde oriental que dans le monde occidental. En outre, je voudrais mettre en évidence le fait que les écrivains de l'Orient utilisent également une grille pour filtrer l'Occident et pour réagir à son égard. L'« Autre » n'est pas passif, et ses agissements vont dans les deux sens. La grille de l'Orient, que nous pourrions désigner comme l'occidentalisme, opère également comme un procédé de contrôle sur les femmes orientales.

Spécificités de la « grille » orientale et de la « grille » occidentale

Bien que, comme nous le verrons, l'orientalisme et l'occidentalisme aient tous deux un impact sur les femmes, chacun opère selon des procédés tout à fait différents. Si l'orientalisme est une construction que nous pouvons déconstruire, l'occidentalisme ne constitue pas une catégorie historique ou idéologique sur laquelle nous saurions beaucoup. Les notions au sujet de l'Occident ne sont pas réunies en un vaste corps de connaissances. Il existe très peu de livres ou d'articles écrits par des universitaires arabes sur l'Occident : il n'y a pas de littérature comparable à celle sur l'Orient. Certes, on parle beaucoup de l'Occident, et il y a bien une conception fondamentale de l'Occident, que nous pouvons caractériser, mais elle est loin d'être partagée par tous les Musulmans. S'il y a bien des « grilles » par où l'Occident est filtré, en revanche, il n'y a guère de parallèle quant à la manière dont l'Orient filtre l'Occident.

Le mot « occidentalisme » n'existe pas dans la langue arabe, bien qu'on puisse le dériver. L'expression dérivée – *esteghrab* – est rarement utilisée, et lorsqu'elle l'est, il faut la contextualiser, car le sens ordinaire de *esteghrab* est « surprise » et « étonnement ». D'un autre côté, l'orientalisme se définit en partie par la prolifération des ouvrages sur l'Orient. On estime qu'en un siècle et demi – 1800-1950 – 60 000 livres ont été publiés, ayant pour seul thème l'Orient arabe. Or, ces livres représentaient l'un des mécanismes les plus efficaces pour filtrer ce qui, de l'Orient, pouvait pénétrer dans la conscience occidentale (compte tenu notamment du degré élevé d'instruction en Occident) : cela doit attirer notre attention sur les différents moyens utilisables par une culture donnée pour « filtrer » les autres cultures : livres, journaux, radio, télévision.

Ces moyens ont une grande portée explicative, car ils sont à la fois l'expression et la conséquence de la nature de la relation entre Occident et Orient. De nos jours, l'Occident est accessible aux gens en Orient par les communications de la technologie moderne. Ce qui n'est pas le cas de l'Orient lui-même. L'Occident se présente par des feuilletons sentimentaux (par exemple *Dallas*) ou des westerns, ou par les nouvelles du soir. L'Occident présente également sa propre construction de l'Orient par toute une variété de médias qui dépeignent les Arabes comme des terroristes dont les femmes sont voilées.

Si les gens en Orient sont fascinés par les avancées technologiques de l'Occident, ils sont également conscients de ses problèmes sociaux. Les informations sur les scandales, les viols, la drogue, les assassinats et les sévices qui ont cours en Occident occupent une grande place dans les médias les plus importants du Moyen-Orient arabe. Il y a rarement des commentaires sur de tels problèmes ; c'est une tactique très efficace au service du maintien du conservatisme oriental. L'appel au sens commun et les discours des orateurs publics font croire aux gens que c'est grâce à leur religion que les problèmes sociaux de l'Occident leur sont épargnés.

Le savoir qui est avancé concernant le monde occidental a une portée considérable sur la position des femmes, car c'est ce savoir-là qui justifie la mainmise sur les femmes dans beaucoup de pays du Moyen-Orient. Les femmes ne sont alors plus traitées comme des femmes arabes, mais comme des « occidentalistes potentielles », ce qui ne va pas sans susciter une grave crise d'identité.

Comment les femmes arabes devraient-elles agir ? À quoi devraient-elles vouloir parvenir ? Tout cela a cessé d'être matière à consensus, et diffère à l'intérieur des divers cadres des nationalismes politiques et religieux arabes. Les Musulmanes arabes éprouvent du ressentiment envers les modèles occidentaux, car ils empiètent sur leur vie et sont utilisés comme justification du « fondamentalisme » musulman. Certains chefs religieux ont placé le sujet entier dans un cadre purement interne. Au lieu de reprocher à l'Occident d'exporter ses maux, ils recherchent les instances qui les importent. Ce phénomène vient s'ajouter à une sorte de « mentalité d'assiégé » dans laquelle il est devenu parfaitement justifié, sous prétexte de protection, de dépouiller les femmes arabes de leurs droits.

La « mentalité d'assiégé » a renversé, sur un plan théorique, une conception orientale longtemps maintenue vivace, celle des Occidentaux comme « Musulmans potentiels ». Les Musulmans ont adopté la dichotomie religieuse selon laquelle les peuples du monde sont soit des *Mu'minoon* (des croyants), soit des *Kafironon* (non-croyants). Si la perspective des orientalistes sur l'Orient est empreinte de racisme, comme le dit Saïd (1978), pour les Musulmans, en théorie au moins, les non-croyants ne sont pas intrinsèquement « mauvais », ni « inférieurs » : ils ont seulement besoin de la « vraie » religion. En conséquence, la position de supériorité musulmane n'est pas fondée sur des qualités intrinsèques qui seraient propres à une certaine race, mais sur l'acceptation d'idées religieuses qui peuvent être partagées par tous les êtres humains.

Position de supériorité, systèmes de pensée et cultures autres

Il y a plusieurs manières d'évoquer la « position de supériorité » comme moyen de contrôle entre civilisations ainsi qu'à l'intérieur de chacune. En Occident, la présomption de supériorité se traduit en programmes

de développement destinés à transformer la vie des sous-développés technologiquement, et les mécanismes utilisés sont liés aux programmes de développement économique. Le développement devient alors une stratégie par laquelle l'Occident promeut et répand le progrès et la société technologique qui symbolise le progrès.

En Orient, l'évocation de la supériorité comme moyen de contrôle revêt une forme tout à fait différente, se prétendant rhétoriquement plus philosophique et moins matérialiste. Les mouvements islamiques modernes se consacrent à une «théologie de l'universalisme, une religion monolithique, un parfait modèle pour une société juste» (Stowasser, 1987 : 4), une perspective qui constitue un défi pour l'Occident en particulier et un espoir pour les multitudes de Musulmans appauvris. Le projet est d'ordre messianique à la fois pour les positions de l'Occident et pour celles de l'Orient. Dans ce contexte, la subordination des femmes se trouve de plus en plus rationalisée, ou maintenue en termes d'«altérité». En se plaçant dans une position de supériorité vis-à-vis de l'«autre», aussi bien l'Orient que l'Occident peuvent rationaliser la position de leurs femmes et aménager leur relation à l'«autre», du moins tant qu'ils peuvent maintenir en place la fiction de l'autre.

Cependant, dans les conditions de modernisation et de diffusion culturelle des formes occidentales, il devient de plus en plus difficile d'assumer une position de supériorité. Lorsque l'Orient adopte la technologie occidentale, un certain style de vie accompagne ces formes nouvelles, et les relations de genre occidentales accompagnent la technologie. La crise qui s'ensuit vient compliquer la situation des cultures orientales et celle des femmes de ces cultures, tout en stimulant certaines personnes à chercher une solution à l'intérieur de l'islam.

Le développement économique devait amener avec lui le progrès et des relations de plus en plus égalitaires entre les sexes. Or c'est exactement le contraire qui se passe, comme l'affirme Ester Boserup dans son ouvrage critique *La femme face au développement économique* (1983 [1970]). Ses conclusions, comme quoi le développement diminue l'autosuffisance des femmes et accroît leur dépendance à l'égard des hommes tout en leur imposant le fardeau de doubles journées de travail, sont saisissantes. Au cours des deux décennies de recherches sur le genre qui apportèrent leur appui à la conclusion originale de Boserup, des études de cas comme celles des textiles et des industries microélectroniques, ainsi que des études portant sur l'expansion de la production industrielle à des zones d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine et des Caraïbes, ont confirmé la conclusion de Boserup : si la vie des femmes avait changé, ce n'était pas nécessairement pour le mieux (Tinker, 1976 ; Dangler, 1976 ; Chaney et Schmink, 1976 ; Boulding, 1977 ; Rogers, 1980 ; Nash et Fernandez Kelly, 1983 ; Ong, 1987). En dépit de ces découvertes, l'argument de la contribution du développement économique à l'émancipation des femmes dans les pays peu développés est encore largement reçu, et il opère comme une base fondamentale

dans des organisations comme la Banque mondiale et les programmes de l'Agence américaine (gouvernementale) pour le développement international (USAID). La présomption de supériorité des femmes occidentales comme symbole de la présomption de supériorité de l'Occident est une idée profondément enracinée. Les schémas contrastifs par lesquels de telles croyances sont continuellement gravées dans les esprits sont intéressants par eux-mêmes.

Manières de voir, manières de comparer. Orient-Occident

Les manières dont les autres cultures sont filtrées constituent un élément explicatif décisif, car elles sont à la fois expression et conséquence de la nature de la relation entre Occident et Orient. Dans *Women and Colonization* (1980), Mona Etienne et Eleanor Leacock mettent en relation les rôles et les statuts de genre avec les processus de la colonisation occidentale. Bien que leur sujet soit les effets sur les femmes des pratiques de la colonisation occidentale lors de l'extension du capitalisme industriel, il n'y a pas, dans l'ouvrage qu'elles ont dirigé, d'article traitant de la vaste littérature sur les premières victimes féminines de l'industrialisation occidentale : les Européennes et les Américaines. L'absence de comparaison explicite est un procédé de contrôle implicite qui suggère que, si c'est peut-être mauvais ici, c'est encore bien pire au Moyen-Orient ou ailleurs. On peut estimer que si aucune comparaison rigoureuse pour déterminer où se situent réellement les femmes occidentales vis-à-vis de leurs hommes, confrontées aux hommes et aux femmes du tiers monde, n'a été menée, c'est peut-être parce que déconstruire la base fondamentale de la position de supériorité occidentale représenterait une menace pour nos relations avec le monde en voie de développement.

La crise, pour les femmes, surgit de l'inadéquation entre d'une part les croyances au développement et d'autre part les résultats du développement. En Occident, les arguments du développement économique confortent l'idée que, avec l'extension des systèmes d'éducation occidentaux, la modernisation des forces de travail et le renforcement de l'individualisme, les femmes seraient libérées de la domination d'hommes gouvernés par les valeurs patriarcales traditionnelles.

Or, dans le monde islamique, la mise à mal des fondements de la présomption de supériorité de l'Orient fut accomplie par un Occident expansionniste et colonisateur. Depuis le début de la rencontre coloniale avec l'Occident, le monde islamique a dû faire face aux critères occidentaux de la modernité, lesquels lui étaient souvent imposés de l'extérieur. Toutefois, aussi bien les efforts internes et externes en vue de la modernisation eurent pour effet d'accroître la dépendance à l'égard d'un Occident dominant. Dans *The Islamic Impulse* (Stowasser, 1987), les auteurs dressent une chronique de la crise qui apparaît lorsque la présomption de supériorité de la civilisation islamique doit affronter le sécularisme, lequel défie le cœur

même de l'islam. Selon ces auteurs, le fondamentalisme islamique n'est pas un programme au sens occidental, comme les programmes de développement. On peut le comprendre comme un état d'esprit, une quête pour un sens islamique dans le monde moderne, un mouvement dirigé vers le perfectionnement de soi (intérieur), non vers le changement des autres (extérieur), comme c'est le cas avec les programmes de développement.

L'Occident joue un rôle important dans la construction et le maintien des paradigmes islamiques de genre. Ces paradigmes sont légitimés par le contraste avec l'Occident, surtout avec un Occident barbare, matérialiste. Par exemple, beaucoup de femmes en Égypte et dans d'autres pays musulmans sont persuadées que les femmes occidentales en général et plus particulièrement les États-Uniennes ne sont pas respectées en tant que classe. Elles disent que les femmes états-uniennes sont des objets sexuels et elles citent comme preuve les millions de dollars brassés par l'industrie pornographique. Les femmes en Occident sont dépeintes comme vivant sous une menace quotidienne de viol : il n'en va pas de même au Caire. Les taux d'inceste et de violence familiale aux États-Unis sont mis en exergue, et il nous est régulièrement rappelé que la représentation des femmes dans les magazines américains leur manque de respect.

Et nous, en Occident, nous pratiquons la réciproque. Les médias américains sont très critiques de la manière dont la société islamique traite ses femmes, et constamment nous répliquons en discréditant, discriminant, déshumanisant et stéréotypant les Musulmans, et avec eux les Musulmanes. Les stéréotypes de la femme musulmane la présentent la plupart du temps comme une femme opprimée et pitoyable. Les stéréotypes sont généralement formés par concentration sur des contrastes choisis : les Musulmanes portent le voile, symbole de soumission pour un observateur occidental ; la société islamique se fixe sur le culte de la virginité et jette l'opprobre sur les femmes qui ne sont plus vierges, promouvant ainsi une double norme ; les sociétés islamiques agressent les petites filles par divers procédés comme le *Jabr* ou mariage forcé ; la polygamie et les facilités du divorce renforcent la soumission des femmes psychologiquement et matériellement.

De tels stéréotypes ne sont pas dépourvus d'implications politiques. Le Moyen-Orient est considéré comme arriéré et culturellement indigne de respect, il aurait besoin d'être modernisé et en même temps d'être civilisé. La grille que nous appliquons à l'humanité de cette région est fondée sur notre perception de la manière dont les femmes sont traitées par les hommes. La façon dont nous construisons l'image des femmes arabes est l'une des clés du contrôle de l'autre, et l'inverse est également vrai. L'Occident serait, selon nous, plus civilisé à cause du statut de ses femmes et de leurs droits. Selon Muhsin Mahdi, ancien directeur du Centre d'études sur le Moyen-Orient à Harvard, « les femmes du Moyen-Orient ont fait l'objet de la campagne la plus malveillante de toute l'histoire, une campagne dont les débuts se trouvent dans les premiers traités théologiques anti-musulmans » (Mahdi, 1977).

Dans un tel contexte, il sera intéressant d'apprendre que les Musulmanes se décrivent elles-mêmes comme des participantes actives et fières de leurs cultures. La Faculté de droit de l'Université de Khartoum, au Soudan, a nommé sa première femme professeur de droit avant la Faculté de droit de Harvard, et en 1980 l'Université de Rabat, au Maroc, comptait à peu près 38% de femmes universitaires, avec un salaire égal et des droits liés à la maternité, chose qui alors n'existait pas dans beaucoup d'universités américaines, y compris celle où j'enseigne actuellement.

Aussi bien en Occident qu'en Orient, on peut mesurer l'évolution et la perpétuation de la subordination des femmes. Aussi bien l'Orient que l'Occident constituent des systèmes de contrôle patriarcaux. Ce sont des sociétés où la domination masculine est publiquement avérée, et ce, plus particulièrement dans les gouvernements. Que ce soit en Orient ou en Occident, les femmes travaillent davantage d'heures que les hommes en tant que classes, et dans les deux cultures, les femmes et les enfants sont la majorité des pauvres – et ils le deviennent toujours plus. Bien que dans les deux parties du monde il y ait des idéologies qui glorifient le statut des femmes, dans les deux, le statut *bas* des femmes est expliqué comme dû à leur infériorité inhérente. En Orient comme en Occident, la subordination des femmes est structurée institutionnellement et elle conduit à des situations de déférence, de dépendance, d'absence de pouvoir et de pauvreté. Pourtant, dans les deux cultures, le type de construction du genre par lequel la culture propre est idéalisée de l'intérieur en comparaison avec la culture étrangère permet aux ressortissants de l'Orient et de l'Occident de se sentir respectivement supérieurs l'un à l'égard de l'autre, tout en ignorant les traits qu'ils ont en commun.

Comparer véritablement requiert que l'on se détourne des seules comparaisons dichotomiques, telles celles qui s'appuient sur les différences entre «eux et nous» mises en évidence dans les discours orientaux aussi bien qu'occidentaux. Notre activité de comparaison doit aussi rechercher les points de convergence, et ce que nous avons en commun. Or les dichotomies que nous pratiquons mettent l'accent sur les seuls traits de chacun qui font apparaître l'Occident non seulement comme possédant la plus haute technologie mais aussi comme supérieur moralement et spirituellement.

Les idées ont joué un rôle important dans la persistance de la subordination des femmes. Le contrôle des femmes en Occident est largement tributaire du concept de progrès. L'idée de progrès joue également un rôle central dans la diffusion des modèles occidentaux de subordination féminine. La notion clé qui englobe le concept de progrès est celle du changement entendu comme accroissement, alors qu'en fait l'évidence du contraire est à la fois écrasante et déniée. Ce modèle de l'accroissement fonctionne comme contrôle. C'est pourquoi ceux qui perçoivent le statut des femmes comme parfois gagnant du terrain et parfois en perdant sont plus près de la réalité. En 1969, le sociologue Dean Knudsen, de l'Université de Purdue, a publié un

article dans le journal *Social Forces*, intitulé «The Declining Status of Women: Popular Myths and the Failure of Functionalist Thought». Knudsen montre que le statut des femmes a baissé aux États-Unis pendant les trente années de la période 1940-1970, comme cela se voit en termes d'emploi, de revenu et d'éducation, pris comme indices de statut. Knudsen affirme que ce statut est en fait relatif au statut des hommes, et que les améliorations apparentes doivent être confrontées aux améliorations pour les hommes dans les mêmes domaines. Dans la plupart des cas, l'auteur trouve que les hommes ont gagné du terrain de manière significative, plus que les femmes, et que les femmes ont subi une dégradation de leur statut.

Colonialisme, développement, religion et contrôle du genre

Bien que l'arme principale du contrôle européen sur les rapports entre les sexes soit aujourd'hui le développement économique, le contrôle des rapports sociaux de sexe s'est souvent avéré décisif pour le contrôle politique au sein du colonialisme. On doit au politologue Peter Knauss une description de la persistance du patriarcat en Algérie (Knauss, 1987), dans laquelle il montre comment, sous l'influence du colonialisme français, les Français ont été amenés à «civiliser» les Algériens en les «lavant» du patriarcat arabe. Au nom de leur mission civilisatrice, les Français se sont appliqués à démanteler l'islam, son infrastructure économique et son réseau culturel. Processus au cours duquel «tout ce qui était possible a été fait pour que l'homme algérien ait honte du sort qu'il assigne aux femmes» (Knauss, 1987 : 27).

Les catégories les plus menacées par l'assimilation culturelle et le changement dans les rôles pour les femmes algériennes étaient la nouvelle moyenne paysannerie et la nouvelle petite bourgeoisie urbaine. Knauss rapporte que, tandis que la situation des Algériens empirait, le système d'éducation islamique était détruit ou laissé à l'abandon, et alors que les paysans dépouillés de leurs terres partaient pour chercher du travail, et que l'économie devenait monétaire, un consensus musulman se développait lentement qui réaffirmait le patriarcat arabe. Les femmes algériennes devinrent doublement victimes : du colonialisme, et de la famille patriarcale révolutionnaire. L'Algérie post-révolutionnaire allait ainsi placer les femmes dans une situation de double contrainte.

Le néocolonialisme à l'occidentale pénètre en manipulant le contrôle des femmes, selon l'expression, «sous la bannière du développement» (Rahnema, 1986). Sous cette «bannière du développement», il y a un modèle universel de vie qui représente le *nec plus ultra* qu'une société puisse espérer atteindre, et qui peut remplacer avantageusement les formes d'organisation sociale ayant cessé d'être viables, telles que les sociétés pratiquant la ségrégation, et où les femmes portent le voile. Comme je l'ai dit plus haut, les promoteurs exportent des technologies qui portent avec elles des idées de genre, comme les machines destinées au travail dans les

fermes, faites pour être manipulées par des hommes, à cause de la présupposition que les fermiers sont toujours des hommes, ou avec les technologies concernant les femmes, comme «la pilule», qui implique l'idée que les femmes sont responsables du contrôle de la population (même si la pilule peut mettre leur santé en danger).

En Orient, les mouvements islamiques fonctionnent comme résistance contre l'hégémonie des modèles occidentaux de contrôle du genre. [...] Il devient clair à présent qu'une partie de la compétition entre l'Orient et l'Occident concerne le contrôle des femmes orientales, lesquelles jouent un rôle clé en maintenant la continuité de la tradition orientale.

L'histoire nous aide à comprendre les dynamiques de la compétition entre des hommes de cultures différentes. La technique de Knauss (1987) est d'étudier le patriarcat algérien et sa persistance au cours de quatre périodes: l'Algérie traditionnelle, moderne et néo-traditionnelle, révolutionnaire, et socialiste post-révolutionnaire. Les dilemmes, la résistance, les adaptations du côté des femmes revêtent des formes et des significations différentes au cours de chaque période.

Conclusion : le besoin de séparer les identités

Pour comprendre les principes de la subordination des femmes dans une perspective dynamique, il nous faut étudier les idéologies du genre dans le cadre plus vaste des efforts des nations et des sociétés en général pour maintenir séparées les identités dans le contexte d'une interaction croissante. En bref, la subordination des femmes peut être considérée comme une tentative pour maintenir une référence morale dans des nations qui sont de plus en plus menacées par la dynamique des relations de pouvoir internationales. Dans un tel contexte, les idéologies concernant le genre émergent non seulement comme le produit d'un débat interne sur les inégalités entre hommes et femmes dans une société particulière, mais elles sont également issues des débats entre les idéologies dominantes de sociétés différentes.

Les dispositifs de genre sont des tous complexes qui peuvent être reliés aux distinctions macroscopiques entre «eux et nous». Ruth Benedict fut l'une des premières parmi les anthropologues à suggérer que les distinctions entre «notre groupe» et «les étrangers» renforçaient l'autorité morale à l'intérieur du groupe. L'idée de Benedict revêt aujourd'hui une nouvelle signification dans l'œuvre de Saïd, lorsque ce dernier suggère que le monde musulman est construit par les Occidentaux pour servir leurs propres fins. Ce qui manque dans l'œuvre de Saïd, c'est une prise en considération de la manière dont des images de relation de genre colent avec les conceptions occidentales du monde musulman ou avec la manière dont le monde arabe musulman construit ses visions de l'Occident. De tels enjeux deviennent cruciaux lorsque nous approchons

les constructions de «l'autre» avec le désir de comprendre les structures changeantes de la dépendance et de l'interdépendance sur les plans économiques et politiques.

Un défaut majeur dans les études de la construction culturelle de l'identité de genre provient de la négligence des changements dans les idéologies de genre. L'analyse culturelle du genre produit parfois des images statiques qui ne sont pas moins déterministes que les explications biologiques des rôles masculin/féminin dans la société. Peggy Sanday suggère que «la logique des rôles de sexe se transmet quasiment intacte d'une génération à l'autre» (1981 : 15), à moins que n'intervienne un trouble profond dans l'environnement économique et social.

Lorsque la condition des femmes dans le monde occidental et dans le monde arabe est analysée comme partie d'une discussion commune et lorsque ces conditions sont examinées en juxtaposition l'une à l'autre ainsi que par rapport aux mouvements économiques globaux, il devient plus clair que les formes de domination masculine sont liées à la compétition entre l'Orient et l'Occident.

En Occident, les gouvernements et les milieux d'affaires ont créé et consolidé une hégémonie culturelle et ils l'ont disséminée dans leur propre population et dans le monde arabe par les médias et par les organisations pour l'éducation et le développement. En Orient, le nationalisme, puis la religion ont été de puissants agents dans la construction d'une hégémonie de genre aussi bien que dans les efforts contre-hégémoniques. La dynamique de ces deux processus piège les femmes dans une spirale. En ne discutant pas les deux systèmes comme parties d'un processus interactif, nous discriminons le monde arabe par la manière dont nous construisons leur traitement des femmes. En même temps, une conception auto-satisfaite du progrès comme croissance se perpétue en Occident, laquelle sert à détourner l'attention des différents mécanismes de contrôle du genre en Europe de l'Ouest et aux États-Unis.

La théorie de la culture, et en particulier la théorie de l'hégémonie selon Gramsci, nous fournit de quoi comprendre comment certains systèmes opèrent comme contrôle et comment ils peuvent apparaître comme du sens commun. Le principe de la «comparaison interne par contraste» a permis efficacement de comprendre les dispositifs de genre (y compris le pouvoir des femmes) dans les sociétés. Il conviendrait d'accorder davantage d'attention à la façon dont les comparaisons contrastives motivées par des présomptions de supériorité *entre* les sociétés du premier monde et du tiers monde, organisent les relations de genre à *l'intérieur* de ces sociétés. ■

Traduit de l'américain par Françoise Armengaud

- Boserup, Ester (1983 [1970]). *La femme face au développement économique* (trad. de *Woman's Role in Economic Development*, par M.-C. Marache). Paris : PUF.
- Boulding, Elise (1977). «Dualism and Productivity: an Examination of the Economic Roles of Women in Societies in Transition». In William Loehr and John P. Powelson (Eds.), *Economic Development, Poverty, and Income Distribution* (pp. 161-188). Boulder : Westview.
- Chaney, Elsa M. et Marianne Schmink (1976). «Women and Modernization: Access to Tools». In June Nash et Helen Icken Safa (Dir.), *Sex and Class in Latin America* (pp. 160-182). New York : Praeger.
- Dangler, Sue (1976). «The Poor Rural Woman and Western Development Plans: A Perspective.» Paper submitted to Asian Studies, University of the Philippines. 40 p.
- Etienne, Mona et Eleanor Leacock (Dir.) (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York : Praeger.
- Knauss, Peter R. (1987). *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender and Ideology in Twentieth Century Algeria*. New York : Praeger.
- Mahdi, Muhsin (1977). «Foreword». In Elizabeth Warnock Fernea et Basima Qattan Bezirgan (Dir.), *Middle Eastern Women Speak*. Austin : University of Texas.
- Nash, June et María Patricia Fernandez Kelly (1983). *Women, Men and the International Division of Labor*. Albany : State University of New York.
- Ong, Aihwa (1987). *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany : State University of New York.
- Rahnema, Majid (1986). «Under the Banner of Development». *Development: Seeds of Change* 1/2 : 37-46.
- Rogers, Barbara (1980). *The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies*. Londres et New York : Tavistock.
- Saïd, Edward (1980 [1978]). *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident* (trad. de *Orientalism*, par Catherine Malamoud). Paris : Seuil.
- Sanday, Peggy Reeves (1981). *Female Power and Male Dominance: on Origins of Sexual Inequality*. Cambridge et Londres : Cambridge University Press.
- Stowasser, Barbara Freyer (1987). *The Islamic Impulse*. Londres : Croom Helm.
- Tinker, Irene (1976). «The Adverse Impact of Development on Women.» In Irene Tinker et Michèle Bo Bramsen (Dir.), *Women and World Development* (pp. 22-34). Washington, D. C. : Overseas Development Council.

Le regard colonial : Islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française, 1830-1962

Julia Clancy-Smith ¹

La société coloniale qui domina l'Algérie pendant la Troisième République devait beaucoup de ses caractéristiques à Thomas-Robert Bugeaud, qui conquiert le pays avant de le gouverner pendant les années qui suivirent 1840. Le vaste projet que Bugeaud envisageait pour l'Algérie impliquait la conquête par la charrue aussi bien que par l'épée. En incitant les agriculteurs français indépendants à traverser la mer et à s'implanter sur le sol algérien, on s'assurait de la possession du pays. Quant aux Algériens de souche, le général avait noté que « les Arabes nous échappent parce qu'ils dissimulent leurs femmes à nos regards ». Or, une telle remarque à propos des femmes arabes en tant que dérobes au regard n'était pas du tout courante à cette époque. Les femmes ne faisaient pas encore explicitement partie du projet impérialiste – ce qui serait le cas lorsque la pacification aurait rendu l'Algérie suffisamment sûre pour que des Européennes s'y installent durablement et y aient des enfants. Dans la perspective des premiers observateurs coloniaux, la source de l'identité algérienne était l'islam – l'islam des fraternités soufis militantes et des rebelles charismatiques en milieu rural. À partir de 1830, les administrateurs coloniaux furent obsédés par l'islam politique, et ils le considérèrent dans leurs nombreux écrits comme une religion essentiellement de rébellion et de résistance.

Après qu'en 1870 l'autorité militaire eut laissé la place à la loi civile et à l'assujettissement moral, le statut des femmes musulmanes devint un critère de plus en plus significatif dans la teneur des jugements portés sur l'Autre : le subordonné culturellement différent. En conséquence, le discours colonial centré sur un islam actif, masculin, et séditieux, fut doublé par un second discours parallèle qui avait pour objet un islam immuable et monolithique organisant de façon rigide toutes les structures familiales et les relations sociosexuelles. Dans l'imaginaire impérialiste, derrière les

1. Les personnes intéressées par la version anglaise de cet article ainsi que par les notes qu'elle comporte peuvent se reporter à Clancy-Smith, Julia (1998). « Islam, Gender and Identities in The Making of French Algeria, 1830-1962 ». In

Julia Clancy-Smith et Frances Gouda (Eds), *Domesticating the Empire: Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism* (pp. 154-174). Charlottesville: University Press of Virginia.

hauts murs de la demeure arabe, des femmes enduraient une oppression due aux lois et aux coutumes islamiques. Le regard colonial s'attachait de plus en plus aux femmes musulmanes après 1870, et l'islam quitta le champ de bataille pour la chambre conjugale.

Pendant cette même période, un profond changement affecta les colons européens; un ensemble de marginaux souvent séditionnaires s'était transformé en quelque chose de nouveau. Lorsqu'on arriva en 1900, les colons maltais, italiens, français et espagnols s'étaient mariés entre eux, ils avaient eu des enfants et ils avaient poussé de profondes racines dans une terre algérienne qui les subissait à contrecœur. Entre 1872 et 1927, la population européenne dans les trois départements français d'Afrique est passée de 245 000 à 833 000. Pendant la Troisième République, ils endossèrent une nouvelle identité collective symbolisée par l'expression «Nous Algériens». Les Algériens européens constituaient une entité raciale et culturelle qui se distinguait aussi bien des Musulmans que des Français métropolitains dégénérés et efféminés. Dans le même temps, une autre communauté politique était en gestation. Les nationalistes algériens, dont beaucoup avaient fait leurs études dans des institutions françaises, commencèrent à mener une vigoureuse campagne pour une extension de leurs droits. Ils affirmaient notamment que de tels droits pouvaient parfaitement coexister avec les lois islamiques régissant le statut personnel, en particulier le mariage.

La thèse soutenue dans le présent essai est que la construction sociale de l'Algérie française a été fondée sur certaines représentations des femmes musulmanes – en sus des mécanismes de coercition politique et économique. De plus, le discours sur la sexualité musulmane constituait un argument critique important au sein de la politique culturelle de l'Algérie française aussi bien que dans les relations de la métropole avec sa récalcitrante possession africaine. Dans la métropole, les termes de la mission civilisatrice se transformaient tandis que les progressistes français, influencés par des mouvements de réforme intérieurs, prêtaient une attention croissante aux femmes indigènes dans les colonies. Tout comme dans l'Empire britannique à pareille époque, la condition présumée inférieure des femmes colonisées devint un enjeu pour les débats publics, tandis qu'au tournant du siècle proliféraient les représentations coloniales de l'Autre culturel au féminin, érotisé et offert en pâture aux yeux du public. Or les visions de l'empire entretenues à Paris n'étaient pas nécessairement en harmonie avec la réalité sur place de l'Algérie française. En fait, les relations entre la métropole, la communauté des colons et la population indigène constituaient un ensemble de luttes triangulaires.

En 1900, un phénomène éminemment porteur d'ironie apparut. Les deux sociétés – européenne et indigène – avaient la même tendance à juger de leurs valeurs culturelles respectives en termes de la question des femmes, et les enjeux de sexe et de genre, particulièrement le statut des femmes arabes, étaient présents, explicitement ou implicitement, dans les

débats sur le suffrage en Algérie. Manipulé comme élément d'une stratégie politique et rhétorique, le statut des femmes dans l'islam allait à l'encontre de l'idée que l'assimilation à la France était souhaitable, voire même possible. C'est pourquoi il faut lire autrement le fleuve de littérature – déclarations officielles, fictions populaires, tracts pseudo-scientifiques, etc. – consacrée ostensiblement aux femmes musulmanes. La femme arabe, représentée dans les images et dans les textes, fonctionnait comme un symbole négatif, qui confirmait l'identité culturelle distincte et en conséquence l'autorité politique des colons européens, tout en déniait les droits politiques de l'Autre dont la culture était jugée inférieure.

Les autorités militaires ont été les premières – tout en le faisant de façon détournée – à soulever la question des femmes, dans leurs rapports bureaucratiques ou semi-officiels, autour de 1850. Toutefois, de plus en plus, ce sont les auteurs non officiels qui ont donné sa forme au débat qui s'ouvrait – des Européens extérieurs à la hiérarchie coloniale, qui parcouraient l'Afrique du Nord en quête de matériel à sensations pour des récits de voyage, des productions artistiques, ou des ouvrages littéraires. Et en 1900, les Européennes s'étaient créé une voix pour elles-mêmes en écrivant sur les femmes musulmanes selon le genre de « la visite du harem ». Parfois cette littérature était utilisée comme argument pour soutenir différentes causes sociales dans la métropole. Un exemple particulièrement frappant est celui de l'écrivaine et militante féministe Hubertine Auclert (1848-1914), qui a publié *Les femmes arabes en Algérie* en 1900.

Alors que la demande d'images de personnages étranges et extraordinaires ne cessait de croître dans l'Europe fin de siècle, c'étaient des gens en dehors du monde officiel qui jouaient un rôle toujours plus grand dans l'élaboration des représentations visuelles des colonisés, exerçant par là une influence considérable sur les politiques et les pratiques impérialistes. Dans *Le harem colonial*, Malek Alloula (1986) décrit l'intérêt suscité par le corps féminin arabe, voilé ou dévêtu, tel que le présentent des photographies et des cartes postales grivoises. De telles images, accessibles au public français depuis les années 1890, révèlent des modifications du regard colonial. Des photographies torrides et des peintures à l'huile de prostituées arabes dans des poses provocantes ont remplacé les vieilles images folkloriques des femmes indigènes en costumes bigarrés. Devant l'appareil photo indiscret et rusé, les femmes algériennes, qu'elles soient habillées ou déshabillées, devenaient « des nus ». Le spectateur type était l'homme européen qui n'avait habituellement guère de contact avec les femmes musulmanes « respectables ». Ainsi, les images photographiques de ces femmes étaient utilisées pour fournir un accès érotique visuel à l'inaccessible.

Toutefois, l'objectif de l'appareil photo masculin n'avait pas toujours fait de tels portraits des femmes arabes ou berbères. Les premières utilisations de la photographie en Algérie datent des années 1850 : le photographe Félix Jacques Moulin débarquait alors pour célébrer les exploits de l'armée française. Bien qu'elles manifestassent généralement le désir de saisir et de

maîtriser la société indigène, ses images mettaient surtout en valeur la « virilité militaire ». En 1900, en dépit des déclarations d'objectivité documentaire, la photo contribua sans vergogne à faire de « la femme arabe » une marchandise sexuelle livrée à la prostitution.

Ce phénomène peut être observé dans les fictions de la littérature de voyage, telles que *Musc, haschisch et sang* de Hector France, qui, à en juger par les critères de l'époque, constituait bel et bien de la pornographie. D'abord rédigé en français peu après 1854, ce roman, sous les apparences d'un « vrai » récit de voyage, s'ouvre sur le viol et le meurtre d'une jeune femme algérienne. L'intrigue relate les aventures sexuelles de l'auteur tandis qu'il passe ses nuits avec les filles de Ouled-Nail, une tribu saharienne dont les femmes nubiles vendaient leurs faveurs sexuelles afin d'amasser une dot. Le fait que cette œuvre ait été traduite en anglais et publiée dans une édition spéciale et à tirage limité par Panurge Press à New York un peu après 1892 est significatif. Cela nous montre que les représentations colonialistes françaises de la femme arabe musulmane comme une « putain » et une « fille de joie » avaient commencé à s'infiltrer dans la presse pornographique underground du monde anglophone. L'existence de la tribu Ouled-Nail, avec ses pratiques sexuelles insolites, était connue depuis les premières décennies de la conquête. Ce n'est que plus tard qu'apparurent dans la littérature coloniale d'abondantes études sur ces « libertines beautés sahariennes », études revêtues du manteau respectable de l'ethnographie semi-scientifique. L'Exposition universelle de 1900 à Paris faisait figurer des danseuses, supposées appartenir à la tribu Ouled-Nail, disposées dans le pavillon algérien comme une sorte de trophée colonial destiné à exciter le public. Depuis, la désignation « fille d'Ouled-Nail » était devenue une expression courante pour désigner une prostituée ou une courtisane.

Et les femmes européennes, comment étaient-elles représentées par les textes et par les images ? Les vigoureux débats officiels sur les politiques de colonisation pour l'Algérie (et, après 1881, pour la Tunisie) portaient principalement sur des questions de fécondité et de peuplement, bien que le rôle des femmes colons dans les processus de production ou de reproduction n'ait pas reçu beaucoup d'attention. La tendance était à représenter l'Algérie française comme un monde masculin de pouvoir, même lorsque des femmes méditerranéennes y arrivaient en grand nombre. C'est tout à fait surprenant, notamment du fait que les constructions genrées imprégnaient la grammaire culturelle de l'impérialisme français. La notion de *mère patrie* était un concept utilisé universellement pour exprimer la relation entre gouvernants et gouvernés dans le langage des liens maternels entre mère et enfant. Les Musulmans algériens qui s'enrôlaient dans l'armée française se voyaient ainsi assurés : « Si tu sers la France comme ta mère, elle te traitera comme un fils. » La relativement faible attention portée aux femmes européennes pendant la première phase de la conquête pourrait s'expliquer par leur origine sociale et le fait que certaines – en réalité beaucoup – servaient de prostituées ou de compagnes aux troupes,

et étaient partie intégrante de la politique coloniale. Dans les années 1840, le général La Moricière avait ordonné au commandement général de Tlemcen « de procéder au recrutement et à l'établissement d'un personnel féminin spécial qui ramenât la gaieté, sinon la santé, parmi les hommes ». Le commerce du sexe, qu'il soit organisé par les militaires coloniaux ou pratiqué comme un trafic indépendant de faveurs sexuelles, fit l'objet d'une enquête effectuée en 1853 par Édouard Duchesne dans son étude *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*.

Le travail de Duchesne met en lumière tant les attitudes socio-sexuelles implicites que les inquiétudes des officiels coloniaux. L'auteur, un fonctionnaire de santé parisien, avait adopté l'idée médicale masculine conventionnelle selon laquelle la prostitution a pour effet « la dégradation des forces physiques et morales des personnes qui s'y livrent ». Toutefois, dans une population avec un pourcentage élevé d'hommes célibataires, c'était devenu « une sorte de mal nécessaire qu'on est obligé de tolérer pour en éviter un plus grand encore ». Ce « plus grand danger », c'était, bien sûr, l'homosexualité. La menace d'une activité homosexuelle chez les Européens était plus grande en Algérie, parce que, selon Duchesne, l'homosexualité était « rampante » dans la société indigène. En caractérisant les hommes nord-africains comme enclins à l'homoérotisme, Duchesne faisait écho aux croyances occidentales quant à la nature intrinsèquement perverse de la sexualité orientale. Il explique la déviance arabo-musulmane en invoquant les conditions naturelles de l'Afrique – « dans ces climats, les passions sont plus vives » – ainsi que les conventions socio-religieuses. Les femmes algériennes sont couvertes et enfermées, et les Arabes « se laissent tenter par la beauté remarquable de presque tous les jeunes gens. Ces belles têtes se montrent à nu par les rues, dans les bazars et les promenades publiques, tandis qu'on ne voit à côté d'eux que des femmes dont les yeux seuls sont apparents. » Alors que Duchesne et les autorités militaires étaient préoccupés par l'éventualité d'une crise de santé publique, en particulier dans l'armée française, qui était nombreuse, une autre menace encore plus grande se profilait – celle de relations homosexuelles entre Européens et indigènes.

Le nombre de prostituées arabes à Alger frappait Duchesne, lequel expliquait leur présence par l'état moral avili de la population indigène qui était le résultat des pratiques islamiques légales et socio-sexuelles. Les fillettes nord-africaines devenaient nubiles très jeunes et étaient mariées à des âges anormalement précoces afin de préserver leur virginité et l'honneur de la famille. « Les Arabes des deux sexes se marient fort jeunes... Cet usage est déplorable, parce qu'il énerve promptement la jeunesse et fait dégénérer la race. » Les bains fréquents des femmes arabes, leur indolence et leurs grossesses précoces leur faisaient vite perdre leur attrait physique. Avides de chair plus jeune, leurs maris divorçaient ou les répudiaient après seulement quelques années de mariage. Se retrouvant sans moyens de subsistance, ces femmes affluaient dans les villes, près de garnisons où résidaient des soldats en grand nombre. Selon Duchesne, la loi et les traditions

islamiques contribuaient à accroître le nombre des femmes publiques vouées aux bordels citadins.

De surcroît, les femmes indigènes n'avaient pas accès à l'école, alors que «l'éducation est le meilleur rempart contre le vice». Duchesne reconnaissait que «la misère» – la perte des terres indigènes et la destruction des artisanats indigènes – était l'une des causes de la prostitution. Il n'existait pas de travail convenable pour les femmes musulmanes honnêtes mais pauvres, alors qu'en France, les femmes tombées dans la pauvreté trouvaient à s'employer comme couturières ou blanchisseuses. Ironie de la situation : la manière dont Duchesne affirme que ce sont la pauvreté et l'ignorance qui forcent les femmes indigènes à se prostituer contredisait sa représentation de la société musulmane arabe comme très nettement autre dans le domaine de la sexualité et de la morale.

Ce qui préoccupait réellement les responsables officiels coloniaux n'était pas seulement la prostitution incontrôlée mais aussi la promiscuité croissante – culturelle aussi bien que sexuelle – dans la capitale et dans les villes dotées d'une importante population européenne. Comme le fait remarquer Duchesne : «Il serait probablement très intéressant de rechercher quels sont les rapports proportionnels qui existent entre le grand nombre de filles publiques indigènes et la nationalité de leurs visiteurs, et l'on constaterait probablement ce résultat presque certain, que, pour satisfaire leur goût pour la nouveauté, les Français surtout ont recherché et recherchent encore les indigènes.» Les rapprochements sexuels interculturels affaiblissaient les barrières politiques aussi bien que morales entre gouvernants et gouvernés ; on pouvait en conclure que «l'enseignement mutuel du vice s'est trouvé constitué sous nos auspices». Comme Ann Stoler et d'autres l'ont montré de façon convaincante, les femmes constituaient dans les colonies un élément essentiel à l'instauration et au maintien de remparts socio-sexuels fondés sur la race, le sexe et le genre ; faute d'un étroit contrôle des relations sexuelles, la hiérarchie coloniale pouvait se voir minée.

L'étude de Duchesne est assez exceptionnelle pour l'époque. La plupart des écrits officiels sur la société musulmane considéraient le sujet de la sexualité féminine comme sortant du champ des débats convenables. Les officiers français, notamment ceux attachés au Bureau arabe, décrivaient les femmes indigènes dans le contexte de la culture nord-africaine. Vincent de Largeau est l'auteur d'un ouvrage, *Le Sahara algérien*, représentatif des années 1840, car il contient des descriptions détaillées de costumes féminins, accompagnées de croquis très précis. Toutefois, le sujet véritable de l'étude était l'économie politique du désert plutôt que l'univers mi-clos des femmes ; les femmes colonisées constituaient une curiosité ethnographique parmi tant d'autres et n'avaient pas encore été investies d'une signification provocante ou subversive.

Les débats des coloniaux sur la sexualité se concentraient sur les hommes arabes que l'on croyait dotés d'une sexualité «exacerbée». Les

conséquences sociales de cette « hypersexualité », symbolisées par la polygamie et le harem, étaient importantes pour la civilisation nord-africaine. Le saint-simonien Michel Chevalier alla même jusqu'à soutenir, en 1865, que le mariage polygame entravait l'évolution des institutions sociales, le développement culturel ainsi que le progrès des sciences, des lettres et des arts. La conception de la polygamie forgée par Chevalier fut reprise plus tard par Auclert, qui affirma que le fait d'avoir plusieurs femmes conduisait à la dégénérescence intellectuelle.

L'un des premiers officiers de l'armée à parler de – sinon pour – les femmes algériennes, et à les mettre en vue, fut Melchior-Joseph-Eugène Daumas (1803-1871). Le général Daumas arriva en Algérie avec l'armée d'Afrique en 1835, et il acquit rapidement une connaissance approfondie de la langue arabe. Consacrée à l'organisation du Bureau arabe, la carrière de Daumas comme exégète de la culture nord-africaine a éclipsé ses faits militaires. Depuis les années 1840 jusqu'à sa mort, il rédigea un vaste ensemble de travaux sur la société indigène ; on peut déceler dans ses écrits les éléments de ce qui deviendra plus tard le vade-mecum de l'ethnographe colonial. Daumas a laissé une étude en quatorze chapitres, intitulée *La femme arabe*, du matériel visiblement documentaire uniquement consacré aux femmes indigènes. Pour justifier son étude des femmes, Daumas emploie le langage de Frédéric Le Play, et dit : « Il m'a semblé que si, dans tous les pays du monde, la condition de la femme était l'un des signes qui permettait de juger avec le plus de certitude l'état social d'un peuple, ses mœurs et son degré de civilisation, il était fort important, surtout au point de vue de notre domination en Algérie, de savoir à quoi s'en tenir sur un sujet aussi controversé, aussi différemment envisagé. »

Daumas n'était certes pas le premier Européen à dénigrer, dans l'islam, la polygamie, le divorce et la répudiation – cette tradition a sa source dans les polémiques médiévales chrétiennes ; il n'était pas non plus le premier à dénoncer la condition faite aux femmes arabes, considérée alors comme totalement abjecte sur les plans moral, sexuel et social. Mais il a rendu explicite la relation triangulaire entre le savoir, la domination coloniale et la pénétration dans le monde caché des femmes indigènes, faisant ainsi de la femme arabe un objet de recherche distinct, digne d'un examen systématique et scientifique. Le traité de Daumas soulève deux questions principales : quel usage rhétorique fait-il des femmes algériennes et comment la logique de la loi coloniale intervient-elle dans son exposé ? Et, second point, pourquoi son manuscrit ne fut-il publié qu'à titre posthume, lorsque les débats sur les droits politiques étaient passés au premier plan dans l'Algérie française ?

De manière significative, l'auteur a intitulé son traité « *La* » femme arabe, ce qui réduit les complexités culturelles de la vie et du statut des femmes nord-africaines à un unique monologue textuel. Or la manière dont Daumas s'y prend pour exposer son étude des femmes arabes, et, à travers elles, de la société algérienne en général, eut un effet décisif sur

le regard ethnologique colonial naissant. Il retrace leur cycle de vie depuis la naissance et l'enfance, en passant par l'adolescence et le mariage, et en terminant par les rituels qui entourent la mort. Cette stratégie du cycle de vie, qu'on pourrait caractériser comme allant « du berceau au linceul », fut ensuite adoptée par les autres auteurs. (Une seconde stratégie consistait à commencer par une discussion sur les lois islamiques régissant le statut des femmes pour démontrer ensuite que les pratiques divergeaient des normes légales chaque fois que les lois se montraient favorables aux femmes, comme par exemple celles traitant de l'héritage.)

Le but proclamé de Daumas était de « déchirer le voile qui couvre encore les mœurs, les coutumes et les idées, justes ou fausses, d'un peuple qu'il nous importe si fort de connaître sous toutes ses faces ». Ce n'est qu'en exposant ce qui avait été auparavant caché au « regard colonial » que l'on pouvait trouver des remèdes aux « maladies morales » endurées par la société musulmane. Daumas avertissait ses lecteurs, plutôt timidement d'ailleurs, qu'il serait obligé de parler de sexe, bien que le mot ne soit pas utilisé, ce qui soulève la question des publics visés. Selon le général, son œuvre, scientifiquement impartiale, présentait un intérêt pratique pour les hommes politiques et les administrateurs aussi bien que pour les écrivains, les artistes et les chercheurs.

Daumas avait remarqué qu'il y avait deux écoles de pensée concernant la condition des femmes musulmanes. Selon la première école, la femme musulmane n'est qu'un « objet de luxe » : une créature sensuelle, indolente, en proie à l'ennui, prisonnière du harem comme l'oiseau de sa cage. La seconde voit la femme comme une servante ou une esclave, contrainte par son mari à un incessant labeur. Daumas s'est ensuite tourné vers le débat qui faisait rage aussi bien en France qu'en Algérie sur l'alternative assimilation/association, lequel débat avait également suscité deux positions opposées. La première voyait dans la fusion entre Chrétiens et Musulmans en Algérie un rêve oiseux ; la seconde affirmait que « l'union de la fille du vaincu avec le fils du vainqueur » aurait pour effet une inévitable assimilation ; en fin de compte, le peuple arabe tout entier s'en trouverait élevé. Toutefois, Daumas écartait la seconde position comme peu probable, sinon invraisemblable.

Dans son rôle d'ethnographe et de voyeur, Daumas soulignait le caractère laxiste de l'éducation de la fillette arabe, à qui, depuis toute petite, on apprenait, estimait-il, des gestes voluptueux et des comportements enjôleurs. Et pourtant, selon notre auteur, l'accent mis sur la séduction entraînait en contradiction avec la haute valeur sociale accordée à la pureté féminine. Sous couvert d'objectivité ethnographique, Daumas organise son récit autour de la biographie socio-sexuelle de *la* femme arabe. Il semble inviter ses lecteurs à regarder par le trou de la serrure d'une demeure arabe, ou à lever un pan de la tente bédouine, afin de contempler, sans être vu, la trouble intimité de la famille musulmane.

Étant donné que les Arabes ont une conception de l'amour tellement différente de celle des Européens, les pratiques matrimoniales indigènes constituaient d'insurmontables barrières à l'assimilation. En décrivant ces pratiques, Daumas se sentait obligé d'avertir ses lecteurs du caractère lascif de certains passages : « Que le lecteur s'apprête à pénétrer dans ce que la société musulmane a de plus intime, et que sa curiosité s'arme d'indulgence pour des coutumes qui peuvent révolter la délicatesse européenne. » Il s'efforçait cependant de désarmer les critiques potentielles en soutenant que le but scientifique de son étude l'autorisait à cette contemplation extérieure de la famille arabe. Après tout, son travail était fondé sur de solides observations, des témoignages et des preuves : sa longue fréquentation de la société indigène ; des passages du Coran ; des anecdotes, des proverbes populaires, le folklore. Bien qu'il suggérât que les appartenances de classe, de région et d'ethnie donnaient lieu à des différences significatives dans le statut et la condition des femmes, la façon dont Daumas décrivait la femme arabe la faisait néanmoins tenir toute dans une formule lapidaire : « Il n'est rien dans l'existence arabe, religion, honneur, plaisir, danger, fatigue, où on ne trouve pas l'idée de la femme. »

Le traité non publié de Daumas avait beau être atypique par suite de sa composition précoce – quelque temps avant 1870 – il n'en anticipait pas moins les écrits officiels ultérieurs aussi bien que ceux de l'ethnographie comme discipline académique, telle qu'on la pratiquait en Afrique du Nord. Bon nombre d'universitaires des colonies, parmi lesquels Adrien Leclerc et Louis Milliot, qui tous deux ont publié des études juridiques sur les femmes musulmanes, respectivement en 1901 et 1910, ont puisé dans les écrits de Daumas, sans toujours reconnaître explicitement leur dette envers le général. Pour Milliot, Leclerc, Octave Depont ainsi que pour d'autres administrateurs de l'époque, la femme arabe fonctionnait comme emblème de la culture algérienne prise en bloc. De plus en plus cet emblème était exhibé pour démontrer que les indigènes ne pouvaient ni s'imprégner de la civilisation française, ni mériter les droits civils et politiques dont bénéficiaient les colons européens. Alors que le règne de la loi française entamait son second siècle, parler de la femme arabe devint une autre manière de parler de l'islam – de la sexualité, de la procréation, de la famille et d'un ordre social tellement radicalement différent que l'assimilation était inconcevable.

L'obsession coloniale de la femme musulmane rejoignait la fixation sur les saints islamiques et les ordres soufi. Aussi bien le soufi zawiya que la femme arabe étaient partiellement ou complètement cachés de la vue des Européens ; leur soustraction même les rendait attirants quoique menaçants. Lorsqu'ils discutaient du soufisme et des femmes indigènes, les auteurs coloniaux utilisaient les métaphores de la pénétration, du dévoilement et du dévoilement. Mais le lien entre les fraternités soufi et les femmes colonisées reposait sur bien davantage que des similitudes d'expressions rhétoriques. En 1900, le régime colonial avait conclu une alliance avec les dirigeants soufi représentant l'islam populaire rural. Cette alliance

bloquait les efforts pour améliorer le statut des Musulmanes, car les officiels coloniaux affirmaient que toucher aux coutumes religieuses gouvernant les relations de genre provoquerait une rébellion.

Daumas acheva son ouvrage sur les femmes vers la fin de sa vie. Il avait eu sans doute en tête un public français bourgeois tandis qu'il rédigeait son manuscrit ; sinon, il n'aurait pas ressenti le besoin de donner des avertissements concernant la présence d'éléments gênants à teneur sexuelle. Ce n'est qu'en 1912 que la *Revue Africaine*, le premier journal colonial consacré aux affaires algériennes, publia son œuvre – quarante et un ans après sa mort. Il est significatif que ce volume ne contenait pas d'autres articles sur les femmes ; pourtant, dans sa brève introduction à *La femme arabe*, Augustin Bernard justifiait la publication posthume de l'œuvre en ces termes : « La famille indigène est encore pour nous un sanctuaire si fermé, si interdit aux regards et aux investigations des profanes. » La publication tardive du traité de Daumas laisse à penser que les motivations pour cette publication pourraient bien avoir été d'ordre polémique, car il était censé apporter des preuves irréfutables de l'incapacité des Algériens à être assimilés politiquement à la France par suite du statut inférieur des femmes musulmanes.

De surcroît, la parution à Paris de l'ouvrage provocant d'Auclert, *Les femmes arabes en Algérie*, et la fougueuse campagne qu'elle menait depuis 1888 pour l'amélioration de la condition légale et sociale des femmes algériennes, ont sans doute joué un rôle dans la décision de publier l'étude de Daumas. L'ouvrage d'Auclert apportait un soutien partiel aux assertions de Daumas, tout en plaidant inversement pour l'assimilation à une époque où beaucoup de ceux qui dirigeaient les politiques coloniales avaient renoncé à cet objectif. Sans le vouloir, Auclert a pu contribuer en fait à renforcer les arguments offensifs contre l'assimilation dont disposaient les autorités coloniales reconnues au tournant du siècle comme expertes sur la culture musulmane, comme Octave Depont, qui écrivit en 1901 que l'assimilation exigeait l'application exclusive de la loi française et l'adoption des coutumes européennes. Comme ces dernières sont fondamentalement différentes de celles des indigènes, toute entreprise visant à imposer la loi française ainsi que les coutumes françaises ne pourrait que provoquer des rébellions.

Les écrits d'Hubertine Auclert offrent un important champ d'investigation pour les domaines du genre, des discours coloniaux, et les politiques de l'identité dans l'Algérie française. Auclert, fondatrice de l'aile radicale du mouvement féministe français, était née en 1848 dans une famille bourgeoise de l'Allier. Entrée à 16 ans au couvent des Sœurs de la Charité de Saint Vincent de Paul, elle en fut renvoyée car les nonnes n'appréciaient guère son comportement rebelle. Son père avait été un républicain radical, et Auclert était bien la digne fille de son père, car, tout au long de sa vie, elle aussi épousa des causes impopulaires – le droit de vote pour les Françaises et l'amélioration de la condition des Musulmanes

en Algérie. Ces deux projets étaient en fait étroitement liés, car le projet d'Auclert pour les Algériennes représentait l'extension logique du féminisme « familial » ou « maternaliste » qu'elle avait élaboré pour les femmes en France. Le suffragisme militant d'Auclert prit son essor en 1873, lorsqu'elle quitta son foyer natal pour Paris où elle anima la campagne pour les droits des femmes avec ses organisations « Droits des femmes » et « Suffrage des femmes ». Fondatrice et éditrice du journal suffragiste *La Citoyenne*, elle fournit la plus grande part de son financement et rédigea elle-même nombre d'articles. Auclert fut aussi l'une des premières féministes françaises à pratiquer la désobéissance civile comme forme d'action.

La décision d'Auclert de quitter la France pour l'Algérie en 1888 était due à des circonstances plutôt fortuites. Antonin Lévrier, le secrétaire et compagnon de longue date d'Auclert, s'était vu attribuer un poste de juge de paix à Freneda après qu'il eut appris que sa santé était en péril ; le climat de l'Algérie devait restaurer sa vitalité. En juillet 1888, ils se marièrent à Alger, sans doute en raison des pressions exercées par les éléments conservateurs de la société coloniale. Auclert résida quatre ans dans le pays, d'abord dans la région ouest, puis à Laghouat, et enfin dans la capitale où son mari occupa un poste de rédacteur dans *Le Radical algérien*. Pendant sa période algérienne, Auclert étudia de près la vie quotidienne des femmes arabes, conservant de nombreuses notes écrites de ses observations. En 1892, elle s'en retourna veuve à Paris ; le climat nord-africain n'avait pas sauvé son mari.

Avec quelle sorte d'Algérie la suffragiste française entra-t-elle en contact ? Tandis qu'elle était encore à Paris, Auclert s'était imaginée qu'elle allait découvrir un « paradis terrestre » ; c'est exactement l'opposé qu'elle trouva. Le racisme, l'antisémitisme et le sectarisme étaient fort répandus et ne cherchaient nullement à se dissimuler ; les politiques d'exclusion et de construction de l'identité parmi la population coloniale méditerranéenne faisaient de plus en plus des femmes musulmanes (et des juifs) des objets de dédain et de mépris. Son ouvrage s'ouvre sur l'affirmation suivante : « En Algérie, il n'y a qu'une toute petite élite de Français qui classent dans l'humanité la race arabe. » Tandis que David Prochaska (1990) remarque que « la formation d'une société coloniale se faisant reconnaître comme algérienne se produisit entre 1890 et 1914. Elle incluait tous les Européens – Français, Italiens, Espagnols, Maltais – et excluait les juifs aussi bien que les Algériens musulmans. » Les observateurs contemporains percevaient un effet de creuset, la fusion de groupes ethniques européens qui produisaient une nouvelle « race ». F. Dessoliers, l'un des nombreux journalistes coloniaux qui écrivaient à cette époque sur la notion de race, déclarait que l'Algérie avait donné naissance à « un peuple nouveau, une race supérieure par l'intelligence et l'énergie [à la race française] ». Dans la bouche des défenseurs du système colonial, les termes « Arabe » et « Musulman » étaient devenus les catégories d'un système de classification culturel-religieux qui était brandi pour refuser les droits les plus fondamentaux à la population indigène.

Auclert remarqua la manière dont cette « nouvelle race » d'Algériens européens représentait et traitait les peuples indigènes : « Pour les étrangers, les fonctionnaires, les Israélites, les colons, les trafiquants, l'Arabe, moins considéré que ses moutons, est fait pour être écrasé. Le refouler dans le désert pour s'emparer de ce qu'on ne lui a pas encore pris, tel est le rêve. Les Français algériens, qui ont déclaré que le fanatisme rendait les Arabes incivilisables, s'obstinent à ne rien tenter pour les tirer de l'ignorance, si favorable à l'exploitation et à la domination. » Auclert nota également les similitudes entre la misogynie et le racisme colonial.

Pour Auclert, la femme arabe symbolisait tout ce qui n'allait pas dans le colonialisme en Algérie. Soixante-dix ans de domination française avaient empiré, et non amélioré, la position des femmes. Auclert accusait les autorités coloniales de collusion avec les colonisés pour maintenir le respect des lois islamiques et des pratiques coutumières, comme le mariage des petites filles, la vente des fiancées et la polygamie, qui faisaient des jeunes femmes indigènes les « petites victimes de la débauche musulmane ». L'absence d'éducation pour les filles témoignait également de cette collusion : en effet, après 1861, les autorités coloniales avaient protesté contre l'idée d'une instruction fournie par l'État, affirmant que les écoles coûtaient cher et que les femmes indigènes éduquées seraient ostracisées tant par la société européenne que par leur société propre. L'analyse remarquablement perspicace d'Auclert attaquait non seulement le lobby des colons européens et des anti-assimilationnistes, mais aussi les arabophiles. Paradoxalement, en effet, les Européens qui avaient de la sympathie pour la culture arabo-islamique s'opposaient à toute modernisation qui aurait menacé d'érosion le *pittoresque algérien* – le mode de vie indigène suranné, archaïque et authentiquement traditionnel. Selon Auclert, si les Arabes apparaissaient barbares, la France – et en particulier les hommes français – devaient en porter le blâme.

Les causes soutenues par Auclert en faveur des femmes françaises ont modelé ses arguments concernant le devoir de la France de rehausser les femmes arabes et de transformer en électrices les recluses des harems. Si les hommes arabes souhaitaient avoir accès aux urnes, il en allait de même pour les femmes qui aspiraient également à l'assimilation – devenir des femmes françaises, libérées de leurs cellules, de leurs maisons emmurées et de leurs cloîtres. Si les hommes arabes étaient peu évolués, cela était dû au racisme de la part des colons et des administrateurs. Mais les moins avancées socialement, moralement et culturellement étaient bien les femmes colonisées, soumises au caprice et à la tyrannie, opprimées par un système patriarcal duel, l'un français, l'autre arabe. La *mère patrie* était en réalité une *marâtre*. Dans son argumentation, Auclert utilisait également le langage de la sororité universelle – « nos sœurs musulmanes ». Et de même que les féministes britanniques, qui utilisaient souvent un langage identique pour exprimer leur intérêt pour la femme indienne, la notion de « sororité » chez Auclert était impériale et hiérarchique. Toutefois, à la différence de bien d'autres auteurs, elle percevait clairement l'influence néfaste que le colonialisme français avait exercée sur la société indigène, sur la culture et sur la vie de famille.

Il n'y a rien de surprenant à ce que les programmes suffragistes français aient été entremêlés des plaidoyers passionnés d'Auclert pour l'amélioration du statut des femmes arabes. Mais la réciproque était également vraie ; le choc colonial en Afrique du Nord apportait des arguments supplémentaires à l'urgence du besoin d'une reconnaissance des droits des femmes en France. L'assujettissement des femmes françaises avait une influence délétère non seulement sur les politiques coloniales en général mais aussi spécifiquement sur les femmes indigènes. Une véritable assimilation ne pourrait être réalisée que lorsque les femmes françaises seraient mandatées par l'État colonial pour servir de médiatrices culturelles et de militantes porte-à-porte ; seules les femmes pouvaient introduire la mission civilisatrice dans les espaces privés des femmes arabes enfermées. L'idéologie des femmes européennes considérées comme des phares et des agents de civilisation dans les colonies était à l'époque largement soutenue par les femmes britanniques progressistes. Mais Auclert poussait ses raisonnements plus loin encore, dans le domaine de la législation et de la moralité : « Si les femmes avaient en France leur part de pouvoir, elles ne permettraient pas que sur une terre francisée subsiste une loi admettant le viol des enfants. »

La partie la plus combative du long ouvrage d'Auclert traite de ce qu'elle appelle le mariage des enfants. Elle cite des exemples bouleversants de petites filles données en mariage à des hommes souvent beaucoup plus vieux, en échange du « prix de la fiancée ». Alors que théoriquement la consommation du mariage était remise à la puberté de la jeune fille, cette clause n'était pas toujours respectée – avec des conséquences tragiques pour la fillette. Mais Auclert affirmait également que l'appauvrissement de la population indigène faisait partie du problème. Néanmoins, ces révélations d'une sexualité contre nature à une époque où les débats étaient très vifs quant à l'opportunité d'accorder à certains Musulmans algériens des droits politiques limités a bien pu fournir des arguments supplémentaires aux forces anti-assimilationnistes.

La franche polémique d'Auclert s'étendait à ce à quoi le général Daumas avait fait allusion, à savoir les coutumes sexuelles moralement perverses des indigènes. Mais s'agissant de points stratégiques, elle posait des questions différentes au matériel ethnographique présenté avec tant d'ardeur aux lecteurs de la métropole. Selon elle, les lois françaises coloniales étaient responsables de ces épouvantables crimes sexuels : « La justice française leur [aux filles musulmanes] applique le droit coutumier musulman, si formellement en contradiction avec notre droit français. » Auclert lançait aussi un défi fondamental au libéralisme bourgeois de la Troisième République, un défi qu'elle brandissait fréquemment dans sa lutte pour le suffrage des femmes en France – la République ne pouvait se prétendre une véritable république tant que les droits des femmes ne seraient pas garantis par la loi. Et tant que les Algériennes musulmanes ne seraient pas élevées culturellement par l'éducation au niveau des Françaises, la Troisième République ne devrait-elle pas assumer une tutelle protectrice légale et morale à leur égard ?

Avocate autoproclamée mais sincère des Algériennes, Auclert retourna à Paris en 1892 sans avoir obtenu aucun résultat concret. Alors qu'elle était encore en Algérie, elle avait présenté à Paris, au nom des colonisées, des pétitions qui toutes ne rencontrèrent que l'indifférence. Nous n'avons guère d'information quant à la manière dont Auclert était perçue par les Algériennes musulmanes, pour autant qu'elles aient même été au courant de sa croisade en leur faveur. De retour en France, elle continua jusqu'à la fin de sa vie à présenter des pétitions demandant pour les femmes l'éducation, l'abolition de la polygamie, et des réformes législatives. Lorsque Auclert quitta l'Algérie, ce fut en « pionnière solitaire », mais elle fit bien des émules, plusieurs décennies plus tard, il est vrai. La démarche d'Auclert fut reprise notamment par Marie Bugéja dans *Nos sœurs musulmanes* (1931) et d'autres ouvrages publiés dans l'entre-deux-guerres. Néanmoins, en appliquant ses remarquables « talents de journaliste à l'éducation de l'opinion française [de la métropole] au sujet de l'Algérie, comme elle l'avait fait pour la question des femmes dans la décennie précédente », Auclert aura sans doute, paradoxalement, persuadé certains lecteurs en France et en Algérie de l'inaptitude des colonisés à acquérir des droits légaux et politiques, car elle publiait à la fois dans la presse coloniale, par exemple dans *Le Radical algérien*, et également dans le journal féministe parisien *La Citoyenne*. Manipulé par les anti-assimilationnistes, *Les femmes arabes en Algérie* aura peut-être fourni encore davantage d'arguments à l'appui de la thèse de l'altérité foncière et immuable de la population indigène, notamment dans le domaine de la sexualité, qui était alors complètement intriqué avec les questions de citoyenneté.

À la veille de la Grande Guerre, les colonisées étaient devenues la mesure de toutes choses ; dans les sociétés coloniales comme l'Algérie, on en avait fait des objets de luttes idéologique et politique. Pour les Musulmans défenseurs de la modernité, la question des femmes représentait le terrain le plus important où débattre de l'identité, de l'authenticité culturelle et de l'intégrité morale. En 1900, les partisans des réformes en Égypte et en Afrique du Nord avancèrent la toute nouvelle proposition comme quoi la loi islamique n'était pas immuable. Soutenant la suppression du voile et des changements dans les lois régissant le statut personnel musulman, l'intellectuel égyptien Qasim Amin publia *L'émancipation de la femme* en 1899, puis, l'année suivante, *La nouvelle femme*. En 1903, l'éminent juriste algérien Kamal Muhammad ibn Mustafa rédigea en français *Les droits des femmes*, qui reconsidérerait également le statut des femmes sous la loi islamique. Il est très significatif que ce traité ait été écrit dans la langue du conquérant ; il avait pour publics les Musulmans éduqués à la française et, surtout, les citoyens français de la métropole.

En opposition avec les réformateurs et modernisateurs musulmans, la « nouvelle race » d'Algériens européens promouvait avec force une autre vision de l'islam et de la femme arabe. Ils insistaient sur l'immuabilité de la loi islamique et, en conséquence, sur l'impossibilité de changer quoi que

ce soit aux coutumes et aux attitudes indigènes concernant les femmes, la sexualité et la famille. Certains journalistes allaient jusqu'à affirmer que le harem était la conséquence inévitable des relations sociales et culturelles arabes, et que ce harem constituait « un petit État dans l'État ». Le romancier alors très influent Louis Bertrand, qui avait publié nombre d'ouvrages littéraires et polémiques traitant de l'identité *pied-noir* depuis 1899, décrivait les Musulmans algériens comme des exilés dans leur propre pays, tandis qu'il exaltait l'africanité sensuelle et virile des colons européens, nés du sang des races latines.

Lorsque arriva la grandiose célébration du Centenaire, le regard colonial, avec son singulier discours sur le genre, la race et la religion, était complètement structuré. Son porte-parole par excellence, Émile-Félix Gautier, professeur à l'Université d'Alger, fut mandaté pour entreprendre une étude de la famille musulmane précisément pour la commémoration de 1930. Dans *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Gautier affirmait que la famille musulmane constituait un harem et que le harem symbolisait la sexualité arabe dans toute sa déviance. Selon la perspective de Gautier, le statut inférieur des femmes dans la loi et la coutume islamiques signifiait que la maisonnée nord-africaine arabe était radicalement différente du foyer européen. La France et la culture française ne pourraient jamais être vraiment « chez elles » en Algérie, parce que le foyer domestique requis n'existait pas et ne pourrait jamais exister ; la citoyenneté ne pourrait jamais être réconciliée avec la sexualité musulmane. Néanmoins, la France continuerait éternellement à régner sur le pays.

Dans la métropole à la même époque, mais à l'autre extrémité du spectre politique, la gauche française centrait également son intérêt sur les femmes musulmanes. Un effort modeste se fit jour afin d'améliorer les conditions des colonisées, en tant que partie d'un programme de réformes plus vaste destiné à contrebalancer le nationalisme militant. En 1936, le projet de loi Blum-Violette, d'inspiration socialiste, s'efforça, mais sans succès, d'étendre un suffrage limité aux hommes algériens musulmans, ce pour contrer l'instabilité politique grandissante. Ainsi que Maurice Violette, ancien gouverneur général de l'Algérie et ministre du Front populaire le souligna, c'est à tort que le public français croyait que les femmes arabes étaient dénuées de tout pouvoir social ; en réalité, les femmes arabes occupaient une position importante dans leur propre société. La période suivante où les Algériennes musulmanes devinrent à nouveau le centre du débat fut en 1954. Mais on n'évoquait plus alors la sexualité présumée déviante ni la dégradation morale de la femme arabe et de la famille musulmane. En lieu et place de cela, le projet colonial nouvellement reconfiguré prônait l'éducation pour les filles et l'affranchissement des femmes musulmanes afin de sauver l'*Algérie française*, ce qui était plus ou moins le même programme dont Hubertine Auclert s'était faite la championne plus d'un demi-siècle plus tôt. ■

Traduit de l'américain par Françoise Armengaud

- Alloula, Malek (1986). *The Colonial Harem*. Manchester: University of Minnesota Press.
- Auclert, Hubertine (1900). *Les femmes arabes en Algérie*. Paris: Société d'Éditions littéraires.
- Bugéja, Marie (1931, 2^e éd.). *Nos sœurs musulmanes: dans l'ombre leurs âmes aspirent*. Alger: France Afrique.
- Clancy-Smith, Julia (1992). «The «Passionate Nomad» Reconsidered: a European Woman». In Nupur Chaudhuri et Margaret Strobel (Ed.), *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance* (pp. 61-78). Bloomington: Indiana University Press.
- Clancy-Smith, Julia (1994). *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*. Berkeley: University of California Press.
- Daumas, Melchior-Joseph-Eugène (1912). «La femme arabe». *Revue Africaine*, 56 (284).
- De Largeau, Vincent (1845). *Le Sahara algérien*. Paris.
- De Largeau, Vincent (1869). *La vie arabe*. Paris.
- Duchesne, Édouard (1853). *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*. Paris: J.-B. Baillière.
- Gautier, Émile-Félix (1949 [1^{re} éd. 1931]). *Mœurs et coutumes des Musulmans*. Paris: Payot.
- Hause, Steven (1987). *Hubertine Auclert, the French Suffragete*. New Haven: Yale University Press.
- Milliot, Louis (1910). *Étude sur la condition de la femme musulmane au Maghreb*. Paris.
- Prochaska, David (1990). *Making Algeria French: Colonialism in Bône, 1870-1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taraud, Christelle (2003). *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*. Paris: Payot.
- Vatin, Jean-Claude (Éd.) (1984). *Connaissance du Maghreb: Sciences sociales et colonisation*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Vatin, Jean-Claude et Pierre Lucas (1982). *L'Algérie des anthropologues*. Paris: Maspero.

La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant·e·s du Maghreb et la virginité

Christelle Hamel

En 1994, l'enquête *Analyse des comportements sexuels des jeunes*, réalisée auprès de 6445 adolescent·e·s français·e·s, montrait qu'à l'âge de 18 ans, 45,8% des filles dont l'un ou les deux parents étaient originaires du Maghreb avaient eu un rapport sexuel avec pénétration, contre 70,3% des filles de parents français (Lagrange et Lhomond, 1997 : 40-46). Quelques années plus tard, entre 1997 et 2003, je constatai à l'occasion d'une étude qualitative sur les relations amoureuses et la sexualité de jeunes Français·e·s descendant de migrant·e·s originaires du Maghreb (Hamel, 2003a)¹ à quel point la virginité féminine était valorisée tant par les parents que par les filles ou leurs frères.

L'attachement au principe de virginité exprimé par certaines des interviewées me surprit car dans d'autres domaines que la sexualité, les différences de comportement entre ces jeunes femmes et leurs homologues issues de parents non immigrés paraissaient globalement faibles. Par ailleurs, si la virginité n'a pas disparu dans la population globale, elle est néanmoins devenue minoritaire : on constate, en 1992, dans une enquête sur les comportements sexuels en France, que le premier rapport sexuel ne coïncide avec le mariage que pour 7,3% des hommes âgés de 18 à 24 ans et 10,9% des femmes du même âge (Bajos et Spira, 1993 : 125), alors qu'en 1959, 72% des Français·e·s interrogé·e·s pour l'enquête menée par Alain Girard sur le choix du conjoint considéraient la virginité féminine « importante » ou « très importante » (Girard cité par Bozon, 1991 : 70). En outre, la virginité représentant à mes yeux un mode de contrôle de la sexualité des femmes, il me semblait étrange que les jeunes femmes de mon enquête en fissent l'éloge : la moitié des vingt-trois interrogées en revendiquaient la pratique et parmi celles qui avaient transgressé cette norme, certaines regrettaient leur décision, tandis que les autres n'étaient parvenues à la conviction d'avoir fait le bon choix qu'au terme d'une très longue réflexion.

1. L'enquête fut réalisée auprès de soixante-neuf garçons et filles, âgé·e·s de 18 à 25 ans.

Comment comprendre cette revendication ainsi que les difficultés à se défaire de la valeur de la virginité ? Livrer les discours des jeunes femmes interrogées sans fournir au préalable des éléments de contextualisation de leurs propos ne permettrait pas de les rendre pleinement intelligibles, et la brutalité de certains entretiens ne ferait que plonger les lectrices et lecteurs dans l'incompréhension. Pour saisir pleinement la posture de ces jeunes femmes, il importe au préalable de rappeler le contexte structurel dans lequel elles vivent en rendant compte des discriminations et de la stigmatisation racistes auxquelles elles sont exposées dans la société française.

L'ampleur des discriminations

Les membres des familles d'immigré·e·s originaires du Maghreb ont pour caractéristique commune d'être inscrits dans un rapport de domination spécifique au sein de la société française : ils sont tous exposés aux discriminations. Le racisme, loin de se limiter au discours de l'inégalité des races, consiste d'abord et avant tout en un ensemble de pratiques discriminatoires, directes et indirectes, dans l'accès au travail (Mœurs, Pailhé et Simon, 2005), au logement (Kirszbaum et Simon, 2001), aux loisirs, à la représentation politique. Ces pratiques touchent les immigré·e·s comme leurs descendant·e·s : en 2002, le taux de chômage des immigré·e·s, toutes origines confondues, s'élevait à 16,4 %, soit le double de celui des non-immigré·e·s et les personnes venues d'Algérie et du Maroc, âgées de 25 à 59 ans, étaient 25 % à être au chômage ; enfin, à diplômes comparables, le taux de chômage des jeunes de 19 à 29 ans, dont les parents sont originaires d'Algérie ou du Maroc, avoisinait 40 %, contre 20 % pour les descendant·e·s de parents non-immigrés (INSEE, 2005 : 62). Le racisme se manifeste encore par la stigmatisation des pratiques, valeurs et normes attribuées, à tort ou à raison, à cette population, ce qui participe à la généralisation d'attitudes méfiantes et à la légitimation comme à la production des discriminations. Finalement, les discriminations et la stigmatisation créent une frontière qui distingue deux groupes hiérarchisés entre eux : le groupe majoritaire – dont certains membres sont les agents du racisme, pendant que les autres sont les bénéficiaires potentiels des discriminations – et le groupe minoritaire – dont tous les membres sont exposés au risque d'être discriminés – qui regroupe les immigré·e·s originaires des pays anciennement colonisés et leurs enfants français.

C'est donc en ayant la connaissance intime de ces inégalités que les jeunes femmes interrogées se sont exprimées. De plus, la stigmatisation ayant un impact fort sur la subjectivité des personnes – elle les assigne à une infériorité statutaire et à la honte de soi – il s'avère indispensable de décrire les mécanismes de cette stigmatisation pour saisir le sens des discours et des pratiques des interviewées.

Les hommes arabes : des hommes violents ?

Depuis la diffusion, en décembre 2000, du film *La Squale* qui s'ouvre sur une scène de viol collectif (« tournante »), on assiste à une production intense de discours médiatiques et politiques sur les violences sexistes, et plus largement sur les relations entre hommes et femmes parmi les immigré·e·s et leurs descendant·e·s. La profusion et le contenu de ces discours laissent entendre que les relations entre les sexes dans cette partie de la population auraient acquis un degré de violence inégalé jusqu'alors. Les hommes dits « arabes » ou « musulmans » sont présentés comme des individus particulièrement sexistes, et leurs épouses et leurs filles comme les victimes tantôt soumises tantôt rebelles de pratiques « archaïques ».

Si la dénonciation des violences sexistes est légitime et nécessaire, il est inquiétant de constater qu'elles constituent l'un des biais principaux par lesquels les migrant·e·s et leurs descendant·e·s sont représenté·e·s. La focalisation médiatique sur les violences envers les femmes des minorités aboutit en effet à une stigmatisation de l'ensemble des hommes immigrés et de leurs fils, ce qui non seulement renforce le racisme, mais aussi produit un système complexe de contraintes sur les femmes immigré·e·s et leurs filles en les soumettant à des « injonctions paradoxales »² : défendre les hommes qui sont leurs proches contre le racisme, tout en refusant le sexisme de ces derniers. Pour identifier ce système de contraintes et ces injonctions paradoxales, il convient d'examiner comment ces violences sont appréhendées dans les discours dominants. Trois processus sont à l'œuvre.

Le premier consiste en la mise en exergue de certaines violences, dont la caractéristique est de n'exister que dans cette partie de la population : le port contraint du voile, les mariages forcés, les crimes d'honneur, l'excision provoquent des emballements médiatiques qui donnent à voir la violence sexiste comme une production, voire une importation, étrangère. Les femmes du groupe majoritaire n'étant pas contraintes de porter le voile, ni exposées aux mariages arrangés ou forcés, ni soumises à l'obligation de respecter le principe de virginité, la mise en parallèle de la situation des femmes dans ces deux groupes laisse penser que celles du groupe majoritaire ne subissent pas de violences sexistes. La focalisation sur ces pratiques différenciatrices interdit donc toute comparaison (comme le montre aussi Laura Nader dans ce numéro en comparant la condition des femmes en Orient et en Occident), ce qui participe à la production d'une frontière de type « nous »/« eux » (Barth, 1969), qui assimile le groupe minoritaire aux violences envers les femmes et le groupe majoritaire à l'égalité des sexes, ce qui occulte les violences sexistes dans le groupe majoritaire, alors que les études quantitatives mettent au jour l'ampleur de ces violences en son sein (Jaspard et al., 2003).

2. Nacira Guénif-Souilamas employait déjà cette expression en 2000, p. 25.

Le deuxième processus consiste en la surestimation numérique des violences sexistes considérées à tort comme spécifiques du groupe minoritaire. Comme je l'ai déjà dénoncé en 2003 (Hamel, 2003b), les viols collectifs furent attribués aux seuls «jeunes de banlieues» – autrement dit aux descendants de migrant·e·s – et présentés comme un phénomène nouveau en expansion, ce qui supposait que de tels viols n'existaient pas auparavant et qu'on ne pouvait en rencontrer dans le reste de la population. Ils n'ont pas non plus été mis en perspective avec le phénomène du viol en France. Il a été supposé a priori que les viols collectifs n'avaient aucun lien avec les viols perpétrés par un seul homme et les agressions sexuelles en général. Pourtant, les premiers résultats de l'enquête sur les violences envers les femmes en France (Enveff), rendus publics en janvier 2001, révélaient que 45 000 femmes sont victimes de viols par an en France (Jaspard et al., 2001), que les viols commis par plusieurs agresseurs concernent 6% des victimes et qu'ils sont souvent perpétrés par des hommes adultes sur des adolescentes dans le cadre familial (Jaspard et al., 2003 : 220). Enfin, les émissions télévisées consacrées aux viols collectifs entre 2001 et 2003 furent particulièrement nombreuses, mais les résultats de l'Enveff ne furent que rarement mentionnés, si ce n'est pour être contestés, comme le décrit Éric Fassin (2003 : 129-147). Une telle amplification médiatique du phénomène des «tournantes» a érigé le «garçon arabe» en nouvelle figure du violeur (Guénif-Souilamas, 2004).

Le troisième processus consiste à appréhender ces violences pour ce qu'elles ont d'exotique. Les crimes d'honneur en sont un exemple : en 1994, l'assassinat d'une jeune femme par son frère fut présenté par les journalistes comme un crime d'honneur relevant de la culture «archaïque» et «barbare» d'une famille turque, accusée de surcroît d'avoir voulu la marier de force et la contraindre à porter le voile (Hermet, 1997). L'étude menée sur le traitement médiatique de cette affaire et son déroulement réel par la sociologue Annick Hermet révéla une tout autre histoire : la jeune femme a été assassinée par son frère après qu'elle eut révélé les attouchements sexuels que ce dernier lui avait infligés ; ses parents n'avaient eu l'intention ni de la marier, ni de lui faire porter le voile et avaient au contraire une relation très affectueuse avec leur fille. Autrement dit, cette violence n'avait rien à voir avec une quelconque coutume ou tradition, mais avec la violence sexuelle intrafamiliale.

En octobre 2003, les journaux télévisés rapportèrent le meurtre de la jeune Sohane, «brûlée vive» par Djamal Derrar, un jeune homme de son quartier avec qui elle était en conflit et qui semble-t-il voulait lui faire peur. En novembre 2004, ces mêmes journaux témoignèrent de l'assassinat de la jeune Ghofrane, tuée à coups de pierres, la veille de son mariage, par un jeune homme dont elle avait refusé les avances, et l'on parla de «lapidation». En novembre 2005, les médias se firent l'écho de la tentative de meurtre de la jeune Sherazade par un homme pakistanais dont elle avait refusé les demandes en mariage : elle aussi avait été «brûlée vive». Ces meurtres qui visaient donc des jeunes femmes descendant de migrant·e·s

furent vivement et unanimement condamnés. Le contraste de cette condamnation avec les excuses qui furent trouvées à Bertrand Cantat à la suite du meurtre de Marie Trintignant, en août 2003, est flagrant, puisque son geste fut fréquemment expliqué par «l'amour passionnel» qu'il lui vouait. En somme, le caractère «exotique» des moyens employés dans le cas des meurtres commis par ces hommes appartenant à des minorités laissait entendre que leurs gestes respectifs résultaient de l'«archaïsme» ou de la «barbarie» de leur «culture», ce qui dans le même temps jetait le soupçon sur tous les autres hommes porteurs des «cultures» incriminées. A contrario, le moyen utilisé par Bertrand Cantat ne fut aucunement attribué à la «culture française». Le meurtre de Marie Trintignant fut au contraire imputé au caractère «hors du commun» du couple Cantat-Trintignant et à la «passion» de leur «amour»³. Ce crime fut donc érigé en un fait marqué du sceau de l'exceptionnalité. Ce processus d'hyper-individualisation de la violence sexiste protège la «culture française» et par suite le groupe majoritaire de toute critique en niant le caractère structurel de la domination masculine. Pourtant, dans ce groupe comme dans les groupes minoritaires, le meurtre, qui est la manifestation la plus extrême de la violence sexiste, peut être considéré comme une conséquence d'un système social plus global marqué par la hiérarchisation des sexes, les inégalités entre hommes et femmes, autrement dit par la domination masculine.

Ce «deux poids deux mesures» observé dans le traitement des violences sexistes selon qu'elles sont commises par des hommes des minorités ou des hommes du groupe majoritaire participe à la production de représentations racistes : le sexisme serait la caractéristique de «la culture arabe» ou «musulmane» et les «hommes arabes» ou «musulmans», qu'il s'agisse des pères immigrés ou des fils nés en France, seraient sexistes *par culture* et *par nature*. Comme le dit Christine Delphy dans ce numéro, ils feraient preuve d'une «violence extraordinaire», incomparable avec la «violence ordinaire» des hommes du groupe majoritaire. C'est ce que j'ai appelé ailleurs la «racialisation du sexisme» (Hamel, 2005). Dans le même temps, la production de cette figure de «l'homme arabe» comme homme violent aboutit à la minimisation de ces mêmes violences sexistes au sein du groupe majoritaire.

La sexualité à l'intersection des rapports sociaux sexistes et racistes

Cette construction de la figure de l'«homme arabe» en homme violent, a priori plus sexiste que les hommes du groupe majoritaire, crée un système de contraintes spécifique sur les jeunes femmes descendant de migrant·e·s

3. Leti Volpp observe des processus strictement identiques aux États-Unis dans le traitement médiatique de la violence sexiste où «les non-

Occidentaux sont censés être gouvernés par les diktats de leur culture», à l'inverse des Occidentaux (2001 : 1187).

car il leur adresse, ainsi qu'aux membres masculins de leurs familles, des messages implicites.

Si les hommes qui sont leurs proches (leurs pères, leurs frères, leurs prétendants), sont a priori plus sexistes que les hommes du groupe majoritaire, il semble alors logique d'aspirer à s'affranchir de ces hommes. Ne pas le faire reviendrait à être «une fille soumise». Autrement dit, le «deux poids deux mesures» décrit plus haut dans la dénonciation médiatique du sexisme les invite à se rebeller contre leurs familles, à s'en «émanciper», en même temps qu'il incite les femmes du groupe majoritaire à s'estimer heureuses de ne pas vivre dans de telles familles. On assiste là à un processus ancien que Guénif-Souilamas décrivait déjà en 1998 à partir d'entretiens menés quelques années auparavant : «La première [injonction], portée par les acteurs institutionnels, exhorte les filles à s'émanciper de la culture totalisante et oppressive de leur famille. Cette injonction accrédite une vision européocentrée des cultures allo-gènes, dont les accents dépréciateurs ont une troublante ressemblance avec les visées civilisatrices de la colonisation» (Guénif-Souilamas, 2000 : 25).

L'émancipation à laquelle ces jeunes femmes sont implicitement conviées connote une émancipation sexuelle puisque la virginité est désormais reconnue par la majorité de la population française comme une norme symbolisant l'inégalité des sexes. Or, dans un contexte où la figure de «l'homme arabe» est celle d'un homme machiste, l'appel à s'émanciper contient un message secondaire : il invite les filles à construire leur vie affective et sexuelle avec un homme du groupe majoritaire, censé être plus «moderne» et moins sexiste. Ainsi, la volonté des jeunes femmes du groupe minoritaire de s'émanciper peut être perçue comme la validation de la supposée moindre désirabilité des hommes dits «arabes» ou «musulmans». Le choix fait par certaines de vivre avec un homme du groupe majoritaire peut alors apparaître aux familles comme une adhésion à ces discours. En somme, le «deux poids deux mesures» crée une situation où ces jeunes femmes sont perçues comme des «traîtresses potentielles».

Dès lors, la volonté des familles d'imposer le principe de virginité à leurs filles peut traduire leur crainte d'être reniées (Hamel, 2005). En somme, la sexualité des descendantes de migrant·e·s originaires du Maghreb est placée au cœur des rapports sociaux sexistes et racistes. Elles n'ont d'autres choix que de composer avec le poids des implicites racistes contenus dans la plus forte dénonciation du sexisme de leurs familles. L'enquête que j'ai réalisée auprès de certaines d'entre elles a permis de distinguer trois types de stratégies. Chacune montre que les marges de manœuvre dont elles disposent pour préserver leur liberté sont étroites.

Revendiquer le principe de virginité

La première stratégie est représentée par les treize jeunes femmes interrogées, âgées de 18 à 26 ans, qui ont choisi de respecter le principe de

virginité. Leur niveau de qualification varie du CAP (certificat d'aptitude professionnel) à la licence de droit, mais ces différences de qualification n'agissent visiblement pas sur leur attitude à l'égard de la virginité. Elles ont en commun d'élaborer des discours fort contradictoires sur les raisons les ayant conduites à faire ce choix. Ces contradictions reflètent leur rejet à la fois des stigmates racistes et du traitement inégalitaire des garçons et des filles dans leurs familles comme dans la société globale. La relation d'entretien fut donc souvent délicate : leurs propos traduisaient la peur que je les juge du haut de ma position de « fille française » se prétendant plus libre qu'elles. Je dus sans cesse veiller à faire tomber cette image, notamment en décrivant ma propre expérience du sexisme, pour maintenir la relation d'entretien.

Ces jeunes femmes respectent la norme de la virginité et plus encore la revendiquent. Par là même, elles tentent de contrer l'image de « fille soumise », tout comme celle qui présente leurs parents comme des « barbares » : elles affirment que ces derniers n'exercent aucune contrainte sur elles et que le respect de la virginité relève d'abord de leur décision. Yasmina, 21 ans, étudiante en DEUG (diplôme d'enseignement universitaire général) d'espagnol, raconte avec amertume s'être entendu dire par un camarade de classe : « De toute façon, vos parents vous vendent contre des chameaux », puis déclare : « Il y en a, ils nous prennent pour des bêtes » ; plus loin dans l'entretien, elle insiste sur son adhésion personnelle à la virginité. Leïla, 19 ans, étudiante en école d'infirmières, lance avec agacement :

« C'est pas nos parents qui nous forcent ! Il ne faut pas croire ! C'est nous qui le voulons. Ils ne nous obligent à rien, nos parents. Et puis eux aussi ont été jeunes, alors ils savent ce que c'est d'être jeunes. »

Il apparaît clairement que ces jeunes femmes tentent de s'opposer à la déshumanisation de leurs parents et que leur revendication de la virginité comme le fruit d'une décision personnelle s'inscrit dans ce mouvement. Elles refusent l'assignation à avoir honte de « leur famille », de « leur culture », d'elles-mêmes.

Elles justifient également cette revendication en posant un regard critique sur le modèle « occidental » de sexualité : elles soulignent que la liberté sexuelle dont bénéficient les « Françaises » n'implique pas forcément que les garçons les respectent. À l'inverse de ces dernières, elles disent parvenir à se faire respecter grâce au principe de virginité qui leur permettrait d'évaluer les intentions des garçons. En cela, elles égratignent les discours faisant de la « liberté sexuelle des femmes » le signe de la « modernité française », et de la virginité celui du « traditionalisme arriéré » des familles maghrébines. Ce processus est illustré par le propos d'Aïcha, étudiante de 20 ans en DEUG d'espagnol, lorsqu'elle témoigne de l'attitude hautaine de « filles françaises » l'ayant dénigrée parce qu'elle ne pouvait pas sortir en discothèque.

«Franchement, elles font leurs fières devant toi parce qu'elles savent que tu ne peux pas sortir, mais je ne vois pas quelle fierté il y a à se faire prendre dans une voiture ou dans les chiottes d'une boîte! Je ne vois pas quelle fierté il y a à se faire avorter! La virginité, il y a des contraintes, c'est vrai, mais tu te fais respecter. Elles, c'est des filles faciles, alors je suis désolée, la fierté, je la vois pas. Vraiment pas!»

En somme, en défendant le principe de virginité, elles cherchent à transformer leur identité «arabe» stigmatisée en identité positive. L'exasération ressentie peut évoluer en contre-racisme, dès lors que les propos négatifs ne portent plus seulement sur une fille française qui les aurait méprisées, mais sur toutes les Françaises dites «de souche», quelles qu'elles soient. Une étudiante me lança sur un ton agressif, au cours d'une discussion informelle sur la virginité : «Mais je ne voudrais pas être une Française ! Je suis fière d'être une Arabe ! Je suis fière, parce que les Françaises, en général, c'est des filles faciles !» Ce contre-racisme peut se muer en accusation de trahison envers les femmes maghrébines qui adoptent le discours des «Français-e-s». L'étudiante déclara à propos de la féministe algérienne Khalida Messaoudi : «Ouais, mais elle, c'est une salope ! Elle veut changer les mentalités en Algérie, elle veut faire comme en Occident, mais l'Algérie, c'est l'Algérie, on n'est pas obligés de faire comme ici !»

La résistance au racisme contribue ainsi à faire adhérer certaines jeunes femmes au principe de virginité et parfois à le défendre farouchement, quand bien même elles doivent en payer le prix par le renoncement à leur liberté sexuelle. Cet abandon est néanmoins contrebalancé par l'espoir de faire leurs études comme elles l'entendent et de se marier avec le garçon qu'elles auront choisi au moment où elles en auront envie. La défense de leur identité stigmatisée conduit donc certaines à revendiquer une norme qui sert précisément à contrôler leur sexualité et qui relève bien d'une domination de genre puisqu'elle ne s'applique pas aux garçons. Dans leur discours, la virginité et la notion d'honneur qui l'accompagne deviennent même les symboles de ce qui doit être défendu : leur identité, leur personne, leurs parents.

Parallèlement à ce discours qui présente le respect du principe de virginité comme le résultat d'une décision autonome, ces filles dénoncent les interdits que leur imposent leurs parents. La série des interdictions est la suivante : pour toutes les sorties en discothèque, pour certaines le cinéma, la piscine, les voyages scolaires, dormir chez une amie, pratiquer un sport, aller dans un café, consommer de l'alcool, voyager seule en train, habiter seule dans une autre ville pour poursuivre des études universitaires. Aucun de leurs frères ne s'est vu refuser l'une ou l'autre de ces activités ; ils étaient plutôt encouragés à user de leur liberté. Elles critiquent l'attachement trop prononcé de leurs parents au regard que portent les familles demeurées dans le pays d'émigration sur les immigré-e-s en France, ce qui les conduit à préserver des valeurs qui n'ont que peu de sens en France. Mais elles déclarent dans le même temps comprendre cet attachement,

compte tenu de ce que leurs parents ont enduré en France : certaines décrivent leur arrivée dans les bidonvilles, d'autres se désolent de ce que leurs parents bénéficient de si peu de reconnaissance.

Néanmoins, ces jeunes femmes éprouvent de la désolation face à ces interdits qui révèlent que leurs parents ne leur font pas confiance et elles en ressentent de l'humiliation. Ces interdits sont en partie une réaction aux appels à l'émancipation lancés à leurs filles par la société française. Tels qu'ils sont formulés, ces appels désignent les parents comme des parents indignes, ce qui peut les conduire à percevoir la revendication d'autonomie de leurs filles comme une adhésion à ces discours teintés de racisme. La revendication du principe de virginité est alors un moyen de gagner la confiance des parents en montrant qu'elles adhèrent à leurs valeurs et qu'elles ne cherchent pas à se « franciser », c'est-à-dire qu'elles restent solidaires de leurs parents. Il s'agit aussi d'essayer d'acquérir plus de liberté dans d'autres domaines que la sexualité et ainsi de recouvrer une certaine estime de soi.

Face aux critiques qui les accusent de supporter passivement des interdits jugés intolérables, elles affirment préférer respecter les interdits imposés par leurs parents et justifient leur propos en donnant l'exemple de leurs grandes sœurs ou de filles de leur connaissance qui se sont enfuies de chez elles et qui eurent à affronter la précarité ainsi que la souffrance affective provoquée par la séparation d'avec leurs parents. Elles rétorquent ne pas vouloir subir ces épreuves, ni mettre leur avenir en danger. En cela, elles soulignent combien l'appel à s'émanciper qui leur est adressé néglige le coût affectif que suppose la rupture des liens familiaux quand on a 18 ou même 20 ans, de même qu'il néglige les graves difficultés économiques auxquelles elles pourraient être confrontées.

Transgresser le principe de virginité

La deuxième stratégie est représentée par cinq jeunes femmes, âgées de 20 à 25 ans, ayant transgressé le principe de virginité. Leur qualification varie du DEUG à la maîtrise, en littérature ou sciences humaines. Toutes ont souligné que leurs parents les avaient incitées à faire de longues études avec l'idée qu'elles devaient devenir des femmes indépendantes. Elles se sentent fières d'avoir eu des parents si clairvoyants et si ouverts d'esprit.

La relation d'enquête s'est avérée plus aisée qu'avec les jeunes femmes du groupe précédent, car elles ne craignaient pas que je les juge négativement : ayant décidé de transgresser le principe de virginité, elles échappaient au stigmate de « fille soumise ». Elles ont néanmoins tenu à témoigner du parcours complexe qui les avait conduites à cette décision : les unes souhaitaient faire connaître la position « compliquée » de leurs parents en France, tandis que les autres voulaient dénoncer une éducation sévère.

Trois d'entre elles ont expliqué que leurs parents ont attaché beaucoup d'importance à ce qu'elles fassent des études longues et deviennent «des femmes autonomes», attitude qu'elles trouvent d'autant plus admirable que les familles demeurées dans le pays d'émigration émettaient plutôt un avis défavorable sur cette question. Il faut dire que leurs parents avaient conçu leur émigration comme un moyen d'échapper aux normes, jugées trop strictes, qui régissaient les relations entre les sexes dans leur pays (dans les années 60). Ils prolongèrent cette démarche en France en décidant de quitter les quartiers d'immigration où ils habitèrent dans un premier temps, afin de se soustraire au contrôle social qui s'y exerçait via les rumeurs et les ragots. En effet, la densité d'habitat y est telle que l'intimité familiale s'en trouve hypothéquée : il faut voir dans ce contrôle social un effet inévitable de la ségrégation spatiale des immigré·e·s en France, bien plus qu'une spécificité de la population qui y réside. Quitter ces quartiers correspondait aussi, voire surtout, à la volonté d'échapper aux discriminations que le simple fait d'y habiter génère. Échappant à la surveillance des autres familles immigrées, les parents de ces jeunes femmes se sont montrés moins soucieux de surveiller leur mobilité et leurs fréquentations, même s'ils présentèrent le principe de virginité comme une règle de conduite à respecter. Mais dans les faits, ils firent preuve d'une attitude particulièrement souple à l'égard de leurs filles, dépourvue de la série des interdits énoncés par celles de la catégorie précédente. Nazifa, 25 ans, étudiante en maîtrise de français langues étrangères, déclare :

«Donc ils ont accepté qu'on aille dans une autre ville pour nos études après le bac. Ils espéraient qu'on ne le [perdre sa virginité] ferait pas, mais ils se doutaient et finalement, le plus important pour eux c'était qu'on réussisse. Ils nous faisaient confiance pour qu'on ne le fasse pas, mais ils se doutaient. Ils voulaient juste ne pas savoir.»

Ces trois jeunes femmes se montrent d'autant plus reconnaissantes envers leurs parents que de leur point de vue, la France ne s'est pas montrée très accueillante, alors qu'elle doit aussi beaucoup aux migrant·e·s, comme l'explique Tassadit, 23 ans, étudiante en licence de lettres, dont l'amertume est d'autant plus grande que son grand-père marocain a servi dans l'armée française pendant la guerre d'Indochine et qu'il touche aujourd'hui une pension qu'elle juge dérisoire :

«Tu as vu Mémoire d'immigrés de Yamina Benguigui ? C'est extraordinaire, ce qu'elle a fait : faire parler les anciens, parce que personne ne veut voir nos parents. En arrivant, ils se sont dit : «On va essayer de faire les choses bien, de manière à être droits, respectables, de manière à ce que les gens ne nous regardent pas avec mépris, parce qu'on sait qu'on n'est pas sur notre terre.» Mais ils ont eu des désillusions pas possibles. Il y a trois ans, j'ai appris que mon père pleurait tous les soirs, les premières années, quand il est arrivé ici ; il était en foyer. Mais mon père ne nous a jamais raconté ces années de douleur. En général, nos parents nous disent : «Taisez-vous ! Restez calmes, soyez sérieux et montrez à

tous ces gens racistes que vous êtes des enfants bien, que vous avez été bien élevés. Ils ne voient pas que les enfants peuvent avoir la rage, la haine. Comment pourrait-on accepter qu'on les ait pris pour de la chair à canon, qu'on les ait parqués dans des bidonvilles, que la France soit allée les chercher et que maintenant elle les méprise ? Mais pour nos parents, c'est : «Tais-toi et fais bien !» Les miens, ça a toujours été ça, parce qu'ils voulaient qu'on s'intègre.»

À l'inverse de ces trois jeunes femmes, les deux autres interviewées ont rapporté avoir été très sévèrement contrôlées par leurs parents, selon un modèle éducatif encore plus sévère que les interrogées de la première catégorie – la menace du renvoi au pays d'émigration ayant été constamment brandie pour les faire se conformer aux interdictions de sortie. Se sont ajoutés la fouille de leurs affaires, l'ouverture de leur courrier, l'impossibilité de recevoir des appels téléphoniques, ou encore le chronométrage de leur trajet entre l'école et le domicile. Notons que l'un des pères avait été militant du Front de libération nationale pendant la guerre d'Algérie, qu'il avait été fait prisonnier durant cette guerre et que le poids de l'histoire coloniale lui rendait visiblement insupportable l'idée d'une relation entre ses filles et des hommes «français». Parlant de l'attitude de son père lorsqu'elle était adolescente, Hajer, 24 ans, étudiante en maîtrise de psychologie, déclare :

«C'était la police ! Il fouillait mes affaires, il me suivait... C'était vraiment atroce, atroce. Ça a été vraiment le pistage : flic, flic, flic. Et puis quand on te suit, quand on te fouille... je le voyais partout moi mon père après. Je ne pouvais rien faire, parce que je le voyais partout ! Je voyais sa tête partout ! Je n'aurais jamais osé faire quoi que ce soit.»

Pour chacune d'elles, la décision de transgresser le principe de virginité a fait suite à une longue période d'indécision, marquée par le sentiment de «trahir» leurs parents. Ce sentiment est évidemment né de l'obéissance attendue des enfants envers leurs parents, d'autant plus que ces derniers sont jugés comme «archaïques» par la société française. Elles soulignent toutes combien l'école fut le lieu où elles commencèrent à acquérir un mode de pensée fondé sur le libre-arbitre, ce qui les conduisit à réfléchir à la dimension sexiste du principe de virginité et à le remettre en cause. Ainsi, Hajer, qui était particulièrement surveillée, déclare :

«Mais l'école, c'est quand même vraiment le lieu où, à part l'acquisition des connaissances, tu apprends à avoir un jugement par toi-même. L'école, c'est ça qui m'a sauvée ! Tu comprends, en plus, qu'il y a qu'avec l'école que tu pourras t'en sortir.»

Si l'école leur a permis de considérer leur sexualité comme un domaine leur appartenant en propre et sur lequel leur famille n'avait pas à exercer un contrôle tel que la sexualité pré-maritale leur soit interdite, elles considèrent que les mises en garde répétées de leurs parents les ont aidées à prendre conscience du fait que les hommes pouvaient vouloir les humilier

ou leur manquer de respect dans la sexualité. S'il est juste de dire que la notion d'honneur associée à la chasteté sexuelle tend le plus souvent à se muer en système d'oppression des femmes, il faut également remarquer que les notions de pudeur et de respect qui lui sont inhérentes peuvent aussi s'appliquer aux hommes, ce qui induit alors la condamnation des pratiques masculines irrespectueuses et agressives à l'égard des femmes : un homme qui se respecte ne doit pas se laisser aller à des attitudes désobligeantes à l'égard des femmes.

Armées d'une conscience aiguisée de la nature inégalitaire des relations entre les sexes, ces jeunes femmes décidèrent de transgresser le principe de virginité, mais se montrèrent très exigeantes quant au choix de leur premier partenaire : elles ne décidèrent d'avoir un rapport sexuel avec lui qu'une fois le sentiment acquis qu'il s'agissait vraiment de « quelqu'un de bien ».

Leur transgression du principe de virginité se conjugue donc à la critique du « modèle de sexualité occidental » : elles déplorent « l'exhibition » du corps des femmes à tout propos et la « banalisation de la sexualité », qu'elles perçoivent comme des excès tout aussi néfastes pour les femmes que l'obligation de rester vierge. Tassadit s'inquiète ainsi pour sa petite sœur qu'elle trouve trop immature et naïve pour avoir des relations sexuelles :

« C'est pas que je ne veux pas qu'elle ait des rapports sexuels, mais je ne voudrais pas qu'elle le fasse sans avoir pleinement conscience d'elle-même, conscience de son corps et de ce qu'il dégage dans le regard des mecs, mais elle n'en est pas là, elle ne réalise pas. [...] Parfois, tu vois des filles qu'ont 15 ans, avec des petits hauts super-courts, les petits jeans moulants, mais elles ne savent pas ce que les mecs imaginent leur faire. [...] Le modèle de la sexualité à l'occidentale ne me convient pas du tout, en fait. »

Ainsi, ces filles pensent leur sexualité par opposition aussi bien au sexisme attaché à la virginité qu'au sexisme qui enjoint aux femmes « occidentales » de se conformer aux désirs masculins. Ce faisant, elles détachent leur conception de la féminité de la sujétion aux hommes, ce que ne parviennent pas vraiment à faire les filles qui préservent leur virginité. Tout aussi critiques envers la société française qu'envers les valeurs de leurs parents, elles désirent bénéficier de ce qu'elles disent être « le bon des deux côtés ». Rejetant les discours qui ne décrivent leurs parents que sous un angle négatif, reconnaissantes des sacrifices qu'ils ont consentis pour elles dans une société française qu'elles jugent avec sévérité compte tenu de son histoire coloniale et des discriminations raciales actuelles, fières de ce que leurs parents leur ont transmis, mais néanmoins critiques, elles déclarent faire coexister harmonieusement leur identité « française » et « arabe ».

Leurs parcours montrent combien il est complexe de se frayer un chemin émancipateur entre ces deux systèmes patriarcaux – celui incarné par leur famille et celui incarné par la société française – quand la rencontre

entre ces deux univers sociaux est par ailleurs structurée par de multiples interactions où le racisme prend place.

Partir par peur du mariage

La dernière stratégie est représentée par trois jeunes femmes, âgées de 23 à 24 ans, ayant transgressé le principe de virginité au moment où elles coupèrent les liens avec leurs parents à 18 ans. Leur départ du domicile parental induisit l'interruption de leur scolarité alors qu'elles étaient en classe de première ; elles ont donc pour seule qualification le Brevet des collèges.

À la différence des jeunes femmes présentées précédemment, elles regrettent leur décision, tant leur parcours s'en est trouvé bouleversé. Elles ont accepté l'entretien parce qu'elles souhaitaient témoigner de leur histoire et parce qu'elles recherchaient un soutien psychologique tout autant que des conseils pour leurs démarches administratives ou leur recherche d'emploi. Elles espéraient aussi trouver le moyen d'accéder à une sexualité plus épanouie, alors qu'elles ressentaient des troubles dont elles n'osaient parler à quiconque. Se sentant honteuses de leur histoire, elles contournaient parfois mes questions, mais percevaient globalement l'entretien comme un moyen « d'y voir plus clair », de « faire le point » et de trouver des réponses à leurs interrogations.

Ces jeunes femmes ont pour caractéristique d'être les aînées de leur fratrie, ce qui les distingue des autres interrogées. Leurs parents sont issus de familles très pauvres qu'ils soutiennent financièrement, ressentant l'obligation de maintenir des liens étroits, même si cette charge leur pèse et que ces relations familiales s'avèrent parfois conflictuelles et insatisfaisantes, comme en témoigne Leïla :

« Tu sais, ils sont devenus la pompe à fric. On ne les voit plus pour ce qu'ils sont là-bas, mais pour leur argent, et on les fait culpabiliser pour qu'ils donnent encore plus. C'est vrai qu'ils sont pauvres, alors tu peux pas... Mais ils s'imaginent qu'ici l'argent coule à flots, et... Franchement, je n'aime pas cette mentalité. »

La pression exercée par la famille demeurée au pays agit également sur les mœurs : Leïla affirme que sa mère avait abandonné l'habit marocain en arrivant en France, mais qu'elle le remet sous la pression de sa famille qui ne cessait de lui faire sentir qu'elle ne devait pas l'oublier, chaque comportement s'éloignant des manières de vivre marocaines étant considéré comme le signe de cet oubli redouté.

À la différence des autres parents, ils n'ont pas jugé important que leurs filles aient une qualification, estimant qu'elles seraient prises en charge par leur futur mari. Depuis, ils semblent considérer qu'il s'agissait d'une erreur et se montrent plus attentifs à la scolarité de leurs filles cadettes.

Pour ces trois interviewées, le départ du domicile parental fut déclenché par l'annonce par leurs parents d'une demande en mariage, à un moment où elles réclamaient plus de liberté face à une éducation qu'elles jugeaient trop sévère. Cette proposition amplifia leur sentiment de ne pas être comprises et leur fit craindre un mariage forcé. Elles décidèrent donc de partir, en rejetant tout ce qui venait de leurs parents : la religion, les valeurs de l'honneur et de la virginité, et même l'identité arabe. Elles insistaient alors sur leur identité française pour revendiquer plus de liberté. Elles semblaient avoir pleinement intégré l'idée que leur oppression était le produit de leur culture d'origine et qu'aucune « Française » ne pouvait vivre une situation comparable : l'une se plaignait de ne pas pouvoir jouer au football et de ne pas pouvoir fumer devant ses parents, paraissant croire que cela est facilement accepté dans les familles non immigrées ; une autre que les filles « françaises » peuvent inviter leurs petits copains chez leurs parents sans difficulté. En somme, elles avaient intégré l'idée du moindre sexisme des hommes du groupe majoritaire. D'un autre côté, elles décrivent des parents figés dans leur histoire. Henedi déclare :

« Quand mes parents sont arrivés en France, le monde s'est arrêté pour eux. Ils sont arrivés à la fin des années 60 et ils pensent encore comme à la fin des années 60 au Maroc, alors que là-bas, je trouve que ça change en fait⁴, mais ils ne le voient pas vraiment parce qu'ils n'y vont pas très souvent, et quand ils y vont, ils restent deux mois au maximum à chaque fois, alors... »

Cependant, l'une d'elles estime aujourd'hui avoir mal interprété la demande en mariage dont ses parents lui avaient fait part : elle considère avoir eu une peur excessive du mariage forcé et dit avoir récemment compris que ses parents s'étaient sentis obligés de l'informer de cette demande « par respect » à son égard.

C'est dans ce contexte où elles souhaitaient s'affranchir des contraintes parentales qu'elles ont décidé de transgresser le principe de virginité, mais ce choix ne s'est pas accompagné comme pour les filles représentant la stratégie précédente d'une réflexion sur le sexisme dans le « modèle de sexualité occidentale ». Ainsi, leur premier rapport sexuel ne prit pas la forme d'une appropriation de soi. Si toutes trois ont attendu huit à quatorze mois avant de céder aux demandes de leur compagnon, ce ne fut que pour le récompenser de sa patience et s'opposer à leurs parents, non pour répondre à leurs propres désirs. De plus, elles pensaient que ce rapport sexuel scellerait durablement leur relation, comme en témoigne Rima :

4. Les normes sexuelles ont effectivement beaucoup évolué au cours des deux dernières décennies au Maghreb : dans chacun des trois pays, l'âge moyen des femmes au premier mariage a augmenté d'environ dix années. Il a atteint 27,8 ans en Tunisie en 1999, 26,6 ans au Maroc en 1995 et

27,6 ans en Algérie en 1998 (Ouadah-Bedidi et Vallin, 2000 : 2). En dépit de législations qui pénalisent la sexualité prémaritale, un tel recul de l'âge au mariage induit quelques entorses au principe de virginité.

«J'ai perdu ma virginité à ce moment-là, quand j'ai commencé à vouloir sortir et tout ça... Ça, je l'ai mis dans le même lot : «J'ai un petit ami et puis voilà !» J'ai vu qu'il avait attendu un an et je me suis dit : «Bon, il l'a mérité !» et une fois qu'il a eu ce qu'il voulait, c'est tombé à l'eau ! Donc là, ça a été... Ça a été bizarre. Donc ça reste une mauvaise expérience.»

Le départ du domicile parental se conjuguant à la difficulté de trouver un emploi, elles devinrent sans-logis pendant un ou deux mois avant de trouver refuge respectivement dans un foyer de jeunes travailleuses et travailleurs, dans un foyer d'hébergement d'urgence et chez des ami·e·s. Sans qualification, exposées aux discriminations à l'embauche, elles ont de graves difficultés financières. Il faut dire qu'en dépit d'un racisme moins fort dans les discours à l'égard des filles, celles-ci n'en sont pas moins discriminées dans l'emploi⁵ : autant dire que l'appel à s'émanciper n'est pas suivi d'une meilleure «intégration» des filles. Dans la rue, elles ont subi des viols à répétition qui les ont psychologiquement brisées et ont durablement perturbé leur sexualité. Elles parviennent d'autant moins à imposer leurs désirs et déclarent céder aux avances de leur partenaire, sans désirer les rapports qu'ils leur proposent.

Aujourd'hui, isolées et sans soutien, elles regrettent de n'avoir pas préservé leur virginité, éprouvent le sentiment diffus de s'être «fait avoir» et souffrent de la mauvaise réputation qu'elles ont acquise en quittant le domicile parental. Elles tentent maintenant de reconstruire des liens avec leurs parents et semblent renouer avec l'identité «arabe». C'est pourquoi elles recherchent un homme descendant de migrant·e·s du Maghreb, indifférent à la virginité, avec qui se marier.

Conclusion

Les parents originaires du Maghreb ont quitté leur pays à une période (les années 60-70) où la norme de la virginité était dominante, et sont arrivés en France en portant cette norme à une époque où elle venait juste d'être abandonnée. La virginité est donc devenue un élément différenciateur, dont les parents perçurent rapidement qu'il les mettait en décalage avec le reste de la population, tandis que le groupe dominant voyait dès lors en ces parents immigrés des personnes porteuses d'un potentiel «retour en arrière».

Aujourd'hui, après plusieurs décennies de vie en France et alors que leurs filles y ont grandi, on doit s'interroger sur ce qui les conduit à vouloir transmettre cette valeur de la virginité. On doit encore se demander quelles sont les raisons qui leur font considérer cette pratique comme le symbole

5. À niveau de diplôme équivalent, les jeunes hommes de parents algériens, âgés de 20 à 29 ans, possédant un diplôme inférieur au baccalauréat

sont 39% à être au chômage contre 36% des filles de même origine et de même âge (Tribalat, 1995 : 116-117).

de leur culture d'origine, alors que d'autres pratiques n'acquièrent pas cette fonction de représentation de leur identité.

En éduquant leurs enfants en France, ces parents immigrés les ont invités à adopter certaines pratiques associées à la société française, en même temps qu'ils se sont montrés réticents à l'adoption de telle ou telle autre pratique. Les choix ainsi accomplis en matière d'éducation sont à comprendre au regard des discours et attentes exprimés par le groupe majoritaire à leur endroit, ce qui implique de prêter attention aux éléments suivants : la plupart vivent dans des quartiers de relégation sociale et subissent les discriminations ainsi que la stigmatisation racistes. Plus encore, le sens attribué à une pratique dans le pays d'origine se trouve investi de significations nouvelles dans le contexte migratoire. Autrement dit, ce que les individu·e·s nomment leurs « traditions » est une recomposition et une resignification de valeurs tirées d'un autre contexte. En cela, cette tradition et plus encore sa transmission n'est pas une reproduction du passé, mais une production nouvelle. La « tradition » que les parents souhaitent transmettre à leurs enfants est une réinvention, même s'ils justifient son maintien par le fait qu'elle existe (mais sous une forme forcément différente) dans le pays d'émigration.

Quant aux enfants, ils ne sont pas des récepteurs inactifs ; ils peuvent décider d'adopter ou de rejeter les valeurs que leurs parents tentent de leur transmettre. Que les jeunes revendiquent à leur tour la nécessité de « maintenir la tradition » ne doit donc pas faire oublier qu'ils opèrent des choix entre les nombreuses pratiques que leurs parents souhaitent leur léguer. Soulignons également que cette revendication ne peut avoir le même sens pour eux et pour elles que pour leurs parents immigrés parfois traversés par la nostalgie du pays d'origine : souhaiter « maintenir la tradition » est surtout pour les jeunes une manière d'exprimer leur loyauté et leur solidarité avec leurs parents, dans un contexte où le groupe majoritaire ne cesse de dénigrer ces derniers (Bouamama, 2004). Ainsi, en imaginant qu'une pratique puisse se transmettre à l'identique d'une génération à l'autre, ce qui semble peu probable, il ne s'agirait pas d'un processus « naturel » mais d'un phénomène social dont la genèse doit être repérée. Les raisons du maintien d'une norme et les significations qui lui sont nouvellement attribuées ne peuvent être saisies qu'en tenant compte encore une fois des discours émis par le groupe majoritaire. En somme, la « tradition » que les descendant·e·s de migrant·e·s revendiquent est elle aussi une réinvention et, qui plus est, une réinvention qui se distingue de la « tradition » revendiquée par leurs parents.

Tous ces éléments invitent à appréhender les référents culturels des descendant·e·s d'immigré·e·s comme des productions issues des rapports sociaux à l'œuvre dans le contexte social français, et non comme un simple héritage qui se serait transmis à l'identique. En l'occurrence, l'imbrication du sexisme et du racisme constitue le contexte social à partir duquel ces normes sont élaborées.

En présentant les pères et les frères comme des hommes sexistes par nature et en appelant les filles à s’émanciper par la rupture avec leur famille, le groupe majoritaire met les descendantes de migrant·e·s dans la position de « traîtresses potentielles », prêtes à renier les leurs en s’occidentalissant. Placées au cœur de l’imbrication des rapports sociaux sexistes et des rapports sociaux racistes, elles se voient prises dans un système de contraintes : entre la résistance au racisme visant leur familles et la résistance au sexisme – de quelque groupe d’hommes qu’il vienne. Il s’ensuit que les marges de manœuvre dont elles disposent pour faire face à ces divers modes d’oppression sont réduites. Cette imbrication des rapports sociaux sexistes et racistes les conduit ainsi à conférer au principe de virginité des significations qui se distinguent de celles existant dans le pays d’émigration, et plus largement à concevoir leur sexualité selon des modalités et des interprétations qui les distinguent à la fois de leurs parents et des autres jeunes femmes françaises. En somme, leur sexualité est construite par l’imbrication de ces rapports sociaux. ■

- Bajos, Nathalie et Alfred Spira (Éds) (1993). *Les comportements sexuels en France*. Paris : La Documentation française.
- Barth, Fredrick (1969). « Ethnic Groups and Boundaries », traduit par Jacqueline Bardolph, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1995). « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In *Les théories de l'ethnicité* (pp. 203-249). Paris : PUF.
- Bouamama, Saïd (2004). *L'affaire du foulard islamique : la production d'un racisme respectable*. Roubaix : Geai Bleu Editions.
- Bozon, Michel (1991). « La nouvelle place de la sexualité dans la constitution du couple ». *Sciences sociales et Santé*, 9 (4), 69-88.
- Fassin, Éric (2003). *Liberté, égalité, sexualité. Actualité politique des questions sexuelles*. Paris : Belfond, Le Monde.
- Guénif-Souilamas, Nacira (2000). Des « Beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains. Paris : Grasset.
- Guénif-Souilamas, Nacira (2004). « De nouveaux ennemis intimes : le garçon arabe et la fille beurette ». In Nacira Guénif-Souilamas et Éric Macé, *Les féministes et le garçon arabe* (pp. 59-107). Paris : L'Aube.
- Hamel, Christelle (2003a). *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les jeunes Français descendants de migrants du Maghreb*. Paris : Thèse de doctorat, EHESS.
- Hamel, Christelle (2003b). « Faire tourner les Meufs : les viols collectifs dans les discours des agresseurs et des médias ». *Gradhiva*, 33, 85-92.
- Hamel, Christelle (2005). « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire ». *Migrations et Sociétés*, 17, 91-104.
- Hermet, Annick (1997). « Au nom de l'honneur. L'affaire Nazmiye reprise ». *Migrations – Sociétés*, 9 (52), 47-52. Voir aussi : « Au nom de l'honneur, l'affaire Nazmiye », *Le Monde diplomatique*, juin 1997, www.monde-diplomatique.fr.
- INSEE (2005). *Les immigrés en France*. Paris : Insee.
- Jaspard Maryse et al. (2001). « Nommer et compter les violences envers les femmes : une première enquête nationale en France ». *Population et Sociétés*, 364, 1-4.
- Jaspard, Maryse et al. (2003). *Les violences envers les femmes en France. Une enquête nationale*. Paris : La Documentation française.
- Kirszbaum Thomas et Patrick Simon (2001). *Les discriminations raciales et ethniques dans l'accès au logement social*, notes du GELD, N° 3, mai.
- Lagrange, Hugues et Brigitte Lhomond (Éds) (1997). *L'entrée dans la sexualité, le comportement des jeunes dans le contexte du sida*. Paris : La Découverte.
- Mœurs Dominique, Ariane Paihlé et Patrick Simon (2005). « Immigrés et enfants d'immigrés sur le marché du travail : une affaire de génération ? ». In Cécile Lefèvre et Alexandra Filhon (Éds), *Histoire de familles, histoires familiales. Les résultats de l'enquête famille de 1999* (pp. 261-482). Paris : Ined.
- Ouadah-Bedidi, Zahia et Jacques Vallin (2000). « Maghreb : la chute irrésistible de la fécondité ». *Population et Sociétés*, 359, 1-4.
- Tribalat, Michèle (1995). *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris : La Découverte.
- Volpp, Leti (2001). « Feminism versus Multiculturalism ». *Columbia Law Review*, 101, 1181-1218.

Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme

Christine Delphy

Cet article, qui fait suite à plusieurs autres essais sur le « foulard islamique » (Delphy, 2004a ; 2005), n'aborde pas dans ses multiples aspects la loi française qui interdit aux élèves de l'école publique de porter le foulard. Sur l'historique de la loi, en particulier sur la laïcité française, et sur la fabrication au cours des vingt dernières années de la « menace islamique » qui a servi de fondement pour légitimer la loi, on lira avec intérêt les chapitres qu'y consacrent Alain Gresh (2004) et Olivier Roy (2005). Organisée par des acteurs politiques importants (Lorcerie, 2005), la construction du foulard en problème a passé par deux étapes décisives pour « extorquer » le consentement de l'opinion publique à la loi : un processus de criminalisation des « Musulmans » (Brion, 2005) relayé par des médias qui ont accordé une place disproportionnée à l'affaire – trois fois plus grande qu'au démantèlement de la sécurité sociale (Tévanian, 2005 : 15). L'affaire, le débat, sa conclusion et ses suites s'inscrivent dans une dynamique plus large, celle d'une islamophobie qui prend le relais du racisme anti-arabe (Geisser, 2003), et qui trouve là aussi un appui médiatique pour construire un islam imaginaire et dangereux (Deltombe, 2005). Pour Saïd Bouamama (2004), loi contre le foulard et nouvelle islamophobie ont pour but d'ethniser les problèmes sociaux créés par la discrimination, et à cette fin de rendre le racisme « respectable ». Dans « Race, caste et genre en France » (2005), j'interprète la loi comme un signal du refus adressé par la société française à la revendication de pleine citoyenneté exprimée (de multiples façons, l'une d'elles étant la demande que l'islam soit traité sur un pied d'égalité avec les autres religions) par les Français-e-s issu-e-s de l'immigration coloniale. La plupart des auteur-e-s cité-e-s critiquent l'interprétation du foulard qui a justifié son interdiction – celle d'un symbole d'infériorité que les femmes qui le portent assumeraient – et en soulignent au contraire les sens multiples déjà évoqués par Françoise Gaspard et Farad Khosrokhavar en 1995, particulièrement celui de protestation face au racisme par le « retournement du stigmata », phénomène bien connu des sociologues depuis les travaux des pionniers de l'interactionnisme symbolique (Goffman, 1974 ; Becker, 1985).

Ce dont il s'agit ici, ce n'est pas de considérer le « pour » et le « contre » de la loi, cela a déjà été fait, mais d'examiner les arguments « féministes » – évoquant les droits des femmes – qui, alors qu'ils étaient quasiment absents du débat en 1989, ont progressé jusqu'à constituer l'essentiel de l'argumentation pro-loi. Comment se fait-il qu'une loi qui se présente

comme portant sur la «laïcité» a été débattue principalement en termes de droits des femmes (même s'il n'en reste rien dans le texte de loi)? C'est que l'argument laïc était faible, et qu'il fallait en trouver un autre. L'égalité des sexes a fait l'affaire. On assista en fait au spectacle – drôle ou lamentable – de chefs de parti, ministres, premiers ministres, président de la République, hommes jusqu'au dernier, s'insurgeant contre la «brèche» que créait le foulard dans une égalité des sexes tout à coup présentée comme un des piliers, sinon LE pilier de la République, et censée exister. Jamais la question ne leur avait effleuré l'esprit: mais tout à coup, à l'hiver 2003, l'égalité des sexes est devenue leur préoccupation constante, prioritaire; le port du foulard par une poignée d'adolescentes est devenu le seul obstacle, en France, à ladite égalité.

On aurait pu penser, dès lors que les droits des femmes étaient convoqués au premier rang dans le débat, que le mouvement féministe, même s'il n'avait pas lancé l'affaire, aurait joué un rôle dans son déroulement. Il n'en a rien été. Aucune féministe n'a été auditionnée par la commission Stasi (nommée à l'automne 2003 par Jacques Chirac, président de la République française), et dont le rapport final a légitimé la loi. Le membre du gouvernement théoriquement chargée de cette question, la secrétaire d'État à l'égalité et à la parité, n'a pas été entendue non plus, et n'a pas demandé à l'être. D'ailleurs ce n'est pas le mouvement féministe qui a demandé et suscité cette loi. Les féministes en France n'ont pas le pouvoir de lancer une affaire de cette taille, ni même d'une taille inférieure; même sur des sujets autrement plus graves, comme les violences masculines envers les femmes, elles ne parviennent à intéresser ni les politiques ni les médias.

Mais elles ont des choses à dire, et elles l'ont fait, sur les arguments mis en avant par les politiciens pour justifier la loi: «sexisme», «égalité des sexes», «oppression», «infériorité des femmes». Et c'est bien parce qu'ils ont été repris par des féministes que l'analyse de ces arguments nous intéresse.

La loi a en effet divisé les féministes, comme elle a divisé tous les groupes politiques à gauche du Parti socialiste. Une partie des féministes s'est déclarée pour la loi, une partie s'est déclarée contre, mais beaucoup sont restées muettes, indécises et souvent interloquées. J'examinerai donc les arguments employés par les féministes qui se sont déclarées en faveur de la loi, mais aussi ceux des féministes qui sont restées à la croisée des chemins, troublées par le fait que d'un côté, la loi est censée protéger les jeunes filles musulmanes des contraintes familiales qui les obligeraient à porter le foulard, *mais* que de l'autre, elle est discriminatoire et stigmatise toute une population. C'est précisément du «mais» qu'il sera question ici. Plus d'une féministe a ressenti cette impression douloureuse de se trouver devant un choix impossible, de devoir sacrifier les un·e·s ou les autres. Plus d'une féministe a refusé de choisir et s'est cantonnée dans le silence. Il s'agit de comprendre en quoi consiste ce dilemme ressenti: s'agit-il de

choisir les victimes du sexisme contre les victimes du racisme? La lutte antisexiste contre la lutte antiraciste?

Et si tel est le cas, *quelle est la façon de poser les questions qui aboutit à créer ce dilemme?* J'essaierai de montrer que ce dilemme est fondé sur de fausses prémisses.

J'essaierai aussi de tirer quelques conséquences théoriques et pratiques de l'examen de ce faux dilemme: quelle conceptualisation de l'oppression patriarcale – de genre – et de l'oppression raciste doit-on mettre en œuvre pour que le féminisme en France et plus largement en Occident ne répète pas l'erreur qu'il reproche au patriarcat: constituer une situation particulière, celle des hommes, en « universel », puis l'opposer aux femmes? Comment éviter que les féministes, victimes comme toutes les femmes de ce faux universel, ne forgent à leur tour un « universalisme ethnocentrique » (Mohanty, 2004) qu'elles opposeraient (et imposeraient) aux autres dominé·e·s?

Les arguments des féministes en faveur de l'interdiction du foulard

Les arguments des féministes pro-loi ont été ceux des politiciens. Ceux-ci avaient été formulés dès 1989 par Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay, Catherine Kintzler. Dix ans plus tard, ils sont repris et détaillés par un rebond dans le journal *Libération*, signé de Gaye Petek et Alain Seksig¹, qui allaient être nommés membres de la commission Stasi. Le premier texte considérait d'emblée que la liberté d'expression religieuse garantie par la loi était un laxisme inadmissible: « tolérer le foulard islamique [...], c'est ouvrir la porte à ceux qui ont décidé, une fois pour toutes et sans discussion, de lui [la femme musulmane] faire plier l'échine [...]. En autorisant *de facto* le foulard islamique, symbole de la soumission féminine, vous donnez un blanc-seing aux pères et aux frères, c'est-à-dire *au patriarcat le plus dur de toute la planète* ». ² Dans le second, on trouve tous les thèmes qui serviront d'arguments en faveur de la loi aussi bien dans la commission Stasi que chez les féministes pro-loi. Comme le dit Lorcerie (2005), le contenu de ce qui allait être présenté comme consensuel par le chef de l'État était déjà rédigé cinq ans avant.

En suivant la commission Stasi

C'est ce programme qui fut débattu à la commission Stasi, comportant les points principaux suivants: le foulard est un signe politico-religieux; le foulard est discriminatoire: il fait voir celle qui le porte et désigne celle qui

1. Le 12 novembre 1999.

2. « Profs, ne capitulons pas! », appel de cinq intellectuels, *Le Nouvel Observateur*, N° 1304, 2 au 8 novembre 1989.

ne le porte pas ; les lycéennes qui insistent pour le porter s'auto-excluent ; les signes religieux doivent être discrets, et la foi, intime ; l'interdiction de tous les signes religieux ostensibles, même la kippa, est préconisée ; il ne s'agit pas de stigmatiser l'islam et les populations musulmanes, mais de lutter contre l'intégrisme (France-Algérie, même combat)³ ; il faut une loi reposant les exigences de la laïcité à l'école : non à la laïcité du Conseil d'État, qui permet aux parents d'élèves voilées de s'en prévaloir.

Ces arguments ne sont cependant pas tous utilisés, du moins publiquement, par toutes les féministes pro-loi. Certains font plus consensus et sont utilisés par toutes, tandis que d'autres ne le sont que dans des tribunes individuelles ou des textes publiés sur internet.

Le foulard – symbole de l'oppression des femmes

Le foulard comme symbole de soumission des femmes est l'argument premier mis en avant par les féministes et les politiciens classiques. Certes le foulard est historiquement, dans tout le bassin méditerranéen, le Moyen-Orient et au-delà, un marqueur de la domination des hommes sur les femmes, mentionné dans les trois « religions du livre » qui se sont développées dans ces régions. Mais pendant le débat français qui a précédé la loi, il a acquis un statut particulier ; il est devenu le *seul* signe d'oppression des femmes. Même le dénudement des femmes attaché à la pseudo-« libération sexuelle » occidentale et masculine et à la marchandisation du corps des femmes, n'est pas vu comme aussi signifiant dans les critiques des féministes pro-loi. Michèle Dayras, présidente de SOS-Sexisme et partisane de l'interdiction, écrit dans *Ni à poil, ni en voile!* que « les femmes sont tenues de répondre à mille critères vestimentaires dont le but final est la séduction : montrer la plus grande surface de chair ou tout cacher. À croire qu'elles n'ont d'existence que dans leur statut d'être sexué ! »⁴ Ici un parallèle est fait entre l'injonction à découvrir son corps et celle à le dissimuler : également destinées aux hommes, également obligatoires... également oppressives ? Non. La mention des deux extrêmes est destinée à se situer entre ces pôles, nullement à laisser entendre qu'ils sont équivalents. Si le

3. En janvier 1992, le premier tour des élections législatives en Algérie laissant prévoir une victoire du *Front islamique du salut*, l'armée annule le second tour. Dans les partis politiques, les syndicats et les associations de femmes, le clivage s'accroît entre ceux qui, face à la menace islamiste, approuvent le coup d'État militaire, qu'on appellera bientôt les « éradicateurs », et les « conciliateurs » ou « dialoguistes », qui le refusent. Le pouvoir algérien arrête massivement des islamistes ; les autres prennent le maquis. La guerre civile qui s'ensuit est terrible et confuse : c'est la « sale guerre », où la population est prise en otage par

toutes les forces armées. Dans le camp des « éradicateurs », dont certains se trouvent réfugiés en France, on retrouve les plus fervents défenseurs d'une interdiction du foulard en France, qui arguent que si « on permet le foulard aujourd'hui en France, demain les islamistes arriveront au pouvoir par les urnes comme en Algérie, et une guerre civile s'ensuivra ». En dépit de son invraisemblance, ce scénario a été utilisé par les partisans de la loi pour conférer une dimension dramatique à l'affaire du foulard en France.

4. *Ni à poil, ni en voile!* 03.02.2003, publié par la liste EF-L le 3 novembre 2004.

string est souvent mentionné comme une exagération de la préoccupation de séduire en se dénudant, semblable à la préoccupation de séduire en se revêtant avec un foulard, aucune symétrie n'est posée entre les deux : personne ne suggère jamais que le string devrait être interdit. Le foulard est perçu comme un symbole incomparablement pire que tout autre.

Aucune comparaison n'est faite non plus avec les marqueurs spécifiques de la féminité occidentale : talons hauts, rouge à lèvres, maquillage en général, que le mouvement des années 70 dénonçait pourtant dans les mêmes termes que le foulard est dénoncé aujourd'hui, comme des aliénations imposées. Aucune discussion n'est admise sur la signification qui est donnée au foulard par celles qui le portent en France. Pourtant, les critiques faites par les féministes à l'hyper-sexualisation de la vie occidentale pourraient éclairer la démarche des femmes qui portent le foulard. Mais personne ne fait l'hypothèse que leur démarche pourrait procéder des mêmes critiques : il est pris pour acquis que leurs motivations n'ont, a priori, rien à voir avec les nôtres. De toute façon, la possibilité même de la discussion avec des femmes portant le foulard est exclue expressément car, quel que soit le sens qu'une femme portant le foulard donne à son acte, ce sens ne doit pas être pris en compte : le foulard est censé avoir une signification « universelle », que seules les féministes occidentales peuvent décoder. Ce sera la position du Collectif national des droits des femmes (CNDF). Comme la commission Stasi, qui refuse par principe d'auditionner des jeunes filles « voilées », le CNDF refusera *par principe* de les laisser entrer à ses réunions et tentera de les empêcher de participer aux manifestations de rue du 8 mars 2004 et 2005, de novembre 2004 contre les violences et de janvier 2005 pour la commémoration de la loi Veil⁵. Ainsi, pour ces féministes, le foulard n'est pas seulement LE symbole de la soumission des femmes : il devient le signe que les femmes qui le portent, et toutes celles et ceux qui refusent leur exclusion, sont indignes de lutter pour les droits des femmes.

« Du voile au viol »

Une fois trouvée cette signification « universelle » du foulard, les glissements et amalgames interprétatifs se sont révélés remarquables. Ainsi, dans le discours pro-loi, le foulard est relié très fortement aux violences sexistes qui ont lieu dans les « ghettos » : il en est la conséquence – les femmes se protègent du viol par le foulard – mais il en est aussi la cause – le foulard désigne aux violeurs leurs proies, c'est-à-dire les femmes sans foulard. Liliane Kandel écrit : « C'est aussi parce que les unes s'y soumettent (ou y adhèrent) [au port du foulard], que celles qui le refusent sont systématiquement harcelées, traitées de « putes » – ou violées. »⁶ Elle ne rejette pas le

5. Le CNDF est une grande coalition qui regroupe des associations féministes avec la majorité des partis et syndicats de gauche (150 partenaires nominaux). L'histoire de la prise de position du

CNDF en faveur de la loi est très intéressante mais exigerait trop de place.

6. « Un foulard qui provoque d'étranges cécités », *Le Monde*, 8 juillet 2003.

foulard seulement en tant que symbole de soumission : elle voit les femmes qui le portent comme les complices des violeurs, puisqu'elle prétend que sans elles, les violeurs ne sauraient pas exactement qui violer. Personne parmi les pro-loi n'a jugé utile de se démarquer de cette allégation antiféministe : car aux yeux du féminisme, le premier mais aussi le seul responsable d'un viol est le violeur.

En somme, le foulard devient aussi le symbole de la violence sexiste. Pas de la violence sexiste en général : mais d'une violence sexiste propre aux « quartiers et banlieues » et aux populations qui y vivent. Le foulard est présenté comme le signe de l'existence en France d'une culture « autre », caractérisée par un sexisme également autre que le sexisme « ordinaire » (français), dont certaines, au premier rang desquelles Élisabeth Badinter⁷, mettent l'existence en doute. Kandel la suit de près dans son article précité du *Monde* : prétendre, comme les féministes l'ont toujours fait, que « le sexisme est partout » est taxé par elle « d'attitude ridicule et aveugle ».

Et quelle est cette culture dont le machisme constitue l'axe et le viol la caractéristique ? C'est la culture « musulmane », dans laquelle l'oppression des femmes est un principe constitutif, à tel point que certaines féministes arrivent à imaginer une identité essentielle entre le foulard et un acte criminel. Dans les mots d'Élise Thiébaud, journaliste à *Clara Magazine*, organe de Femmes solidaires, anciennement Union des femmes françaises (communiste) :

« On peut se pencher sur le 'pourquoi' de ce 'néo-islamisme chez les jeunes'. Cependant, face aux montées extrémistes, l'explication n'est pas notre seul devoir. Il faut aussi trouver le moyen de les contrer. On peut se demander sans fin 'pourquoi le viol', 'pourquoi l'oppression', 'pourquoi moi ?'. C'est important, mais ce n'est pas suffisant. [...] Parler du voile, c'est parler du viol. »⁸

Du viol musulman à la « menace islamique »

Comme pour la commission Stasi, cette « culture » qui est maintenant, ou qui a toujours été, celle des ghettos où sont parqué-e-s les descendant-e-s d'immigré-e-s est reliée directement à la « menace islamique mondiale ». Dans sa version « *soft* », le complot islamique est national et vise à demander pour les Musulman-e-s une loi dérogatoire. À une réunion de la Coordination féministe et laïque le 5 février 2004, Yvette Roudy, ancienne ministre du Droit des femmes (socialiste), déclare :

7. « L'arrivée du troisième millénaire coïncide avec un extraordinaire renversement des rapports de force. Non seulement le système patriarcal sera mort et enterré dans la plus grande partie de l'Occident industrialisé, mais on assistera à la naissance

d'un nouveau déséquilibre, cette fois au bénéfice exclusif des femmes. » (Badinter, 1987.)

8. « Tous voiles dehors », 11 novembre 2003, http://sisyphe.org/article.php3?id_article=761.

«[L'affaire du voile] participe bien d'une stratégie d'intimidation menée par un courant intégriste musulman, bien décidé à placer les préceptes de leur religion au-dessus des lois de la République [...]. L'entrée du voile à l'école est un défi lancé par les intégristes à la République.»⁹

Un pas de plus et c'est le contrôle de toute la population «possiblement» musulmane qui est visé par les islamistes. Un durcissement de la thèse du complot s'opère quand ce n'est pas seulement aux Musulmans et Musulmanes, mais à l'ensemble du pays que les islamistes, nationaux ou non, sont censés vouloir imposer la loi islamique. Le même soir, Corinne Lepage, ancienne ministre de l'Environnement (conservatrice), annonce :

«Il est incontestable qu'un bras de fer est engagé entre ceux qui voudraient que la France modifie ses traditions républicaines et ses lois pour laisser la possibilité de l'application de la charia et ceux qui veulent voir emporter le principe d'intégration républicaine et militent [...] pour une application sans failles et dans tous les domaines du principe de laïcité et celui d'égalité des droits entre hommes et femmes.»¹⁰

Dans sa version «hard», le foulard n'est – selon l'expression consacrée pendant le débat – que «la pointe de l'iceberg» de la guerre déclarée à l'ensemble du monde occidental par les forces conjointes d'Al-Qaida et de l'Union des Organisations islamiques de France: Kandel plaint les personnes atteintes de cécité pour qui «la menace intégriste, telle le nuage de Tchernobyl, s'arrête aux frontières de l'Hexagone»¹¹.

Ainsi, des arguments exprimés à la commission Stasi en faveur d'une loi, les féministes pro-loi les ont retenus à peu près tous; sauf l'antisémitisme dont les jeunes «Beurs» ont été accusés, notamment par Rémy Schwartz, rapporteur de la commission Stasi (Gresh, 2004). Mais cette accusation fait tellement partie intégrante de la théorie huntingtonienne de la «guerre des civilisations» qu'elle est sous-jacente à toute approbation de cette théorie¹². Ainsi, comme dans le rapport Stasi et l'ensemble des productions médiatiques, les arguments «droits des femmes» repris par les féministes pro-loi ne prennent sens que replacés dans le cadre du discours omniprésent, de façon explicite ou implicite, de la «menace islamique»¹³.

9. Yvette Roudy, 11 janvier 2004, http://sisyphe.org:article.php?id_article=885.

10. ReSPUBLICA: www.gaucherepublicaine.org.

11. *Op. cit.*

12. Dans sa dernière déclaration contre «l'islamo-fascisme», Bush dit que celui-ci «utilise la propagande terroriste pour reprocher leurs propres échecs à l'Occident, à l'Amérique et aux Juifs». *Le Monde*, 7 juillet 2005.

13. «La signification de la «menace islamique» n'est jamais vraiment circonscrite. Qui désigne-t-on?

Des groupes comme Al-Qaida, qui mènent des actions aveugles et meurtrières contre les civils? Des mouvements islamistes qui s'inscrivent dans une perspective légale? Tous les musulmans? [...] la question se pose de savoir si ces groupes [terroristes comme Al-Qaida] représentent l'ensemble du champ politique de l'islamisme et s'ils constituent, pour l'Occident, une menace «stratégique» du même type que celles qu'ont pu représenter le nazisme ou le communisme.» (Gresh, 2004: 114.)

Le foulard « international » : comparaisons biaisées, instrumentalisation des campagnes féministes

Comme la commission Stasi, les médias, les maisons d'édition, et finalement la France entière, les féministes pro-loi ont beaucoup fait appel à la comparaison internationale. Cette comparaison a été très sélective. Pour que la prohibition du foulard soit considérée comme une cause nationale urgente, et que son coût humain, l'exclusion des jeunes filles des lycées, apparaisse comme finalement dérisoire par rapport au danger couru, il a fallu créer un climat médiatique dans lequel il devenait plausible de tirer des parallèles entre des situations nationales radicalement différentes, aussi bien par la nature que par la dimension des enjeux.

Des contextes bien précis ont été mentionnés à l'appui de cet effort : les pays où un voile intégral, le tchador, a été imposé, en particulier l'Iran, où une police politique épie les femmes pour vérifier qu'elles sont bien enroulées dans ce surmanteau ; et l'Algérie, où les islamistes, avant même la guerre civile, tentaient d'imposer, parfois par des jets de vitriol, le port du voile aux femmes des quartiers qu'ils contrôlaient. Ces exemples ont été utilisés comme résumant la situation dans tous les pays arabes et/ou musulmans, permettant encore un glissement : partout où le voile est porté, il est imposé, et imposé par une violence atroce. C'est cette généralisation abusive qui a permis à André Glucksmann d'écrire : « Le voile est une opération terroriste. En France, les lycéennes zélées savent que leur voile est taché de sang. »¹⁴ L'évocation constante de l'Iran, de l'Algérie, le succès de Chadortt Djavann, en librairie, à la télévision et à la commission Stasi, ont propagé une vision misérabiliste des femmes en pays à majorité musulmane ; nécessairement et partout opprimées, et en raison de l'islam.

Il existe dans les mouvements féministes contemporains, en France et dans le monde occidental, des précédents à cette vision¹⁵. Avec un regard rétrospectif, on se rend compte que les campagnes de solidarité internationales, surtout celles qui ont circulé sur internet, ont concerné majoritairement sinon exclusivement la défense des femmes dans des pays à majorité musulmane : la campagne contre le sort fait aux femmes par les Taliban, qui les avaient privées du droit de sortir non enveloppées de burqas, puis de travailler, et finalement d'aller dans les hôpitaux ; la campagne de solidarité avec plusieurs femmes menacées de lapidation au Niger ; la solidarité avec les féministes algériennes qui dénoncent le code de la famille depuis vingt ans.

Toutes ces campagnes étaient légitimes. Ce qui est troublant, c'est que leur accumulation et leur sélectivité ont pu donner l'impression que l'op-

14. « Foulard. Le complot. Comment les islamistes nous infiltrent », *L'Express*, 17 novembre 1994.

15. Il existe aussi des parentés frappantes entre cette vision et celle de certaines féministes françaises à propos des femmes algériennes au XIX^e siècle (Clancy-Smith, dans ce numéro).

pression des femmes dans les pays non occidentaux est liée à l'islam et uniquement à l'islam. Ce n'est pas tant ce qui a été dit, que ce qui n'a pas été dit, ou assez dit, qui a biaisé le tableau en défaveur des pays musulmans. Par exemple, en dépit de la documentation importante existant sur le sujet, l'excision, qui se pratique dans des régions d'Afrique chrétiennes, animistes et musulmanes, mais est inconnue de la majorité des pays musulmans (Maghreb, Moyen-Orient, Arabie, Yémen, Indonésie, Malaisie), est encore couramment attribuée à l'islam. L'assassinat de leur femme par le feu perpétré par le mari ou ses parents en Asie du Sud est plus souvent associé aux 100 millions de Musulmans du Pakistan qu'au milliard d'hindous de l'Inde. Et alors que l'on ne peut blâmer ces campagnes qui «partaient d'un bon sentiment», on doit néanmoins remarquer qu'elles ont été instrumentalisées par les grandes puissances, et que nous avons mis bien du temps avant de protester contre cette instrumentalisation. Quand Bush et Blair ont fait de la libération des femmes afghanes leur troisième raison de bombarder l'Afghanistan en octobre 2001, surfant sur la vague de la campagne internationale contre le sort des Afghanes qui avait duré trois ans, peu de féministes ont dénoncé le dévoiement de leur campagne. Encore plus frappant est le silence des féministes suivant la «libération» de Kaboul, puis du reste de l'Afghanistan : leur intérêt pour la situation des femmes afghanes s'est tout à coup évanoui. L'immense majorité des féministes a tout simplement cessé d'en parler. Pourtant, les Moudjahidin qui remplaçaient les Taliban n'étaient pas plus féministes que ceux-ci, et la situation des Afghanes est peut-être pire aujourd'hui qu'elle ne l'était en 2001¹⁶.

On s'aperçoit aussi que ces campagnes internationales concernent exclusivement les «pays du Sud». Or, les femmes de Belgique et de Norvège auraient certainement besoin de notre soutien, comme nous avons besoin du leur. Ceci renvoie à un problème majeur dans l'appréhension du monde, qui n'est pas le fait des seules féministes, mais qui constitue un piège dans lequel nous tombons avec une régularité remarquable : le sort des femmes en Occident nous paraît incontestablement meilleur que partout ailleurs dans le monde (Nader, dans ce numéro ; Volpp, 2001).

Dans l'affaire française du foulard, la comparaison internationale a servi à sortir le foulard du contexte politique dans lequel il s'inscrit et ainsi à ne pas prendre en considération la spécificité des rapports sociaux qui structurent la société française – des rapports de caste dont la couverture idéologique est héritée de la colonisation. Dans cette logique, le débat a laissé supposer que là où apparaît le foulard, apparaîtront un peu plus tard, de façon nécessaire et inévitable, l'enfermement des femmes, les mariages forcés, la lapidation, l'excision, l'amputation de la main des voleurs, etc. Le foulard des jeunes Françaises a donc été dénoncé non pour ce qu'il est ici et maintenant, mais pour ce qu'il pourrait annoncer. Il a été placé dans la situation de représenter non ce

16. Delphy, Christine (2002). «Une guerre pour les femmes afghanes?» *Nouvelles Questions Féministes*, 21 (1), 98-109.

qu'il est pour les intéressées, mais l'ensemble de traits détestables que l'Occident choisit de mettre en exergue dans sa diabolisation des pays musulmans et de l'islam. Et cette interprétation a été imposée aux jeunes filles qui le portent : elles sont tout à coup devenues comptables de cet ensemble « orientaliste » au sens d'Edward Saïd ; elles ont été perçues comme le signal de l'arrivée d'une société « islamique » telle que la théorie du « choc des civilisations » la présente : misogynie, antidémocratique, répressive, belliqueuse et cruelle.

Une violence extraordinaire

Aussi bien les glissements interprétatifs que les comparaisons internationales biaisées véhiculées par les féministes pro-loi ont contribué à produire plusieurs effets idéologiques sur le plan national. Tout d'abord, la violence sexiste perpétrée dans les « quartiers et banlieues » par les Arabes et les Noirs qui y vivent est systématiquement dissociée de la violence sexiste « ordinaire ». La première est détachée de l'ensemble et qualifiée d'extraordinaire : tellement plus grave qu'elle est considérée à part, et jamais comme un cas ou une instance de la violence ordinaire. Cette violence extraordinaire est ensuite dénationalisée – le « patriarcat le plus dur de la planète » ne peut venir que d'ailleurs que de l'Hexagone ; elle est africaine, elle est musulmane. Du même coup, ses auteurs, les Arabes et les Noirs, sont présentés comme extérieurs à la société française. Enfin et réciproquement l'étrangeté de la violence des Arabes et des Noirs est une preuve qu'ils sont des morceaux rapportés qui ne peuvent, pas plus aujourd'hui ou demain qu'hier, faire partie de la société et de la culture françaises.

À ce processus d'altérisation s'ajoute le noircissement du portrait moral d'hommes qui sont déjà souvent désignés par leur couleur de peau : « noirs » pour les Noirs, « bronzés » ou « basanés » pour les Arabes (et « bougnoules » pour tous).

Lutte antisexiste, lutte antiraciste : compatibles ou contraires ?

Ceci m'amène à une question qui a souvent été posée, et qui est peut-être LA question que se posent beaucoup de ces féministes évoquées plus haut qui sont restées à la croisée des chemins, embarrassées, souvent muettes, partagées entre la conscience que la loi pouvait être qualifiée de raciste, et le souci du « sort des femmes des quartiers ». Ceci signifiait pour ces féministes de répondre à la question : comment prendre en compte le racisme de la loi, sans pour autant passer la violence contre les femmes par pertes et profits ? Cette question préoccupe beaucoup. Mais ses attendus – « ne pas oublier les violences contre les femmes des « quartiers et banlieues » – montrent que le discours pro-loi a réussi à faire passer son message principal : il existerait une violence extraordinaire dans les « quartiers et banlieues ». Et la preuve qu'elle est extraordinaire est que l'on doit imaginer à son sujet une réponse spécifique. On prend pour acquis qu'elle ne peut pas être comparée à et incluse dans la violence masculine ordinaire. En effet, de deux choses l'une : soit la violence masculine telle qu'elle se manifeste dans « les quartiers » – discrimination sexiste, harcèlement, intimidation, viol – est du

même ordre que la violence masculine contre laquelle les organisations féministes luttent depuis leurs débuts; dans ce cas, les lois et politiques élaborées contre ces violences, aussi insuffisantes soient-elles, s'appliquent également à la violence des «quartiers» (qui n'a plus alors à être désignée ainsi); soit la violence masculine des «quartiers» est spécifique et différente, ou ses victimes sont spécifiques et différentes des autres femmes, et alors il faut des mesures spécifiques et différentes. Mais il est impossible de préconiser des mesures spécifiques sans impliquer que les auteurs ou les victimes de violences sont différent·e·s des auteurs et des victimes «ordinaires».

On a vu que pour ces féministes «partagées», tout se passe comme si établir que la loi est raciste n'était pas une raison suffisante pour la refuser. C'est donc qu'elles acceptent l'idée que des lois pourraient être bonnes pour les femmes tout en étant racistes («raciste peut-être, MAIS ne pas oublier les femmes»). Mais pourraient-elles accepter l'idée que des lois visant une population précise – donc racistes – pourraient néanmoins être antisexistes, si elles ne partageaient pas avec les féministes pro-loi une prémisses fondamentale selon laquelle le sexisme serait pire dans les «quartiers», et justiciable d'un traitement spécial?

Ce qu'on sent se dessiner en filigrane, c'est une vision dans laquelle la lutte contre le racisme peut entrer en contradiction avec la lutte contre le sexisme, et réciproquement la lutte contre le sexisme peut être contradictoire avec la lutte contre le racisme. Et si la question turlupine tant de féministes, c'est qu'elles ont l'impression de devoir faire un choix déchirant: la lutte antiraciste semble venir *en soustraction* de la lutte antisexiste.

Avant de parler de l'articulation des luttes, il faut alors en revenir à la question mère, celle de l'articulation entre les oppressions. Les mécanismes du système patriarcal – ou de genre – et du système raciste sont similaires: assignation à une place sociale sur la base de critères qui essentialisent un groupe. Le dilemme entre lutte antisexiste et lutte antiraciste n'est pensable *que* si l'on suppose que les deux populations cibles du sexisme et du racisme sont différentes. Or chaque système retenant des critères différents, racisme et sexisme construisent deux ensembles de populations qui sont distincts; ils ne sont pas pour autant exclusifs l'un de l'autre. Le racisme construit certes deux groupes de «race», mais chacun comporte deux «genres»; et le système de genre construit bien deux groupes de «genre», mais chacun comporte deux «races»¹⁷. Il s'ensuit que les ensembles construits par le racisme et le sexisme, sans être superposables, ont des aires de recouvrement: dans chaque groupe racial il y a des «femmes» et des «hommes», des dominées et des dominants, et dans chaque groupe de genre il y a des «Blanc·he·s» et des «Noir·e·s», des dominant·e·s et des dominé·e·s.

17. Comme je ne me réfère à aucune réalité, ni biologique, ni psychologique, ni culturelle de la race, mais à une construction sociale, s'il est central qu'il existe au moins deux races (et deux

genres), il est indifférent qu'il en existe plus de deux; c'est possible, mais cela ne change rien sur le plan théorique.

Si l'on revient à la question de la compatibilité des luttes, on s'aperçoit que l'hypothèse selon laquelle lutte antiraciste et lutte antisexiste peuvent entrer en contradiction n'est envisageable *que si on considère que les personnes opprimées par le racisme sont toutes des hommes*; dit autrement, cette hypothèse ne se comprend que *si les femmes du groupe ne sont pas soumises au régime raciste*. À cette condition en effet, des mesures racistes mais antisexistes pourraient être bonnes pour elles. En revanche, si on considère qu'elles font partie du groupe racisé et subissent en même temps sexisme et racisme, il est clair qu'une mesure raciste, même antisexiste, est une mesure contre elles.

Les prémisses du dilemme : des hommes sans qualités et des femmes indignes

La question posée plus haut n'est pas épuisée pour autant : on n'a pas épuisé les prémisses qu'elle contient. En effet, en posant cette question, on n'implique pas seulement que les femmes du groupe racisé, les femmes des «quartiers et banlieues», ne sont opprimées que par le sexisme; on implique aussi qu'elles ne sont opprimées que par *un* sexisme : celui de «leurs» hommes (Guénif-Souilamas, 2004). Car si elles sont opprimées par le sexisme général, ordinaire, alors pourquoi passer une mesure raciste ? Le fait de mettre les deux en balance – antisexisme *contre* antiracisme – implique que l'on met en balance, à l'intérieur du même groupe, les intérêts des hommes et des femmes, et qu'on estime que ce n'est qu'en réprimant les hommes du groupe que le sort des femmes du groupe sera amélioré. Cela implique réciproquement que le sort des femmes du groupe ne sera amélioré qu'en visant *les hommes de leur groupe et non les hommes en général*. L'amélioration du sort des femmes du groupe passe donc par une mesure de racisme, puisqu'il est proposé de réprimer les hommes de manière sélective.

Ainsi, mettre en balance antisexisme et antiracisme, c'est adhérer, de façon implicite ou inconsciente mais adhérer tout de même, à la thèse selon laquelle, dans les «quartiers et banlieues», vivraient des gens à part de la société en général. Du coup, ce ne sont pas seulement les hommes du groupe qui sont distingués pour leur sexisme extraordinaire : dans cette vision, les femmes aussi sont tenues à l'écart, conceptuellement ségréguées de la société dans son ensemble ; elles n'ont rien en commun avec les autres, les femmes «hors quartiers et banlieues», puisqu'elles sont victimes d'une part d'un sexisme spécifique et d'autre part ne sont victimes *que* de ce sexisme-là.

Dès lors, la sollicitude qui s'adresse à ce groupe de femmes ne peut pas être une sollicitude ordinaire, de femme à femme ; c'est nécessairement une sollicitude de haut en bas : de moins opprimée – ou opprimée «ordinairement» – à plus opprimée ou opprimée «extraordinairement». Mais c'est aussi une sollicitude insultante, fondée sur la prémisse que les femmes des «quartiers et banlieues», d'abord sont des victimes et ne sont que cela ; ensuite vivent avec et aiment des pères, des frères, des maris et des fils qui ne sont pas

simplement sexistes comme tout un chacun, mais le sont au point de n'être quasiment QUE cela. Le sexisme les définit tout entiers, et il n'y a en eux pas de place pour autre chose, du moins pas pour autre chose de positif. L'indignité de ces hommes rejaillit sur les femmes qui les aiment : car quelle femme faut-il être pour aimer quelqu'un d'indigne ? Les femmes de ce groupe devraient donc, dans la vision commune et parfois féministe, quitter ces hommes dont les traits négatifs épuisent la description, car il n'y a rien à attendre d'eux ; et en tous les cas cesser d'éprouver des sentiments positifs à leur égard, sous peine d'être considérées elles-mêmes comme indignes¹⁸. C'est d'ailleurs ce que dit le groupe *Ni Putes Ni Soumises*, et ce pour quoi il est approuvé et admiré par un grand nombre de féministes, mais aussi d'intellectuels, de journalistes, de politiciens et de ministres qui les financent et les décorent.

Noircir les uns ou blanchir les autres ?

Si *Ni Putes Ni Soumises* dénonce un sexisme très réel – les harcèlements et les violences contre les femmes ne sont pas imaginaires (Hamel, 2003) – il semble en revanche totalement ignorer que le sexisme et les violences masculines ne sont pas l'apanage des « quartiers et banlieues ». Or, une demi-vérité est un mensonge. Quand, en 2003, Samira Bellil présenta son livre *Dans l'enfer des tournantes* à la télévision pour la première fois, ni la présentatrice, Mireille Dumas, ni les invité-e-s n'eurent un mot pour mentionner, ne fût-ce qu'une fois, que les viols collectifs ne constituent que 6% de tous les viols recensés (et encore ce chiffre comprend-il les violences intra-familiales), ni tout ce qu'on sait de ces viols collectifs, connus en France depuis des temps aussi reculés que le reste des matériaux historiques. Cette émission réussit à présenter les viols collectifs comme un phénomène d'une part nouveau, d'autre part localisé dans les « quartiers et banlieues » ; l'inférence qu'il était dû aux mœurs spécifiques des violeurs, Arabes et Noirs, était présentée sur un plateau aux téléspectateurs et aux téléspectatrices qui ne pouvaient la manquer.

Ce dévoilement d'une réalité dramatique aurait été le bienvenu s'il avait eu pour objectif de parler de la violence contre toutes les femmes en France. Mais le but recherché n'était pas celui-là. Si le livre de Samira Bellil fit un tabac, celui tiré de la première Enquête nationale sur les violences envers les femmes en France (Enveff) (Jaspard et al., 2003), fut totalement ignoré des médias, et pire, attaqué de façon vicieuse par des universitaires¹⁹. On peut donc penser que la publicité faite au livre de Bellil et aux « tournantes » (viols collectifs) était dirigée non pas tant vers la protection des femmes,

18. La violence, verbale ou physique, à l'égard des femmes portant le foulard ne s'explique pas autrement : puisqu'elles refusent de renier leur groupe, et *affichent* ce refus, elles perdent le droit au moindre respect, et en particulier au respect de leurs droits.

19. Voir le dossier « Retournements antiféministes ». *Nouvelles Questions Féministes*, 22 (3), 2003.

que vers la stigmatisation des garçons des « quartiers et banlieues » (Hamel, 2003). L'effet global du discours est de produire une image dans laquelle le sexisme est le seul fait de ceux qu'on appelle « immigrés de la deuxième génération » – alors qu'ils sont Français ; dans laquelle, combattu et vaincu dans la société globale (« normale »), le sexisme résiduel a trouvé refuge dans les ghettos. Il ne reste plus qu'à assiéger ceux-ci pour s'en débarrasser tout à fait²⁰.

L'absolution des hommes dits « Français de souche », décrétés par omission incapables de violer, avait commencé : la présentation sélective des violences accomplissait de pair l'accusation des autres ET leur exonération de tout ce dont ces autres étaient accusés. Dans cette affaire, il est difficile de déterminer lequel des deux buts est le plus consciemment visé, le noircissement des uns ou le blanchiment des autres.

Sortir les femmes racisées de l'ensemble des femmes...

La façon dont sont envisagés les problèmes et leur solution ne peuvent pas séduire un grand nombre de ces femmes des « quartiers et banlieues ». Car est ainsi occulté un fait central : *les femmes d'un groupe racisé sont victimes du racisme tout autant que les hommes*. Certes le racisme, se combinant avec l'oppression de genre, est modifié par cette dernière : il prend des formes genrées, de même que le genre prend des formes racisées. Mais la discrimination, pour s'exercer de façon différente selon le genre, n'en épargne aucun.

L'oppression « spécifique » des femmes « de couleur » (appartenant à des groupes racisés ou plus généralement subalternes) est un des thèmes majeurs des études féministes anglaises, mexicaines, indiennes, brésiliennes, nord-américaines et le sujet de centaines d'ouvrages depuis quinze ans. Même en France, pays sous-développé de ce point de vue, des travaux portant sur ce thème voient le jour²¹. Mais l'un des points majeurs des féminismes critiques du féminisme « blanc »²² est le refus de considérer que les situations diverses des femmes « du tiers monde » (terme dans lequel Chandra Mohanty [1991] englobe aussi les « minorités raciales » des pays occidentaux) seraient des *particularismes* au regard d'une situation « générale », voire « universelle » qui serait incarnée par la situation des femmes blanches²³.

20. C'est d'ailleurs ce qui est fait en France au moment où j'écris (semaine du 31 octobre au 6 novembre 2005).

21. Voir notamment les travaux de Elsa Dorlin, de Elsa Galerand et de Jules Falquet (2005).

22. Sabine Masson (2005) présente une étude très fouillée de ces différents féminismes dans sa thèse : « multiculturaliste », « de l'identité », « Black »

aux États-Unis, « des femmes de couleur » ou « Black » en Grande-Bretagne, « noir » au Brésil, de la « négritude » aux Caraïbes et en Amérique latine, enfin « postcolonial » notamment en Inde, en Grande-Bretagne et aux États-Unis.

23. J'emploie « blanche » ici dans un sens sociologique.

Les féministes appartenant à des groupes racisés ou subalternes insistent, dans le monde entier, sur trois points qui rendent parfois difficile l'entente avec les féministes des groupes raciaux dominants (« blancs » en Europe et en Amérique du Nord, « métisses » au Mexique, etc.) : elles refusent de séparer la lutte féministe de la lutte antiraciste, car le sexisme et le racisme constituent ensemble et de façon indissociable leur oppression de femmes « de couleur » (ou « du tiers monde » ou « racisées ») ; elles refusent de renier les solidarités objectives et subjectives qui les lient aux hommes de leur groupe, racisés eux aussi ; elles contestent l'idée que « leur culture » est nécessairement plus sexiste que celle du groupe dominant, et qu'elles sont nécessairement « plus opprimées » que les femmes appartenant à ce groupe.

Ceci ne signifie nullement qu'elles tolèrent plus le sexisme des hommes racisés que celui des autres, mais qu'elles ne peuvent ignorer ce qu'elles ont en commun avec ces hommes, pas plus d'ailleurs qu'elles ne peuvent ignorer ce qu'elles ont en commun avec les femmes des groupes racialement dominants. Elles refusent d'appliquer comme des « recettes » les stratégies d'émancipation pensées à partir d'autres situations. Elles veulent mener leur lutte à partir de leur situation de « double oppression »²⁴, de genre et de race, ce qui implique qu'elles luttent à la fois avec et contre les hommes de leur groupe, ainsi qu'avec et contre les femmes du groupe dominant.

... pour leur appliquer un traitement spécial...

Il ne fait aucun doute qu'avec l'émergence d'un mouvement féministe indigène, la même revendication sera bientôt exprimée en France²⁵. Mais avant même qu'elle ne soit explicitée par les intéressées, toutes les féministes auraient dû s'alarmer de la « solution » proposée aux femmes arabes et noires. Cette « solution », qui n'est pas nouvelle, est résumée ainsi par Loubna Méliane, porte-parole de *Ni Putes Ni Soumises* : il faut « aider les femmes des quartiers à quitter leur milieu et leur famille ». Rien de moins. Or, est-ce la « solution » que les féministes occidentales, que ce soit en France, en Suisse, en Belgique, ou ailleurs, ont prise pour elles-mêmes ? Et est-ce la « solution » qu'elles ont préconisée aux autres femmes avant de s'adresser aux femmes arabes et noires ? L'extraordinaire violence de cette « solution », présentée

24. On pourrait et on devrait dire triple, car la classe joue un rôle éminent dans l'affaire, mais elle est hélas la parente pauvre de la trilogie jusqu'à aujourd'hui. On peut aussi discuter le terme de « double oppression » qui implique une oppression *quantitativement* double, ce qui est contestable, et contesté. Je l'emploie ici par pure commodité langagière, pour renvoyer à la multiplicité des systèmes d'oppression.

25. Et elle l'est déjà : cf. le programme de l'atelier « femmes » des assises régionales des Indigènes de

la République de la région Provence-Côte d'Azur (5 novembre 2005) : « Comment résister aujourd'hui au modèle unique d'émancipation des femmes servant de prétexte aux politiques discriminatoires à l'égard des populations les plus défavorisées. Comment articuler la lutte des femmes contre le patriarcat et la résistance aux assignations ethniques, religieuses, sociales et culturelles de la société française. Comment construire un féminisme pluriel où chacune trouve son propre chemin dans le respect de ses convictions. »

comme la seule, apparaîtrait clairement aux féministes si elles se mettaient une minute à la place de ces femmes dont elles parlent tout en *refusant de parler avec elles* (voir Houria Boutelja, dans ce numéro).

On ne peut imaginer une telle « solution », un tel « conseil » que si on est incapable de s'identifier en pensée à l'autre. Ce qui est manifeste dans ce conseil, c'est le « deux poids – deux mesures » incompatible avec une démarche féministe : l'expression d'exigences supérieures à celles que l'on a pour soi-même ou pour les personnes considérées comme des « semblables ». Car cette exigence que les féministes blanches ainsi que *Ni Putes Ni Soumises* expriment vis-à-vis des femmes des « quartiers et banlieues », elles n'imagineraient pas l'exprimer vis-à-vis d'elles-mêmes, et donc vis-à-vis de « sœurs » féministes.

La plupart des gens dans nos sociétés, comme dans d'autres, éprouvent de l'attachement pour leurs parents. Quand le féminisme dénonce, comme il le fait, l'exploitation et les violences qui prennent place dans la famille, c'est parce qu'elles existent, mais aussi parce que, dans le lieu censé être celui des relations affectives, elles sont encore plus scandaleuses qu'ailleurs. Cependant aucune féministe n'a jamais soutenu que l'attachement n'est qu'un moyen de domination, même s'il est cela aussi, encore moins préconisé de renoncer totalement à tout attachement. Et *hic et nunc*, l'attachement des enfants aux parents et des parents aux enfants est bien réel, on le constate tous les jours. En dépit des désaccords et des ressentiments qu'ils et elles éprouvent, peu d'enfants, en dehors des cas de maltraitance, choisissent de rompre tout lien avec leurs parents. Les enfants préfèrent garder ces liens, même si les relations sont conflictuelles.

Les féministes ne font pas exception à la règle. Pourquoi alors nombre d'entre elles voient-elles dans la rupture avec la famille d'origine « la seule façon de s'en sortir » pour les femmes « issues de l'immigration » ? Pourquoi exigent-elles des femmes arabes et noires quelque chose qui serait douloureux pour elles au point que beaucoup préfèrent passer des compromis plutôt qu'en arriver là ? Pourquoi exigent-elles de ces autres femmes ce qu'elles n'envisagent pas pour elles-mêmes ? Sinon parce qu'elles perçoivent ces femmes à travers un filtre d'altérité tel que toute empathie, toute identification est impossible ?

... un traitement de type colonial

La capacité d'empathie a été et demeure pourtant la « technique » féministe qui a le plus fait ses preuves. Le féminisme part d'un principe fondateur, qu'au-delà des différences de situation, les femmes ont quelque chose en commun : l'oppression patriarcale. Mettre cette théorie en pratique suppose de chercher ces points communs, et donc de se mettre à la place de l'autre femme et de considérer cette « autre femme » comme sa semblable, son égale. Les femmes arabes et noires à qui cette suggestion de

quitter leur famille est faite sans arrêt, de façon explicite ou subliminale, sont en droit d'être doublement offusquées. D'une part, elle perçoivent très bien le manque d'empathie, l'incapacité d'identification, la position d'altérité absolue d'où provient cette suggestion ; et d'autre part elles éprouvent du ressentiment devant l'image qui leur est renvoyée par cette suggestion, même si cette image n'est pas explicitée : une image dans laquelle leur mère et leur père, leurs sœurs et leurs frères ont si peu de qualités qu'il est inimaginable qu'elles/ils soient aimé·e·s par elles. Ce sont non seulement leurs proches, mais leurs propres sentiments pour ces proches, et donc elles-mêmes, qui sont estimés sans valeur.

En outre, la « famille » et le « milieu » dont on veut « sauver » les jeunes filles sont certes contraignants, comme toutes les familles et tous les milieux, mais sont aussi le lieu de solidarités, tant familiales que sociales, qui n'existent pas « dehors ». En quoi d'ailleurs réside cette attirance pour le « dehors », sinon en la croyance au mythe d'un homme blanc non sexiste ?

Il faut souligner l'incohérence remarquable qui caractérise la façon de considérer ces femmes dans le discours que les médias ont construit comme étant le seul discours « féministe », qu'il soit tenu par des machistes confirmés ou par des femmes. Ce sont les lycéennes qu'on prétend sauver des familles qui les contraindraient, dit-on, à porter le foulard... en les renvoyant dans ces familles ; ce sont les « autres » de même origine qu'on prétend sauver des premières alors qu'elles ne demandent rien et sont au contraire encore plus opposées à la loi que les autres lycéen·n·es (Tévanian, 2005)²⁶. Le seul point commun à ces « raisons » diverses, souvent contradictoires entre elles et avec leurs objectifs affichés, réside dans le regard porté sur les Françaises d'origine immigrée, un regard qui les construit comme des êtres incapables de discerner le vrai du faux, le bon du mauvais : une population d'enfants qui ne peuvent que « se tromper »²⁷. Des enfants à la place desquelles on doit décider, pour leur bien ; plus : à qui on peut imposer cette décision par la contrainte s'il le faut. Que des politiciens aient cette attitude n'étonne pas. Mais comment des féministes qui dénoncent le paternalisme des hommes peuvent-elles ne pas voir que la même logique est à l'œuvre dans la prétention à « sauver » des femmes malgré elles et contre leur gré ? Ne pas voir que l'exercice de la violence contre les enfants, les femmes, les colonisé·e·s prend toujours pour excuse la « débilite » des victimes, une débilite auparavant construite par le regard paternaliste ?²⁸

26. Patrick Weil, partisan acharné de la loi, n'a pas pu produire devant la commission Stasi une seule de ces « jeunes musulmanes qui [...] ont sollicité une protection de la loi » (2005 : 68).

27. Suzy Rojzman, Maya Surduts et Josette Trat : « On ne peut taire les critiques à l'égard du voile au nom de la solidarité avec les jeunes des quartiers

populaires. Contre le racisme et pour les femmes. » *Libération*, 27 janvier 2004.

28. Anne Zélenky et Agnès Roukhline dans « Laïcardes puisque féministes » construisent cette débilite qui justifie la contrainte de la loi par le fait que ces femmes seraient « auto-opprimées ». *Le Monde*, 29 mai 2003.

Prendre en compte le racisme : condition nécessaire à la continuation de la lutte antipatriarcale

L'une des mesures de la discrimination vis-à-vis d'un groupe, outre le paternalisme, est l'application constante du « deux poids - deux mesures », du double standard. On exige plus des individus du groupe stigmatisé – qu'il s'agisse des groupes racisés, des homosexuels, des femmes – que de ceux du groupe dominant. Ils/elles doivent « mériter » ce que les autres ont de droit, de naissance. « L'injonction [...] à s'émanciper [...] » (Nacira Guénif-Souilamas, 2000 : 25) faite aux femmes racisées, qui est une invite polie mais ferme à quitter leur famille en est un exemple. Si on peut estimer ces exigences supérieures comme procédant du racisme, puisqu'elles s'adressent à certaines femmes et pas à d'autres, on peut aussi les voir comme sexistes, car elles ne sont pas adressées aux hommes, ni à ceux du groupe dominant, ni à ceux du groupe dominé.

En se joignant à ceux qui conseillent, explicitement ou implicitement, aux jeunes femmes des « quartiers et banlieues » de quitter ceux-ci, les féministes, qu'elles soient pro-loi ou hésitantes, font bon marché des attachements et des solidarités établis depuis l'enfance dont ces jeunes femmes – comme nous, blanches – ont besoin pour vivre. Ce faisant, les féministes qui se sont mobilisées pour la loi contribuent, on l'a vu, à la construction d'une image du « monde hors quartiers » comme d'un eldorado : d'un lieu d'où le patriarcat a disparu. Une telle construction est en contradiction avec les campagnes que les mêmes féministes mènent par ailleurs pour dénoncer le sexisme de la société « en général ». Elle va à l'encontre des buts du féminisme, qui sont non seulement de traquer le sexisme partout où il est, mais aussi de refuser l'idée patriarcale qu'il serait miraculeusement absent de certains lieux, de certaines relations, bref, qu'il est localisé, et qu'on peut y échapper.

En incitant les femmes des « quartiers et banlieues » à quitter ces espaces, c'est à trouver leur conjoint parmi les Français de souche qu'on les invite implicitement (Hamel, 2005). Or, à moins de considérer que la société « hors quartiers et banlieues » est devenue miraculeusement égalitaire, *cela revient à leur proposer de troquer un patriarcat pour un autre*. Sans s'en rendre compte, là aussi, de la même façon que les colons au Maghreb et avec leurs mêmes arguments sur la barbarie des indigènes (Clancy-Smith, dans ce numéro), on fait le jeu du patriarcat.

Au cœur de la conception française de l'intégration, cette « injonction de rupture » qui est fondamentalement une « injonction de déloyauté » (Bouamama), non seulement exige des individu-e-s un reniement abject, mais tend à les dépersonnaliser. Un tel projet serait considéré comme inhumain et même totalitaire s'il visait des « Français-e-s de souche ». Car il revient à souhaiter un résultat tel que « les « enfants de parents immigrés » [...] seraient alors, selon une représentation commode, sans passé, sans mémoire, sans histoire [...] et par là même vierges de tout, facilement

modelables [...] » (Sayad, 1994, cité par Bouamama à paraître : 64). Ce projet est parfaitement perçu comme un danger par les parents en général, mais il est redouté de façon particulière par les hommes du groupe qui vivent dans la crainte que les Blancs ne leur enlèvent *aussi* «leurs» femmes. Cette crainte encourage chez eux des réactions de propriétaires dépossédés, et un contrôle encore plus grand des femmes. Cette réaction ne peut pas être réduite à celle d'un orgueil viril blessé ; pour un père « un mariage dit «mixte» prendrait le sens d'une validation par sa fille de la stigmatisation qui le vise ainsi que tous les autres hommes dits «Arabes» en le présentant comme moins désirable que les hommes dits «Français» (Hamel, 2005 : 103). Mais si on considérait néanmoins ces craintes comme purement patriarcales, pourrions-nous en conclure qu'en tant que féministes, nous n'avons pas à les prendre en compte? Certes non.

Nous ne pouvons pas nous permettre, si nous voulons changer le monde réel, de l'ignorer, de faire comme s'il n'existait pas. Or le monde réel, c'est le patriarcat. Il n'existe pas de terrain neutre où nous pourrions pourfendre le patriarcat dans un combat singulier et fair-play en champ clos. Ça, c'est dans *Ivanhoe*. Dans la vraie vie, nous ne choisissons pas le terrain. Il n'est pas facile d'assumer cette contrainte, qui nous fait redouter de partir perdantes d'avance. Mais cette contrainte, c'est la condition de toute lutte, contre n'importe quel système oppressif. On ne la refuse qu'en s'évadant du réel, et en en payant le prix : en renonçant à avoir prise sur lui. Tout ce qui minimise le patriarcat ou la conscience de son existence va à l'encontre du féminisme comme action et comme théorie. Ainsi en vait-il de la thèse, explicite ou implicite, selon laquelle le patriarcat aurait disparu, ou presque, de la société globale, thèse qui est la *prémisse obligée* de l'incitation faite aux femmes des «quartiers» de quitter leur milieu.

Mais si la thèse selon laquelle le patriarcat a disparu de la société globale sert de marchepied à cette injonction raciste, réciproquement, le racisme *sert de marchepied à la thèse antiféministe de la disparition du patriarcat*. Car sans le secours du racisme, de l'opposition entre les «quartiers et banlieues» d'une part et la société «normale» d'autre part, cette thèse s'effondre. Le rôle central de cette opposition apparaît clairement dans la formulation de cette thèse par Élisabeth Badinter :

«Il [est] déraisonnable de mettre sur le même plan la violence contre les femmes observée dans les pays démocratiques et celle observée dans les États patriarcaux, non démocratiques. Dans ces derniers, la violence contre les femmes est une violence fondée sur des principes philosophiques, traditionnels et religieux qui n'ont rien à voir avec les nôtres. [...] En revanche, la violence à l'égard des femmes dans nos sociétés est tout à fait contraire à nos principes [...], elle révèle avant tout une pathologie [...], qui nécessite des soins.»²⁹

29. «La vérité sur les violences conjugales»,
L'Express, 20 juin 2005.

Dans ce même article, Badinter conteste pour la énième fois les résultats de l'enquête Enveff et minimise la violence masculine à l'encontre des femmes. Cette contestation, on le voit, n'est pas fondée sur une réalité empirique mais sur un axiome : la violence serait « contraire à nos principes », ce dont elle déduit de façon purement rhétorique qu'elle ne peut être qu'accidentelle « chez nous ». Et elle ne peut être accidentelle chez nous *que parce que le patriarcat est localisé ailleurs*. Cette assertion va bien sûr à l'encontre de trente ans de militantisme et de recherche féministes qui démontrent le caractère structurel de la violence contre les femmes dans nos pays. La circularité de son argument est typique, comme le dit Leti Volpp (2001 : 1198), du discours de la supériorité occidentale en matière de genre :

«L'idée que les «autres» femmes sont soumises à un patriarcat extrême est mise en avant dans le cadre d'une vision des femmes occidentales comme laïques, libérées et contrôlant totalement leur vie. Mais le postulat que les femmes occidentales jouissent d'une liberté totale n'est pas fondé sur la réalité empirique. C'est plutôt le produit d'une auto-représentation discursive dans laquelle le progrès des femmes occidentales forme un contraste frappant avec la souffrance des femmes du «tiers monde.»³⁰

Pour nier le caractère principal – au sens de principe de fonctionnement – du patriarcat et de ses violences, Badinter l'exotise, jusqu'à définir certains États comme... «patriarcaux». Mais elle ne le fait que pour pouvoir soutenir que les autres États ne le sont pas. Ainsi l'Orientalisme – c'est-à-dire l'exotisation de la violence – est la fondation indispensable à l'érection de son discours antiféministe. De même, dans les représentations courantes qui circulent à propos des femmes des «quartiers et banlieues» – si courantes qu'elles acquièrent la force de l'évidence et deviennent des «vérités» – on trouve une reprise, voire une continuation des stéréotypes sur les Arabes produits par la colonisation française (Clancy-Smith, dans ce numéro) et anglaise³¹ (Ahmed, 1992).

Repenser l'articulation entre oppression de genre et oppression de race

La conséquence de cette reprise est désastreuse. Les féministes continuent de lutter contre le patriarcat en France, et donc d'affirmer qu'il existe ; cependant, dans le même temps, elles adoptent les stéréotypes coloniaux et orientalistes qui forment le fond de commerce du camp contre lequel elles ont à lutter : le camp des négationnistes³², de celles et de ceux qui, comme Badinter, nient l'existence actuelle, sous nos latitudes, de l'oppression des femmes.

30. Ma traduction.

31. Comme les Français au Maghreb, les Anglais en Égypte invoquaient le voile et le «traitement des femmes par l'islam» pour justifier le colonialisme.

Cette contradiction démontre avec plus de force encore l'urgence pour toutes les féministes, en France comme dans les autres pays, de réfléchir de façon approfondie sur les liens entre sexisme et racisme. Le patriarcat n'est pas le seul système qui opprime les femmes des «quartiers et banlieues». Elles sont aussi opprimées par le racisme. Les oppressions ne s'ajoutent pas les unes aux autres de façon mécanique, successive dans le temps et dans l'espace. Il n'existe pas de panneau annonçant : «Ici vous quittez le système patriarcal pour entrer dans le système raciste.» Les deux (ou plus de deux) systèmes d'oppression coexistent dans le même temps et dans le même espace pour les individu-e-s. Ils se combinent. Et cette combinaison ne ressemble ni à une oppression patriarcale «pure», ni à une oppression raciste «pure». Mais ces oppressions «pures» existent-elles? Si une femme ne souffre *que* du sexisme, cela veut dire qu'elle n'appartient par ailleurs qu'à des catégories dominantes du point de vue des autres critères de hiérarchisation que sont la race, la nationalité, la classe, l'âge, la pratique sexuelle, etc. De même si une personne racisée ne souffre *que* du racisme, cela implique qu'elle n'appartient qu'à des catégories dominantes sur les autres dimensions, et en particulier au groupe de genre dominant. En d'autres termes, la victime prototypique du racisme serait un homme, ce qui paraît aussi absurde que de penser, selon la logique du raisonnement avancé plus haut, que la victime prototypique du sexisme serait une femme blanche.

Décentrer le patriarcat

Et souvent, quand on parle de la combinaison du racisme et du sexisme, on a en tête une sorte d'image de synthèse obtenue à partir du croisement de deux figures : celle d'un homme *racisé* et d'une *femme* blanche. Ainsi, dans la représentation inconsciente de «l'essence» de chaque oppression, sa victime emblématique est une personne privilégiée sur les autres dimensions : possédant le privilège de genre quand elle est victime du racisme, possédant le privilège de blancheur quand elle est victime du sexisme. Mais pourquoi ces situations de relatif privilège seraient-elles les mieux à même de représenter chaque oppression? Pourquoi ne pas plutôt abandonner l'idée que certaines situations sont plus représentatives, en somme plus *centrales* que d'autres? Ce n'est pas tant qu'il faille décentrer le regard que *rejeter l'idée même de centre* – dans la mesure où ce centre est identifié à UNE position de race et de classe – dans la définition de l'oppression patriarcale.

32. (De la p. 78.) Faut-il rappeler que ce camp négationniste est également très activement à l'œuvre en France dans le domaine des violences sexuelles incestueuses infligées par des hommes à leurs enfants (Delphy, 2004b)? Et que cette action négationniste pousse bon nombre de femmes «bien blanches» à fuir *littéralement* la France vers d'autres pays, espérant ainsi protéger leurs enfants? Voir à ce sujet, le rapport – passé quasiment inaperçu – de Juan-Miguel Petit, Rapporteur

spécial auprès de l'ONU sur la situation française : «Le Rapporteur spécial constate pourtant que de nombreuses personnes ayant une responsabilité dans la protection des droits de l'enfant, en particulier dans le système judiciaire, continuent de nier l'existence et l'ampleur de ce phénomène et sont incapables d'admettre que nombre d'allégations d'abus sexuels puissent être vraies, accusant les personnes formulant de pareilles allégations d'avoir des arrière-pensées politiques» (2003 : 20).

L'oppression des femmes racisées n'est pas, en tant qu'oppression par le racisme, plus « spécifique » que celle des hommes racisés ; et elle n'est pas, en tant qu'oppression par le patriarcat, plus « spécifique » que celle des femmes blanches. On ne peut la décréter « spécifique » qu'à condition d'admettre que l'oppression des femmes blanches est, elle aussi, spécifique ; et que « non racisé·e » ou « blanc·he » n'impliquent pas : « absent·e » du système raciste. La place de dominant·e est souvent confondue avec une non-place. Certes, c'est ce que disent implicitement les hommes pour qui les questions de genre ne concernent que les femmes, les Blanc·he·s pour qui les questions de racisme ne concernent que les Noir·e·s et les Arabes. Mais dans la réalité des systèmes de catégorisation hiérarchique binaire, tout le monde est concerné, car il y a place pour tout le monde : pour les dominant·e·s comme pour les dominé·e·s.

Il est urgent de revoir nos façons de penser l'articulation et l'imbrication du patriarcat et du racisme, ainsi que nos façons de faire militantes. Le mouvement féministe ne peut vivre que s'il devient réellement universel et prend en compte toutes les femmes, toutes leurs situations et toutes leurs révoltes. Il nous faut en particulier bousculer de fond en comble la prémisse de supériorité occidentale, car celle-ci conduit à deux postures différentes mais également dangereuses. La première consiste à exiger que les « autres femmes » suivent les stratégies développées à partir de notre position, en les empêchant de partir de *leur* situation propre ; et à les renvoyer « hors du féminisme » si elles ne se conforment pas à cette exigence, donc à nous couper des féminismes « de couleur » ou « du tiers monde ». L'autre va logiquement de cette « présomption de supériorité » (Nader, dans ce numéro) au postulat que « chez nous les femmes sont mieux loties ». Ce postulat, qui permet de localiser le sexisme dans certains groupes de la population, et de trouver du même coup des raisons « dicibles » de les stigmatiser, engendre lui-même deux conséquences qui mettent en péril l'honneur mais aussi l'avenir du féminisme.

D'une part, la participation d'un certain nombre de féministes à une campagne qui a contribué à l'exacerbation d'un racisme montré aujourd'hui sur les écrans du monde entier a entaché l'image du féminisme français. D'autre part, ce postulat amène à nier le caractère autochtone et contemporain du patriarcat en France et plus généralement en Occident, et finalement à en nier l'étendue, la gravité, et jusqu'à l'existence³³. Or, cette négation est l'arme principale, depuis le début de la deuxième vague du féminisme en Occident, de ceux et celles qui veulent délégitimer nos luttes. ■

33. « Ce combat [la défense des femmes] s'adresse aux jeunes femmes de la première génération de nouveaux arrivants, ou encore aux jeunes filles d'origine maghrébine. C'est pour elles qu'il faut le conduire. *Franchement, depuis longtemps, dans la*

société française de souche, que ce soit le judaïsme ou le catholicisme, on ne peut pas dire qu'il y ait une oppression des femmes. » (Badinter, 2003), www.col.fr/arche/549-550/aerr2.htm.

La loi de 1905 et la loi de 2004

La loi de séparation de l'Église et de l'État est votée en France en 1905. Son article premier dit: «La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.» L'article 2 dit: «La République ne reconnaît ni ne subventionne aucun culte. [...] Pourtant pourront être inscrites aux dits budgets [de l'État, des départements et des communes] les dépenses relatives à des exercices d'aumônerie ou destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles, prisons.» L'article 2 signifie une rupture par rapport au Concordat de 1801 (passé par le Consulat, Bonaparte étant pro-consul, entre la France et le Vatican) qui reconnaissait – privilégiait – certaines religions; la loi de 1905 traite toutes les religions à égalité sans en favoriser aucune.

La «loi de 1905» ne porte donc pas sur l'enseignement public laïque. Celui-ci a été organisé par une série de lois entre 1882 et 1886. Comment cette loi fonctionne-t-elle aujourd'hui? Tout d'abord, l'État (départements, communes) a la charge d'entretenir le parc immobilier des religions. Ensuite, les cérémonies religieuses se déroulant dans l'espace public, en particulier catholiques (processions, bénédictions, etc.), sont organisées avec le concours de l'État (ou des départements et communes). L'État paie les aumôniers militaires catholiques, protestants et juifs, mais il n'existe pas d'aumôniers musulmans dans les armées. Dans les écoles publiques, des salles sont mises à la disposition des aumôniers des trois religions susmentionnées, en dehors des heures de cours, pour l'instruction religieuse.

Ces dispositions ne s'appliquent pas à: la Guyane française (Département d'Outremer), à la Moselle, au Bas-Rhin et au Haut-Rhin (ensemble désigné sous le nom d'Alsace-Moselle). En Alsace-Moselle, allemande au moment du passage de la loi, le Concordat n'a pas été aboli après la réintégration dans la République française en 1918. Un statut spécial, coutumier, s'applique aux écoles publiques en Alsace-Moselle: les cours d'instruction religieuse, dans un des quatre cultes reconnus, y sont obligatoires. Les élèves peuvent en être dispensé·e·s si les parents en font la demande écrite.

La mise en cause du foulard a eu lieu en 1989: le ministre de l'Éducation d'alors a laissé les chefs d'établissement libres de décider. En 1994, nouvelle «affaire du foulard»: le ministre de l'Éducation de l'époque passe une circulaire dont le contenu est assez semblable à celui de la loi de mars 2004, tout en laissant les chefs d'établissement

libres de l'appliquer ou non. Quand ils l'appliquent, les élèves renvoyées pour cause de port de foulard peuvent faire appel de cette décision au Conseil d'État, et certaines le font.

Le Conseil d'État juge que le renvoi n'est pas légal si l'élève n'a pas fait œuvre de prosélytisme. Mais sa jurisprudence évolue dans un sens restrictif et certaines personnes proches des rouages centraux de l'État (comme l'ancien conseiller d'État Rémy Schwartz) mettent en route la campagne pour l'interdiction totale du foulard, dans le courant de l'année 2003.

La loi de 2004 interdit les « signes manifestant ostensiblement l'appartenance à une religion ». Sa circulaire d'application, beaucoup plus précise, empêche toute interprétation large ; elle permet aux chefs d'établissement d'établir si un couvre-chef est ou non un signe religieux selon la religion présumée de l'élève : par exemple, une élève présumée musulmane n'aura pas le droit de porter un béret, jugé dans son cas être un foulard de substitution, donc religieux, tandis qu'une élève présumée catholique ou athée pourra porter le même béret. De nombreux établissements ont en outre passé des règlements intérieurs bannissant le port de tout couvre-chef quelles que soient les circonstances. Là où ces règlements ont été contestés devant les tribunaux, notamment à Strasbourg, les magistrats ont établi que cette interdiction ne pouvait être générale, mais devait être fondée comme tous les règlements intérieurs sur une raison relative à la mission de l'établissement (danger, froid, etc.). Beaucoup d'établissements primaires essaient aussi d'empêcher les mères portant le foulard de participer aux sorties scolaires de leurs enfants, en dépit du fait que le ministère de l'Éducation leur ait souvent rappelé que la loi ne s'applique qu'aux élèves. Dans les départements de la banlieue parisienne, des collectifs locaux de parents aidés par l'association Une école pour toutes/tous ont dû intervenir durant toute l'année 2004-2005 pour que les mères puissent faire ces accompagnements.

La loi du 20 mars 2004 a restreint la liberté de conscience et la liberté d'expression garantie par la loi de 1905. Elle restreint tant les libertés individuelles qu'elle est à la limite de ce que peuvent tolérer les institutions gardiennes des traités et conventions internationales. Elle a été blâmée par la commission des droits humains de l'ONU et par le Comité de la Convention internationale sur les droits des enfants. Elle est en train d'être évaluée par la rapporteuse spéciale de l'ONU sur les libertés religieuses.

Références

- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale: Yale University Press.
- Badinter, Élisabeth (1987). «Une prospective pour l'an 2000». In Yolande Cohen (Dir.), *Femmes et contre-pouvoirs*. Paris: Borel.
- Badinter, Élisabeth (2003). «La victimisation est aujourd'hui un outil politique et idéologique». *L'Arche*, 549-550.
- Becker, Howard S. (1985 [éd. originale 1963]). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié.
- Bellil, Samira (2002). *Dans l'enfer des tournantes*. Paris: Denoël.
- Bouamama, Saïd (2004). *L'affaire du foulard islamique: la production d'un racisme respectable*. Paris: Geai Bleu Éditions.
- Bouamama, Saïd (à paraître). «L'ethnisation des jeunes issus de l'immigration: persistance d'un imaginaire colonial». *Zaama*, Actes du colloque «Modes d'émigration et mondes de l'immigration, hommage à Abdelmalek Sayad».
- Brion, Fabienne (2005). «L'inscription du débat français en Belgique: pudeurs laïques et monnaie de singe». In Françoise Lorcerie (Dir.), *La politisation du voile* (pp. 121-147). Paris: L'Harmattan.
- Delphy, Christine (2004a). «Une affaire française». In Charlotte Nordmann (Dir.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 64-72). Paris: Amsterdam.
- Delphy, Christine (2004b). «Retrouver l'élan du féminisme». *Le Monde diplomatique*, Mai. En ligne: http://www.sisyph.org/imprimer.php3?id_article=1130
- Delphy, Christine (2005). «Race, caste et genre en France». In Jacques Bidet (Dir.), *Guerre impériale, guerre sociale* (pp. 163-175). Paris: PUF.
- Deltombe, Thomas (2005). *L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris: La Découverte.
- Falquet, Jules (2005). «Trois questions aux mouvements sociaux <progressistes>. Apports de la théorie féministe à l'analyse des mouvements sociaux». *Nouvelles Questions Féministes*, 24 (3), 18-35.
- Gaspard, Françoise et Farad Khosrokhavar (1995). *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- Geisser, Vincent (2003). *La nouvelle islamophobie*. Paris: La Découverte.
- Goffman, Erving (1974). *Stigmates*. Paris: Minuit.
- Gresh, Alain (2004). *L'Islam, la République et le monde*. Paris: Fayard.
- Guénif-Souilamas, Nacira (2004). «De nouveaux ennemis intimes: le garçon arabe et la fille beurette». In Nacira Guénif-Souilamas et Éric Macé, *Les féministes et le garçon arabe*. Paris: L'Aube.
- Guénif-Souilamas, Nacira (2000). *Des «beurettes» aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Paris: Grasset-Le Monde.
- Hamel, Christelle (2003). «Faire tourner les meufs»: les viols collectifs dans les discours des agresseurs et des médias». *Gradhiva*, 33, 85-92.
- Hamel, Christelle (2005). «De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire». *Migrations et Sociétés*, 17, 91-104.
- Jaspard Maryse et al. (2003). *Les violences envers les femmes en France. Une enquête nationale*. Paris: La Documentation française.
- Lorcerie, Françoise (2005). «À l'assaut de l'agenda public: la politisation du voile islamique en 2003-2004». In Françoise Lorcerie (Dir.), *La politisation du voile* (pp. 14-37). Paris: L'Harmattan.
- Masson, Sabine (2005). *Les femmes indiennes au Chiapas: un mouvement féministe post-colonial? Tzome Ixuk: étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales*. Paris et Lausanne: Thèse de doctorat en sociologie.
- Mohanty, Chandra Tapalde (1991). «Introduction: Cartographies of struggle: *Third World Women and the Politics of Feminism*». In Chandra T. Mohanty, Ann Russo et Lourdes Torres (Eds), *Third World Women and The Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Tapalde (2004). «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses». In Chandra T. Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham et Londres: Duke University Press.
- Petit, Juan-Miguel (2003). *Rapport présenté par Juan Miguel Petit, Rapporteur spécial sur la vente d'enfants, la prostitution des enfants et la pornographie impliquant des enfants*. Additif. Mission en France, 25-29 novembre 2002. En ligne: [http://193.194.138.190/Huridocda/Huridoca.nsf/\(symbol\)/E.CN.4.2004.9.Add.1.fr?Opendocument](http://193.194.138.190/Huridocda/Huridoca.nsf/(symbol)/E.CN.4.2004.9.Add.1.fr?Opendocument)
- Roy, Olivier (2005). *La laïcité face à l'islam*. Paris: Stock.
- Sayad, Abdelmalek (1994). «Le mode de génération des générations immigrées». *Migrants-Formation*, 98, Septembre.
- Tévanian, Pierre (2005). *Le voile médiatique. Un faux débat: «L'affaire du foulard islamique»*. Paris: Raisons d'agir.
- Volpp, Leti (2001). «Feminism versus Multiculturalism». *Columbia Law Review*, 101.
- Weil, Patrick (2005). *La République et sa diversité*. Paris: La République des idées, Seuil.

Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard

Patricia Roux, Lavinia Gianettoni et Céline Perrin

En 2004, une loi est introduite en France pour interdire aux élèves le port de tout signe religieux ostentatoire dans le cadre de l'école publique. Visant avant tout le foulard islamique, le projet, puis l'application de la loi ont suscité un vif débat sur le rapport de la société française à «sa minorité musulmane» (Benbassa, 2004), essentiellement des migrant-e-s du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne et leurs enfants né-e-s sur le sol français – étant donc de nationalité française.

Cette loi divise très fortement les féministes : où est la ligne de partage, quels sont les fondements de la confrontation, quels effets ont-ils en terme de lutte contre les discriminations sexistes et racistes, telles sont les questions que pose notre article. Avec en arrière-plan un objectif essentiel : comprendre cette division entre féministes afin de la dépasser et continuer à lutter pour la libération de *toutes* les femmes.

Au départ, la plupart des féministes ont en commun de considérer le foulard comme un signe ou un symbole de l'oppression des femmes et, dès lors, de le dénoncer. À l'arrivée, elles sont déchirées : une partie d'entre elles est pour la loi, une autre, numériquement plus faible semble-t-il, est contre, une autre encore – la majorité – reste indécise. Que s'est-il passé entre deux ? La prise en compte, dans ce débat féministe, d'une réflexion sur l'ethnocentrisme et le racisme. Pour le dire en quelques mots, les féministes opposées à la loi estiment que la population musulmane en France est déjà stigmatisée et discriminée : par des moyens indirects (par exemple non-engagement d'une personne dont le nom a une consonance arabe), les droits attachés à la nationalité française lui sont refusés, et elle est renvoyée (jusque dans les banlieues) à «sa différence culturelle». Comme la loi renforce cette stigmatisation, les opposantes en concluent qu'elle est raciste. Par ailleurs, elles constatent également que la loi sanctionne les filles, et non leurs pères ou leurs frères qui, dans l'argumentation mise en avant pour justifier la loi, les obligeraient à porter le foulard. Le non-respect de la loi se soldant

par une exclusion des filles de l'école publique, les opposantes jugent que cette loi est non seulement raciste mais aussi sexiste.

Les féministes partisans de la loi ouvrent pour leur part un débat sur la priorité des luttes à mener et estiment que la lutte féministe ne doit pas être subordonnée à la lutte antiraciste, ce qu'implique, de leur point de vue, la position des anti-loi. L'interdiction du foulard leur paraît être un pas à faire pour affirmer le droit des femmes à ne pas être opprimées, infériorisées et exploitées, droit inaliénable dans un projet féministe. En outre, les pro-loi s'en réfèrent au principe de laïcité pour fonder leur position, arguant que toutes les religions et particulièrement l'Islam sont patriarcales, et que la laïcité de l'école publique est un moyen de se prémunir des effets d'oppression des femmes que ces religions légitiment.

Il y a donc des enjeux collectifs dans cette confrontation, mais aussi des enjeux individuels lourds à porter pour les féministes qui ont pris position publiquement sur la loi : les unes (pour la loi) se sentent accusées d'être racistes, les autres (contre la loi) de ne pas être assez féministes, voire pas ou plus féministes du tout. Toutes les autres, donc toutes celles qui n'ont pas pris parti ou fait connaître leur position hors de leurs cercles intimes (amicaux ou militants), s'interrogent elles aussi : comment trancher ? Faut-il prendre le risque de le faire, ou prendre le risque de se taire ? Dans le premier cas, qui voudrait être soupçonnée de trahir soit la cause féministe soit la cause antiraciste ? Dans le second, peut-on passer à côté d'une lutte qui s'attaque simultanément aux discriminations sexistes et racistes que les féministes, à commencer par celles du Sud (voir par exemple Bell Hooks, 1981), dénoncent depuis longtemps ?

Le racisme est partout

Pour tenter de comprendre ces divisions entre féministes, nous avons conduit une étude exploratoire visant à saisir ce que le « non » et le « oui » à la loi sur le voile doivent à un point de vue critique sur la discrimination des femmes et/ou à des schèmes de pensée racistes. La recherche, menée par questionnaire, a été réalisée en Suisse romande. Même si le débat est beaucoup moins virulent dans ce pays, il y est fort bien relayé par l'ensemble des médias. L'idée d'une « islamisation de l'Occident » et d'un « péril intégriste » s'est engouffrée dans le discours dominant, franchissant les crêtes des montagnes helvétiques comme elle a envahi la « douce France » et l'ensemble des pays occidentaux. Ainsi, en 2004, afin d'influencer l'issue d'une votation populaire fédérale sur les naturalisations, l'UDC (Union démocratique du centre), parti d'extrême droite représenté parmi les sept « sages » du gouvernement suisse, a pu se permettre d'orchestrer une campagne islamophobe invraisemblable. Dans un texte diffusé dans toutes les boîtes aux lettres du pays (ce qu'on appelle ici un tout-ménage) et certains quotidiens¹, l'UDC reprend les chiffres fournis par l'Office fédéral des statistiques,

1. Les quotidiens qui ont accepté de publier les annonces racistes de l'UDC sont moins nombreux en Suisse romande qu'en Suisse alémanique, où le

parti est mieux implanté. Il s'agit en l'occurrence du *Temps* et de *L'Express*.

indiquant que les Musulman-e-s représentaient 2,2% (152 200) de la population résidant en Suisse en 1990 et 4,5% (310 000) en 2000 ; en conclut alors que la proportion de Musulman-e-s double tous les dix ans ; et établit sur cette base des « projections statistiques », par une simple multiplication par 2 : en 2040, les Musulman-e-s représenteraient 72% de la population, d'où on en déduit qu'en 2045 (mais cette projection n'est pas précisée dans le tout-ménage), elles et ils seraient plus de 100%! L'absurdité du calcul a beau être évidente, cette stratégie contribue à construire ou renforcer les peurs enfouies dans les sentiments nationalistes. S'il est impossible d'évaluer l'impact de cette campagne sur le résultat de la votation, à savoir que la naturalisation accordée à la « troisième génération » et facilitée pour la « deuxième » ont été respectivement refusées par 51,6% et 56,8% des votant-e-s², il est en tout cas sensé de penser que ce discours islamophobe a pu voir le jour parce que les politiques de l'État en matière d'immigration et d'asile sont de plus en plus restrictives et racistes. Le comité « contre les naturalisations en masse » qui a mené cette campagne a fait l'objet d'une plainte que le procureur du canton de Zurich a d'ailleurs classée sans problème comme non recevable.

Ainsi, les tensions qui marquent l'affaire du foulard en France ont largement traversé les frontières nationales. Y compris dans le champ féministe : le conflit français semble servir de toile de fond aux féministes d'autres pays pour analyser leurs propres pratiques envers les populations musulmanes migrantes ou issues de l'immigration. En ce sens, nous estimons que les résultats de notre recherche ne sont pas particulièrement révélateurs de formes spécifiques que pourrait prendre la discrimination en Suisse, mais qu'ils contribuent à éclairer la question qui préoccupe bien des féministes occidentales ou occidentalises : pouvons-nous, même si nous sommes engagées dans des luttes antiracistes, nous défaire complètement des règles sociales et des valeurs dominantes, racistes justement, qui structurent le fonctionnement des sociétés dans lesquelles nous vivons ? Si l'on admet que le Nord domine le Sud, que les modalités de l'« intégration » (cet euphémisme utilisé tant pour dissimuler une volonté politique d'assimilation que pour affirmer l'incommensurabilité de l'Autre, étranger) ne sont jamais définies par les personnes migrantes mais imposées par le pouvoir national en place, il nous faut aussi penser la position que nous occupons dans ce rapport de pouvoir : en tant qu'Occidentales et Blanches (en tout cas pour beaucoup d'entre nous, dans les collectifs féministes où nous militons), nous occupons une position de supériorité, et nous tirons un certain nombre d'avantages, comme tous les dominants, de cette position occidentale. Or, on ne renonce pas facilement à « ses » privilèges, pas plus qu'on ne peut être totalement imperméable à l'« idéologie raciste » (Guillaumin, [1972a] 2002) qui légitime le maintien de nos privilèges. Les

2. Cette votation fédérale a eu lieu en septembre 2004. Notons que les votant-e-s sont suisses, car les étrangers, qui représentent plus de 20% de la population résidant en Suisse, n'ont pas

le droit de vote au niveau fédéral. Même au niveau cantonal, seuls deux cantons accordent le droit de vote aux étrangers, et cinq cantons l'ont étendu aux votations communales.

schèmes de pensée en Occident sont structurés par l'ethnocentrisme et le racisme, et nous sommes socialisées à comprendre le monde avec ces schèmes-là, dont on ne peut se débarrasser simplement en voulant ne pas être raciste. Autrement dit, l'affaire du foulard en France nous a amenées à considérer que l'on pouvait être à la fois féministe *et* raciste, et qu'il est même probable que nous adoptons toutes, dans tel ou tel contexte, d'une manière ou d'une autre, et comme tout le monde, des attitudes racistes³. C'est bien cette réflexion qui a présidé à l'étude présentée dans cet article, et aux catégories d'analyse sur lesquelles elle s'appuie.

Pour analyser le racisme et ses effets sur la façon dont on donne sens au foulard et aux différences perçues entre Musulman·e·s et Français·e·s non musulman·e·s, nous nous sommes inspirées des travaux de psychologie sociale qui proposent différentes mesures du racisme. En particulier, à partir d'études menées en Europe occidentale, Thomas F. Pettigrew et R. W. Meertens (1993) ont élaboré une échelle d'attitude qui mesure le racisme dans les deux formes qu'il peut prendre : le racisme « manifeste » ou « flagrant » se traduit par une attitude de rejet explicite de la personne immigrée, par le fait que sa présence est vécue comme une menace pour les nationaux et par un refus d'entretenir des relations de proximité avec elle, tandis que le racisme « indirect » ou « voilé » est référé à une attitude qui cherche à défendre les valeurs nationales, qui exagère les différences culturelles et hésite à attribuer des qualificatifs positifs aux individu·e·s et groupes étrangers⁴. Cette seconde forme du racisme nous intéresse prioritairement parce qu'elle rend compte de l'ambivalence de nos attitudes à l'égard d'autrui : ne pas se montrer raciste mais égalitaire et respectueux de l'autre peut fort bien coexister avec des préjugés subtils mais néanmoins prégnants (Roux et Pérez, 1996). L'ambivalence de ce « néo-racisme » se reflète par exemple dans l'idée d'une « irréductibilité des différences culturelles » ou d'une « incompatibilité des genres de vie et des traditions » (Balibar, 1990 : 33). Il s'agit d'un racisme « altéro-référentiel », au sens où l'entendait Colette Guillaumin dans les années 70 déjà (1972b) : dans des rapports de pouvoir, tels que ceux qui se jouent dans le système raciste, les dominants désignent des groupes, et les construisent comme Autre, différent, sans jamais se présenter eux-mêmes comme groupe et référence. Assignés à un statut d'altérité et de différence, les groupes racisés deviennent des « groupes naturels » (Guillaumin, 1972a) qui semblent préexister aux rapports sociaux qui les produisent. Il résulte de ce présupposé naturaliste que la discrimination de l'Autre n'est pas perçue comme le

3. La non-prise en considération de notre ancrage occidental, ethnocentrique et raciste, est d'ailleurs une critique que les féministes du Sud nous adressent depuis des dizaines d'années. On en trouvera une illustration dans les propos des féministes d'Amérique latine et des Caraïbes qu'Ochy Curiel, Jules Falquet et Sabine Masson ont publiées dans le N° 24/2 (2005) de *Nouvelles Questions*

féministes. La thèse de Masson (2005) propose également une revue de la littérature extrêmement intéressante à ce propos.

4. Selon les recherches, le racisme « indirect » est aussi qualifié de « moderne » (McConahay, 1983), « aversif » (Dovidio et Gaertner, 1986), « symbolique » (Sears, 1988), « subtil » (Devine, 1989), ou « respectable » (Bouamama, 2004).

résultat de la division qui a été opérée mais comme un effet de ce que l'Autre fait et «est», ce qui conforte les dominants dans leur présomption de supériorité.

Ce cadre d'analyse du racisme a fondé le choix des questions que nous avons explorées dans notre questionnaire. Mais vu notre point de départ, qui était de comprendre les fondements des divergences entre féministes, nous avons limité les questions aux arguments principaux sur lesquels les positions se sont affrontées. Nous allons donc les examiner de plus près avant de présenter notre étude.

Ce qui se dit au nom du féminisme sur le foulard

En France, les féministes favorables à la loi prohibant le foulard justifient leur position tantôt au nom du principe de laïcité (le port du foulard constitue une atteinte à la laïcité), tantôt au nom du principe d'égalité des sexes (le foulard est un symbole de l'oppression des femmes). Ces arguments ressortent par exemple d'une pétition adressée au président de la République française, Jacques Chirac, et publiée par le magazine *Elle* le 8 décembre 2003, dans laquelle elles demandent «une loi appuyée par des décrets d'application, qui non seulement réaffirme le principe de laïcité en interdisant les signes visibles religieux à l'école et dans les services publics, mais donne aussi clairement aux responsables de ces services publics le moyen juridique de faire respecter le principe d'égalité des sexes»⁵. Un autre passage de leur texte montre bien que c'est en tant que femmes et féministes qu'elles prennent position pour la loi : «Le voile islamique nous renvoie toutes, musulmanes et non-musulmanes, à une discrimination envers la femme qui est intolérable. Toute complaisance à cet égard serait perçue par chaque femme de ce pays comme une atteinte personnelle à sa dignité et sa liberté.» Dans le même ordre d'idée, on peut lire aussi chez Anne Zelensky et Anne Vigerie⁶ (2003), dans leur appel «Laïcades, puisque féministes» paru dans *Le Monde* au mois de mai, que «le port du voile n'est pas qu'un signe d'appartenance à une religion. Il symbolise la place de la femme dans l'islam telle que le lit l'islamiste. Cette place est dans l'ombre, la relégation, la soumission à l'homme.» Affirmant que «la France est une nation qui respecte deux principes : la laïcité et l'égalité des sexes», elles vont jusqu'à proposer d'interdire, s'il le faut, le foulard dans la rue⁷.

Ces deux textes, comme beaucoup d'autres, s'attachent à défendre la laïcité et l'égalité des sexes. Mais ils n'adressent aucune critique aux religions autres que l'Islam, alors même qu'elles sont toutes traversées par des logiques patriarcales ; et ils ne disent rien non plus des autres inégalités de genre qui structurent

5. La pétition dans son entier peut être lue sur http://www.acversailles.fr/PEDAGOGI/ses/themes/laicite/elle_petition.html.

6. «Anne Vigerie» fait partie des multiples pseudonymes qu'Agnès Roukhline utilise dans ses apparitions publiques.

7. Voir le texte de l'appel complet sur http://sisyphe.org/article.php3?id_article=662.

l'ensemble de l'organisation sociale (travail domestique, marché du travail, publicité...), qui pourtant marquent notre expérience quotidienne de l'oppression. L'argumentaire de ces appels est entièrement dédié au foulard et à l'islam. Il en ressort l'impression étrange que le sexisme est le propre des Musulmans et que les Français ne sont pas ou plus sexistes ; que seules les femmes musulmanes sont opprimées, et que les Françaises sont totalement libérées. Certes, en publiant une pétition signée par des célébrités du monde politique, artistique et universitaire⁸, femmes qui plus est, *Elle* voulait probablement redorer son blason «féministe» en montrant que le magazine se préoccupe des femmes, ce qui lui permet de fidéliser son public féminin. *Le Monde* lui aussi, en publiant l'appel des «laïcistes» et bien d'autres articles aux contenus similaires, ne s'est pas privé d'instrumentaliser des féministes et des arguments égalitaires pour rendre légitime la loi sur le foulard, sur le même mode que l'a fait l'ensemble des médias français (voir Tévanian, 2005). Mais du côté des signataires de la pétition et de l'appel, comment comprendre qu'elles ne dénoncent que le sexisme des Musulman-e-s sans même évoquer que toute la société française est patriarcale, ce dont elles font les frais elles aussi en tant que femmes ?

La réponse est peut-être contenue dans leur confiance en l'universalisme républicain. Partisanes de la loi, Caroline Fourest et Fiammetta Vener explicitent résolument un tel lien. Consacrant un dossier de la revue *ProChoix* à la question du «voile» en 2003, elles s'en prennent à toute personne, même féministe, qui met en question l'universalité – et la supériorité – du «modèle français». Elles dénoncent ainsi ce qu'elles considèrent comme une alliance dangereuse entre «l'intégrisme musulman» et des «alliés inattendus grâce aux mécanismes de la lutte antiraciste» (20). Faisant valoir leur attachement au principe de laïcité, elles aussi centrent largement leurs propos sur l'islam pour justifier la nécessité d'adhérer à une loi qui garantit ce principe : «Le voile n'est pas un débat en soi. C'est un test qui doit nous servir à réaffirmer une vision particulièrement ambitieuse de la laïcité...» (19). L'école doit permettre la confrontation de différentes «valeurs familiales» dans un contexte laïque, car «l'école représente le lieu de cohésion sociale par excellence» (23). Il faut donc préserver le modèle d'école français, modèle qu'elles estiment «unique au monde et plus que jamais isolé», et elles nous invitent à bien réfléchir avant de «faire sauter l'un des seuls verrous permettant à la France de résister à la montée des fanatismes» (31). Elles fondent également leur «oui» à la loi sur des arguments antisexistes : «accepter le voile n'est pas respecter l'islam mais soutenir une lecture particulièrement sexiste et intégriste du Coran» (20), et elles jugent nécessaire, en interdisant le port du foulard à l'école, de protéger les femmes tant des hommes que d'elles-mêmes : «chez les musulmanes, le fait de porter le voile trahit une lecture particulièrement patriarcale de l'islam» (21).

8. Parmi lesquelles on trouvera par exemple Isabelle Adjani, Élisabeth Badinter, Antoinette Fouque, Françoise Héritier, Julia Kristeva, Line

Renaud, Yvette Roudy. La liste complète des signataires figure sur le site indiqué.

Pour les féministes favorables à la loi, c'est donc avant tout au sexisme de l'islam, et, par extension, des Musulmans de France ou français, que la loi doit s'attaquer, en vue de favoriser l'émancipation des femmes musulmanes et de préserver le modèle français de toute intrusion qui menacerait ses fondements égalitaristes.

De l'autre côté, c'est-à-dire contre la loi, l'opposition à cette argumentation des pro-loi est totale, à deux niveaux : la loi discrimine les femmes et l'ensemble des Musulman·e·s français·e·s. Dans une pétition, «Oui à la laïcité, non aux lois d'exception»⁹, publiée dans *Libération* le 20 mai 2003, les signataires soutiennent que «l'exclusion est la pire des solutions», et s'indignent qu'une loi censée protéger les femmes de l'oppression qu'elles subissent et qui serait symbolisée par le foulard punisse justement en premier lieu les victimes de cette oppression : «que le foulard soit l'objet d'un choix ou qu'il soit imposé, on ne peut pas considérer la jeune fille voilée comme coupable, et ce n'est en aucun cas à elle de «payer».

Dans *Le Monde* du 16 décembre 2003, la pétition «Un voile sur les discriminations»¹⁰ que lance le Collectif *Féministes pour l'égalité* met au centre de son argumentation la discrimination raciale que subissent les Musulman·e·s, femmes et hommes, dans le système français – «le système de la préférence nationale (favorisant les Français «de souche»)». L'affaire du foulard est contextualisée par rapport au passé colonial de la France, et est dénoncée comme étant utilisée pour construire une «caste inférieure». Face à la «crispation identitaire française» que révèle le traitement de l'affaire, les signataires s'opposent «très fermement à toute loi stigmatisant l'islam, et les femmes musulmanes en particulier». En un mot, elles et ils la jugent «inique et raciste».

Les opposantes à la loi mettent aussi en avant que le foulard a de multiples significations, qu'il n'est pas toujours, pour les femmes qui le portent, un symbole de leur soumission, et que la réduction du foulard à cette seule définition sert le discours raciste. Outre l'analyse de ces significations faite par les chercheur·e·s (par exemple Gaspard et Khosrokhavar, 1995 ; Bouamama, 2004 ; Brion, 2004), l'on en a quelques belles illustrations dans le film militant qu'a réalisé Jérôme Host, *Un racisme à peine voilé* (2004)¹¹ :

«Pour moi, peut-être que porter le voile c'est m'émanciper, m'affirmer en tant que femme. Il n'y a pas LE féminisme unique, c'est pas universel.» (Fatima, étudiante)

9. La pétition est en ligne sur le site *Les Mots sont importants* : http://lmsi.net/article.php3?id_article=162. Elle est signée par des collectifs (Cabiria, Femmes Publiques, Act Up, Motivé·e·s Toulouse, Union syndicale G10 solidaires, Fédération des parents d'élèves, etc.) et une multitude d'individu·e·s parmi lesquel·le·s plusieurs des personnes

ayant participé à ce numéro de *Nouvelles Questions Féministes* et des auteur·e·s à qui nous avons fait référence pour monter le numéro.

10. Mise en ligne sur <http://www.islamlaicite.org/rubrique13.html>.

11. www.laflecheproduction.com.

«On est énormément de femmes musulmanes à se définir comme féministes... En France, il y a un féminisme assez francocentriste, imprégné d'un certain colonialisme... Venir imposer un idéal et dire «tu n'es pas libérée, tu es soumise, parce que tu portes un symbole», tout résumer à un bout de tissu, ça dénature ce que devrait être le féminisme.» (Zahra, lycéenne)

Ces deux témoignages nous renvoient à l'idée que le féminisme lui aussi peut «s'imprégner» de conceptions ethnocentriques et racistes dès lors qu'il s'enferme dans un modèle de libération qu'il «impose» à toutes les femmes, sans tenir compte de leurs positions spécifiques dans les rapports sociaux (être Noire ou Blanche dans un pays occidental différencie le type d'oppression qu'on vit)¹².

Faisant le bilan des débats dans les milieux féministes, Fabienne Brion (2004) en conclut que la «question de la femme dans l'islam» telle qu'elle s'objective dans les prises de position sur le port du foulard sert avant tout à légitimer la domination des Occidentaux et des Occidentales sur les populations musulmanes. La stigmatisation des Musulmans comme étant des barbares qui maltraitent leurs femmes est l'un de ces processus par lequel il semble autorisé d'affirmer la supériorité de la culture européenne (Hamel, 2003 ; Delphy, 2004 ; Clancy-Smith et Nader dans ce numéro).

Les discours proclamant que les Européen-ne-s auraient atteint l'égalité entre hommes et femmes, en tout cas bien davantage que les Musulman-e-s, laissent transparaître cette présomption de supériorité, qui permet d'attribuer à l'Autre – forcément différent – ce que l'on ne veut pas voir chez soi, le sexisme par exemple (voir Hamel, 2005). Pourtant, entre la pression à se dénuder pour les unes, et à se voiler pour les autres, l'écart n'est pas si grand. Comme le dit Christine Delphy, «dans les deux cas le référent par rapport auquel les femmes doivent penser et agir leur corps reste le désir masculin» (2005 : 171). Mais cette mise à distance de l'Autre est justement ce qui a permis à la loi d'être votée.

Ainsi, à travers ces quelques extraits des arguments avancés, l'on perçoit la «ligne de fracture» sur laquelle les féministes se sont divisées : les pro-loi se sont essentiellement centrées sur les droits des femmes musulmanes, et sur la crainte de voir le modèle français contaminé par l'islam, notamment dans sa composante patriarcale, tandis que les anti-loi ont surtout mis en avant le racisme de la société française, et quand elles se sont attaquées au sexisme, elles l'ont fait en démontant les logiques racistes par lesquelles la France se retrouve exonérée de tout sexisme.

C'est à raison que nous mettons «ligne de fracture» entre guillemets. En effet, si nous avons quelque peu forcé la polarisation des objectifs et

12. Le parcours de Houria Boutelja et l'article de Aïcha Touati dans ce numéro vont aussi dans ce sens.

arguments féministes dans notre analyse, et homogénéisé des positions qui ne sont pas toujours, sur le terrain, aussi rigides, c'est pour des raisons heuristiques devant nous permettre de saisir les fondements des points de vue exprimés sur la loi et le rapport de la France à «sa minorité musulmane». Mais il faut préciser que, comme toutes les opinions, celles-ci se sont construites peu à peu, intégrant de nouveaux éléments au fur et à mesure que la réflexion s'approfondissait et prenait en considération des enjeux sociaux et politiques dont on découvrait qu'ils faisaient partie de la «question du foulard». Toujours en formation, les opinions ont bougé et continuent de bouger. Modestement, c'est cette construction des opinions que notre étude présentée ci-après cherche à saisir, en mesurant concrètement, au moyen d'un questionnaire et une méthode quantitative, les liens entre féminisme, racisme et prises de position autour de la loi.

Échantillon de l'étude

L'analyse de ces liens a été faite à partir d'un questionnaire soumis à une population composite. Le choix d'une population large et non spécifiquement engagée dans l'affaire du foulard en France repose sur l'idée que le débat relatif aux droits des femmes et à la discrimination raciste qui divise les positions favorables ou opposées à la loi a eu des retombées sur un vaste public, hors des frontières françaises nous l'avons dit, mais aussi hors des cercles féministes. Il nous a donc semblé intéressant de voir ce que ce débat était devenu dans une population plus large, qui construit elle aussi ses opinions à partir des éléments de débat qu'elle a à sa disposition, par les médias notamment.

Notre questionnaire¹³ a ainsi été passé en Suisse, au printemps 2004, auprès d'une population tout-venant. Toutefois, étant donné que l'objectif de cette étude est de comprendre d'où viennent certaines des tensions entre féministes dans l'affaire sur le foulard, l'échantillon a été constitué en sélectionnant les personnes qui ont exprimé une sensibilité que nous avons catégorisée comme féministe. Cette première opération a été faite à partir de leurs réponses à la question suivante: «En Suisse, il reste encore beaucoup de choses à faire pour que l'égalité entre hommes et femmes soit vraiment réalisée.» Les personnes interrogées indiquaient leur opinion sur une échelle de réponse en six points, allant de «pas du tout d'accord» (=1) à «tout à fait d'accord» (=6). Seules les personnes qui ont répondu «plutôt d'accord», «d'accord» ou «tout à fait d'accord» à la question ont été retenues pour l'analyse proposée dans cet article, car en reconnaissant l'inégalité des sexes, elles expriment une sensibilité «féministe» qui les distingue des autres répondant-e-s¹⁴, dont l'opinion indique au contraire un déni des inégalités de sexe.

13. Le questionnaire a été élaboré dans le cadre de l'un de nos séminaires à l'Université de Lausanne. Nous remercions ici les étudiant-e-s pour leur collaboration à cette étude.

14. C'est-à-dire les personnes qui ont répondu «plutôt pas d'accord», «pas d'accord» ou «pas du tout d'accord» à cette même question.

L'échantillon ainsi constitué regroupe 157 personnes, âgées de 18 à 85 ans¹⁵, de nationalité suisse en grande majorité¹⁶, avec un niveau de formation plutôt élevé¹⁷ et des positions politiques qu'elles situent plus à gauche qu'à droite¹⁸. Il est composé de 85 femmes et 72 hommes. Cet échantillon est petit et ne prétend nullement représenter la population vivant en Suisse, de même que les résultats que nous allons présenter ne prétendent eux aussi à aucune représentativité. Notre objectif vise plus à explorer les liens entre différentes attitudes et prises de position qu'à dessiner le profil des points de vue qui peuvent s'exprimer dans ce pays à propos du port du foulard.

Féminisme et racisme

Afin de tester l'impact des positions féministes et racistes sur les opinions relatives au foulard, aux Musulman·e·s et à la loi française, nous avons divisé l'échantillon des répondant·e·s au questionnaire en sous-groupes selon leurs réponses à deux questions qui constituent nos mesures de soutien à des positions féministes et, respectivement, racistes¹⁹.

La mesure de soutien aux positions féministes

La première question, déjà évoquée auparavant, nous a permis de subdiviser notre population selon le degré auquel elle reconnaît l'inégalité des sexes en Suisse. À cette question (pour rappel : «En Suisse, il reste encore beaucoup à faire pour que l'égalité entre hommes et femmes soit vraiment réalisée»), trois réponses ont été choisies par les personnes de notre échantillon : «tout à fait d'accord», «d'accord», et «plutôt d'accord». Nous avons formé deux groupes à partir de là, celui des personnes qui répondent «tout à fait d'accord», et celui de celles qui sont moins affirmatives, répondant soit «d'accord», soit «plutôt d'accord». L'on considérera que le premier représente le soutien le plus fort à une vision féministe des choses, et le second un soutien moins fort.

15. Âge moyen de l'échantillon : 37 ans.

16. 15% des répondant·e·s sont d'une autre nationalité, originaires de pays européens en l'occurrence. Les analyses effectuées dans le questionnaire ne révélant aucune différence d'opinions entre cette partie de l'échantillon et la population suisse interrogée, nous ne tiendrons pas compte de l'appartenance nationale dans la présentation des résultats.

17. École obligatoire : 11% de l'échantillon. Apprentissage : 19%. École de formation professionnelle supérieure et Haute école spécialisée : 19%. Baccalauréat et université : 51%. Comme la nationalité, le niveau de formation n'a pas d'incidence sur les prises de position.

18. 58% des répondant·e·s se situent à gauche, 10% se positionnent au centre, 12% à droite, et 20% affirment n'avoir aucune préférence politique.

19. Il faut relever que ces deux questions figurent dans une tout autre partie du questionnaire que celle traitant du foulard, antérieure à cette dernière. L'éloignement de ces deux questions par rapport à celles axées sur le foulard permet d'éviter qu'elles se «contaminent» les unes et les autres. Les liens que l'analyse pourra établir entre les prises de position des répondant·e·s sur nos deux mesures de féminisme et de racisme et leurs prises de position sur la loi française seront donc d'autant plus intéressants.

Le premier groupe, que nous allons appeler la «Position féministe + », inclut 75 personnes, tandis que le second, défini par comparaison comme représentant la «Position féministe - », comprend 82 personnes. L'examen de diverses autres questions appuie la pertinence de cette subdivision. En effet, les personnes classifiées en «Position féministe + » adhèrent plus fortement que les autres aux trois questions suivantes : «Il est intolérable que les femmes doivent sacrifier leur carrière du fait que les hommes s'investissent peu à la maison et qu'elles s'occupent de tout le quotidien » ; «D'une manière ou d'une autre, il faut obliger les hommes à partager les tâches ménagères et éducatives pour libérer les femmes » ; « La manière dont les femmes sont représentées dans la publicité est souvent sexiste »²⁰.

Dans notre échantillon, la «Position féministe + » est soutenue par 51 femmes et 24 hommes, tandis que la «Position féministe - » l'est par 34 femmes et 48 hommes. Les femmes interrogées reconnaissent donc plus que les hommes l'étendue du chemin à parcourir pour corriger les inégalités de sexe. Toutefois, dans la suite du questionnaire, lorsque leur sont posées des questions relatives au débat français sur le foulard, les opinions des femmes et des hommes ne se distinguent plus. Nous ferons donc les analyses en nous centrant uniquement sur les variations des opinions dues à notre mesure de soutien au féminisme, indépendamment de l'appartenance à une classe de sexe.

La mesure de positionnement raciste

Pour mesurer l'effet du racisme sur les arguments qui ont sous-tendu la mise en place de la loi, nous avons à nouveau construit deux groupes de personnes, qui se distinguent cette fois par leurs prises de position *plus ou moins* racistes. Le degré de racisme a été mesuré avec cette question : «Les sans-papiers devraient rentrer chez eux et laisser leur place de travail aux chômeurs.» Les chômeurs représentent ici les nationaux et les immigrés «légaux»²¹. Cette question a été construite sur la base de celle que Pettigrew a intégrée dans son échelle mesurant le racisme «flagrant» : «Les (étrangers) occupent des emplois qui devraient revenir aux (nationaux).»²² Selon les pays où l'enquête s'est déroulée et les antagonismes sociaux sur lesquels les chercheur-e-s travaillaient, la catégorie «étrangers» était spécifiée,

20. Les réponses possibles à ces trois questions allaient de «pas du tout d'accord» (=1) à «tout à fait d'accord» (=6). Voici les moyennes respectives des groupes «Position féministe + » (PF+) et «Position féministe - » (PF-) pour chaque question : «obliger les hommes à partager les tâches ménagères» (PF+=4.89, PF-=4.07) ; «intolérable que les femmes sacrifient leur carrière» (PF+=5.33, PF-=4.81) ; «pub sexiste» (PF+=5.25, PF-=4.63). Ici comme dans le reste du questionnaire, des analyses de variance ont été effectuées sur les moyennes : en l'occurrence, les

moyennes des deux groupes sont significativement différentes pour chacune des trois questions.

21. Les sans-papiers n'ont évidemment pas droit au chômage puisqu'elles et ils n'ont pas de permis de séjour.

22. *Étrangers* et *nationaux* sont mis entre parenthèses dans l'article francophone où Pettigrew et Meertens (1993) présentent leur questionnaire et leurs résultats parce que la nationalité précise des «étrangers» et des «nationaux» varie selon les enquêtes.

s'y substituant par exemple «Noirs», «Turcs» ou «Juifs». Pour notre part, nous avons mis l'accent sur la catégorie des sans-papiers pour deux raisons: d'une part parce qu'elle est actuellement, au côté des requérants d'asile, l'une des catégories d'étrangers la plus visible en Suisse, objet d'un débat dans lequel s'affrontent les politiques, les patrons, les syndicats et des associations diverses se mobilisant sur les droits des «non-Suisses». D'autre part, il fallait assurer que notre mesure de positionnement raciste se distingue clairement des questions que nous allions ensuite poser aux répondant·e·s à propos de la loi française et des Musulman·e·s en France. Si la question de départ avait porté sur les Musulman·e·s au lieu d'être centrée sur un groupe d'étrangers qui n'est pas du tout associé aux Musulman·e·s – ce qui est le cas des sans-papiers en Suisse, nous risquions la tautologie: la corrélation entre les mesures aurait été inévitable et nous aurions alors fait la découverte remarquable que le racisme anti-musulman explique le racisme anti-musulman! Au contraire, la préférence nationale que mesure notre question sur les sans-papiers en Suisse constitue une mesure de positionnement raciste indépendante des questions qui portent sur la stigmatisation des Musulman·e·s en France.

Avant d'en venir à la subdivision de notre échantillon selon le degré d'accord des répondant·e·s à la question relative aux sans-papiers, précisons encore que la catégorie «sans-papiers» est un exemple prototypique de la façon dont les rapports de pouvoir produisent des groupes. Désignées comme Autre, les personnes qui n'ont pas de permis de séjour sont assignées à un groupe qui va très vite prendre sens en lui-même, alors qu'il n'a de sens que dans le rapport qui le lie à celui qui l'a produit, le groupe des «papiers». Mais ce groupe-là n'est pas, il est invisible, parce qu'il n'a pas à se désigner comme tel: sa position de dominant lui permet de ne pas se nommer, ni même d'être perçu comme groupe. Pourtant, lorsqu'on accepte d'exclure les sans-papiers pour résorber le problème du chômage, c'est bien pour protéger les droits du groupe dominant dans ce rapport: les Suisses et les immigré·e·s en situation légale, qui proviennent pour la plupart d'un pays européen.

Voyons maintenant comment nous avons divisé l'échantillon selon le degré de soutien que les répondant·e·s accordent à l'idée d'une préférence nationale dont les «sans papiers» paieraient le prix. Ici aussi nous avons séparé les répondant·e·s en deux groupes numériquement égaux à partir de leurs réponses à la question. Cela nous donne: 79 personnes (45 femmes et 34 hommes) qui ne sont «pas du tout d'accord» ou «pas d'accord» avec l'idée d'expulser les sans-papiers au profit des chômeurs, et 77 personnes (40 femmes et 37 hommes) qui ont répondu «plutôt pas d'accord», «plutôt d'accord», «d'accord» ou «tout à fait d'accord» à la question. Ce second groupe sera considéré comme adoptant la «Position raciste +», tandis que le premier groupe va être libellé la «Position raciste -». La dénomination des catégories que nous avons construites tient au fait que, comme précisé dans la première partie de cet article, nous considérons que nous sommes toutes et tous racistes, d'une manière ou d'une autre. De plus, en subdivisant

ainsi la population en deux groupes «Position raciste +» et «Position raciste -», donc en prenant la médiane des réponses comme critère de classification des personnes interrogées, nous rendons visible le fait qu'il s'agit de positions *relatives*, et que ces groupes n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre : la «Position raciste +» acquiert son sens par rapport à la «Position raciste -», et vice versa.

Impact du racisme et du féminisme sur les opinions relatives au port du foulard

Nous allons maintenant nous intéresser aux questions posées à nos répondant·e·s sur le sens du foulard, leur perception des Musulman·e·s et la loi interdisant le port du foulard. Comme le questionnaire était adressé à des personnes résidant en Suisse, nous y avons introduit quelques éléments situant le contexte des questions posées, par ce petit texte : «Depuis plusieurs mois, la France connaît à nouveau un vif débat à propos du port du foulard islamique à l'école. Récemment, le président français Jacques Chirac a introduit une loi interdisant le port de tout signe religieux ostensible dans les institutions scolaires. Même si la question ne se pose pas de la même manière dans le contexte Suisse, on peut s'en faire un avis ici aussi, et c'est ce que nous voulons voir avec cette partie du questionnaire.» Les dix questions que nous avons posées ensuite portaient sur la situation en France, et nous nous sommes basées sur le débat français pour les élaborer. Ces questions résultent donc d'une démarche exploratoire visant à faire prendre position aux gens sur «ce que l'on entend dire», sur les formulations habituellement utilisées, notamment dans des milieux féministes. Leur libellé complet est rapporté dans le Tableau 1. Comme auparavant (pour les mesures de positions féministe et raciste), les répondant·e·s exprimaient leur degré d'accord avec les questions sur une échelle allant de «pas du tout d'accord» (=1) à «tout à fait d'accord» (=6).

Afin d'analyser les fondements féministes et/ou racistes des opinions émises sur le foulard, les Musulman·e·s et la loi française, nous avons comparé ces opinions selon la classification des répondant·e·s dans les deux groupes «Position raciste +» et «Position raciste -» d'une part, et dans les deux groupes «Position féministe +» et «Position féministe -» d'autre part.

Impact du racisme

Pour commencer, nous allons analyser les opinions sur la situation française en fonction du positionnement des répondant·e·s à l'égard des sans-papiers de Suisse, donc selon leur classification dans le groupe «Position raciste +» ou «Position raciste -». Les résultats présentés au Tableau 1 permettent de constater que les deux groupes ont des points de vue bien différents. Pour en faciliter la lecture, nous présentons les résultats sous

Tableau 1 : Pourcentages de personnes favorables aux questions concernant le foulard, les Musulman-e-s et la loi française, distingués selon la classification « Position raciste + » et « Position raciste - »

	« Position raciste + »	« Position raciste - »
1. Les Musulmans apprennent à leurs enfants des valeurs et des savoir-faire différents de ceux qui sont nécessaires pour qu'ils réussissent leur intégration dans la société française	49 %	30 %
2. Beaucoup d'autres groupes sont venus en France, ont surmonté les préjugés et ont réussi socialement. Les Musulmans français devraient faire de même sans demander de traitement de faveur	83 %	59 %
3. Les Musulmans de France sont souvent exclus et discriminés dans la société française	61 %	80 %
4. Les hommes musulmans sont souvent plus machos que les autres	82 %	73 %
5. En France, les femmes musulmanes sont moins émancipées que les autres femmes	73 %	47 %
6. « Interdire le port du voile à l'école permet de renforcer le principe d'une école laïque, indépendante de toute confession religieuse » : Pour vous, est-ce une bonne raison pour interdire le voile à l'école ?	73 %	58 %
7. Vous-même, êtes-vous plutôt contre ou plutôt pour l'interdiction du voile islamique à l'école en France ?	57 %	46 %
8. Le foulard islamique porté en France représente un symbole de la soumission et de l'oppression des femmes musulmanes	73 %	54 %

Note: Pour les questions 1 à 6 et 8, les % indiqués incluent les personnes qui ont répondu « plutôt d'accord », « d'accord » ou « tout à fait d'accord » à la question. Pour la question 7, l'échelle de réponse allait de « tout à fait contre l'interdiction » à « tout à fait pour l'interdiction » : est alors indiqué le % de personnes qui sont « plutôt pour », « pour » ou « tout à fait pour la loi ».

forme de pourcentages, qui indiquent la proportion de personnes ayant exprimé leur accord avec les questions posées (chaque ligne du Tableau 1 indique donc le pourcentage de personnes qui se déclarent « plutôt d'accord », « d'accord » ou « tout à fait d'accord » avec la question)²³.

La lecture du tableau fait tout d'abord apparaître que les personnes qui s'opposent le plus à jouer les intérêts des Suisses contre ceux des sans-papiers (« Position raciste - ») sont moins nombreuses, comparativement au groupe « Position raciste + », à expliquer les difficultés d'intégration des

23. En retranchant de 100% le pourcentage d'accord indiqué à chaque ligne du tableau, l'on connaît donc le pourcentage des personnes qui ne

sont « pas du tout d'accord », « pas d'accord » ou « plutôt pas d'accord » avec la question.

enfants musulmans par la « différence culturelle » (question 1), et à affirmer que les Musulmans pourraient surmonter par eux-mêmes les préjugés de la société française à leur égard (question 2). Ces deux questions, adaptées de l'échelle de Pettigrew (1989), sont des mesures de racisme *indirect*, « moderne ». Par ailleurs, mesurant cette fois la forme *manifeste* du racisme (racisme « flagrant » chez Pettigrew), la discrimination des Musulmans en France (question 3) fait peu de doute aux yeux de la majorité de nos répondant·e·s, mais elle le fait encore moins pour les personnes qui refusent catégoriquement une éventuelle expulsion des sans-papiers.

Une comparaison entre les pourcentages d'accord sur la question 3 et ceux observés sur la question 2 montre en outre que la reconnaissance de la discrimination vécue par les Musulmans dans la société française (question 3, mesure de racisme manifeste) n'empêche pas d'adopter des positions exprimant un racisme indirect à leur égard (question 2), en d'autres termes d'être porteurs et porteuses de représentations qui peuvent légitimer la discrimination.

Ainsi, ces résultats suggèrent deux choses. D'une part, il ne suffit pas de vouloir être « non raciste » à un niveau manifeste, ni de reconnaître l'existence de discriminations racistes, pour en être totalement exempté·e. D'autre part, le fait que la discrimination des sans-papiers conduise à des jugements qui stigmatisent davantage les Musulmans, aux niveaux manifeste et indirect, montre que la logique raciste s'applique à tout groupe construit comme différent, quels que soient les marqueurs de cette « différence » (religion, origine, statut national, couleur de la peau, etc.).

Continuons la lecture du Tableau 1. La question « Les hommes musulmans sont plus machos que les autres » recueille l'approbation d'une large majorité de nos répondant·e·s (question 4). Le sexisme des Musulmans paraît donc constituer une évidence, mais il l'est encore plus aux yeux des personnes qui ont adopté la « Position raciste + ». Cette différence d'opinion entre les deux groupes de répondant·e·s montre que la mise en évidence du sexisme des Musulmans est sous-tendue par une logique raciste. L'on peut même supposer, sur cette base, que la désignation du sexisme de l'Autre tend à renforcer le racisme. Ceci illustre que la manière de percevoir l'Autre est imprégnée de l'idéologie raciste de laquelle même les moins racistes ne peuvent pas se détacher complètement.

La question « Les femmes musulmanes en France sont moins émancipées que les autres » (question 5) a été construite dans une logique similaire à la précédente, pour mesurer la hiérarchie établie entre le « sexisme occidental » et le « sexisme musulman ». L'émancipation des femmes est bien entendu au cœur des préoccupations de toutes les féministes, mais l'on constate ici que cette hiérarchie entre deux types de sexisme relève plus d'une « Position raciste + » que d'une « Position raciste - ». Cela suggère que le racisme conduit à développer une vision ethnocentrique de l'émancipation des femmes, comme si les féministes occidentales (représentées ici par nos répondant·e·s qui estiment qu'il reste beaucoup à faire pour concrétiser

l'égalité des sexes) détenaient seules la « bonne » définition de l'émancipation (et les moyens d'y parvenir?).

Concernant maintenant la loi interdisant le port du foulard elle-même, les personnes du groupe « Position raciste + » recourent plus que les autres à l'argument de la laïcité pour la légitimer (question 6), et sont plus favorables à cette loi (question 7) que les répondant-e-s qui ont adopté la « Position raciste - ».

Dans ce contexte, quel sens prend le fait de définir le foulard comme un symbole de la soumission et de l'oppression des femmes musulmanes (question 8)? Cette définition recueille l'adhésion d'une majorité de personnes dans les deux groupes, mais nettement plus dans le groupe « Position raciste + ». Dès lors, l'on peut difficilement s'en tenir à cette seule lecture du foulard. D'une part parce que, comme on l'a vu dans la première partie de cet article, il peut prendre différentes significations pour les femmes qui le portent – le débat sur la loi ayant justement permis l'émergence publique de ces multiples discours. D'autre part parce que, dans le contexte raciste exacerbé par le débat sur la loi, l'adhésion forte à cette signification dominante du foulard peut renvoyer également à une conception ethnocentrique de l'émancipation des femmes.

Pour résumer, les personnes du groupe « Position raciste + » sont celles qui stigmatisent davantage les Musulmans, leur attribuent plus de sexisme et marquent leur soutien à la loi prohibant le port du foulard dans les écoles publiques, en la légitimant notamment par l'argument de la laïcité. Ainsi, les différences de réponses suggèrent que l'argumentation « féministe contre l'interdiction », articulée autour de l'idée que la loi est injuste car (entre autres) raciste, touche au cœur des dissensions qui opposent nos répondant-e-s.

En effectuant des corrélations entre ces différentes questions, on constate par ailleurs de manière cohérente que plus les personnes sont favorables à la loi, plus elles estiment que les Musulmans devraient s'intégrer sans demander de traitement de faveur ($r=+.41$)²⁴ et apprendre à leurs enfants des valeurs et savoir-faire qui leur permettraient de réussir leur intégration dans la société française ($r=+.26$). De même, l'acceptation de la loi va de pair avec la désignation du sexisme des Musulmans, considérés comme plus machos que les Français ($r=+.39$), et dont il résulte que les femmes musulmanes seraient moins émancipées que les autres ($r=+.38$). Par contre, la reconnaissance de la discrimination que vivent les Musulmans en France n'est pas directement liée aux prises de position sur la loi ($r=-.06$). On constate donc que le refus de se montrer raciste à un niveau manifeste

24. Le « r » est l'indicateur de la corrélation entre deux mesures. Quand la valeur de « r » est de 0, cela signifie qu'il n'y a aucun lien entre les mesures. Plus le lien entre les deux mesures est

fort, plus cette valeur se rapproche de +/-1. Le signe positif (+) indique un lien positif entre les mesures, le signe négatif (-) indiquant au contraire un lien négatif.

n'a pas d'incidence sur le « oui » ou le « non » à la loi, mais que les positions qu'on adopte à un niveau indirect du racisme sont déterminantes.

Impact du féminisme

Les opinions sur ces mêmes questions émises par les répondant·e·s selon leur appartenance aux groupes « Position féministe + » ou « Position féministe - » ne se différencient par contre pas du tout : que l'inégalité des sexes en Suisse soit dénoncée avec vigueur (« Position féministe + ») ou avec plus de réserve (« Position féministe - »), les jugements portés sur les Musulman·e·s et sur la loi sont identiques. Ce résultat surprend si on le met en rapport avec l'argumentation des féministes françaises qui soutiennent que la loi est un moyen d'appliquer le principe d'égalité des sexes : dans notre étude, la défense de ce principe, que la « Position féministe + » soutient davantage que la « Position féministe - », n'explique pas pourquoi certain·e·s répondant·e·s sont favorables à la loi, et pourquoi d'autres ne le sont pas. Ce résultat révèle que le positionnement plus ou moins féministe des répondant·e·s ne permet pas d'expliquer à lui tout seul les opinions relatives à la loi, contrairement au racisme. Par contre, croisé avec le positionnement plus ou moins raciste des personnes interrogées, nous allons voir que le féminisme peut alors constituer, lui aussi, une source d'explication.

Interactions entre racisme et féminisme

Pour examiner les effets de *l'interaction* entre racisme et féminisme, nous avons subdivisé notre échantillon en quatre sous-groupes à partir de leurs réponses sur les *deux* mesures de racisme et de féminisme :

- Le sous-groupe « Position féministe+/raciste+ » (comprenant donc les personnes qui ont adopté la « Position raciste + » sur la question de l'expulsion des sans-papiers en Suisse, et la « Position féministe + » sur la question de la reconnaissance des inégalités en Suisse).
- Le sous-groupe « Position féministe+/raciste- ».
- Le sous-groupe « Position féministe-/raciste+ ».
- Le sous-groupe « Position féministe-/raciste- ».

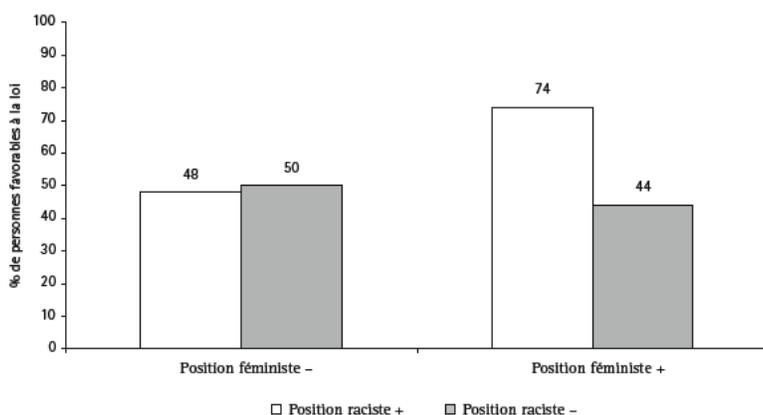
L'analyse des prises de position de ces quatre sous-groupes sur toutes les questions présentées auparavant au Tableau 1 montre que féminisme et racisme interagissent pour déterminer les réponses à quatre de ces questions. Ces réponses sont reportées ci-après dans des Figures qui mettent en évidence leurs variations selon cette « nouvelle » classification en quatre sous-groupes²⁵.

25. Les quatre Figures décrivent les interactions statistiquement significatives qu'a données la MANOVA effectuée sur les moyennes de l'ensemble de nos questions. Toutefois, comme précédemment, nous ne présentons pas les moyennes

mais les pourcentages de personnes qui, au sein de chacun des quatre sous-groupes formés selon leur positionnement plus ou moins féministe et plus ou moins raciste, ont adhéré à la question considérée.

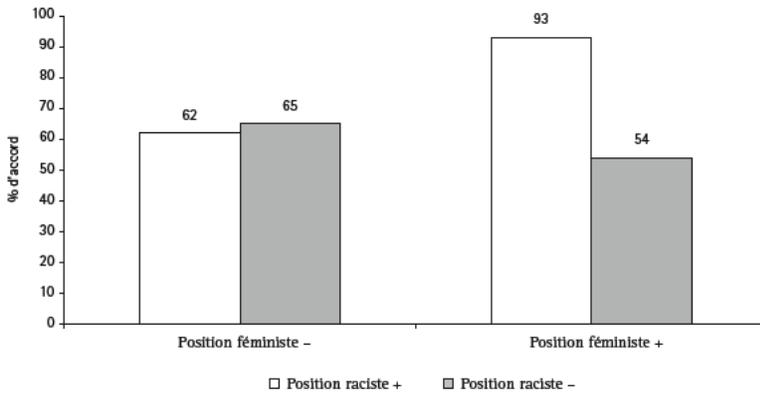
La Figure 1 indique qu'au sein du sous-groupe «Position féministe+/raciste+», les personnes prennent majoritairement position pour l'interdiction du voile à l'école (74%), tandis qu'une minorité en fait de même dans le sous-groupe «Position féministe+/raciste-» (44%). Par contre, l'adhésion à la loi française est portée par autant de répondant-e-s classé-e-s en «Position féministe-/raciste-» (50%) qu'en «Position féministe-/raciste+» (48%). En d'autres termes, chez les répondant-e-s définies comme les plus féministes à partir de leur forte dénonciation de l'inégalité des sexes, l'opinion sur la loi est liée à leur positionnement plus ou moins raciste (vis-à-vis des sans-papiers), ce qui n'est pas le cas pour les répondant-e-s ayant adopté une position moins féministe. En outre, il ressort de ce résultat que c'est une population dont les positions sont plus féministes mais aussi plus racistes qui est la plus favorable à la loi.

Figure 1 :
Êtes-vous plutôt contre ou plutôt pour l'interdiction du voile à l'école ?



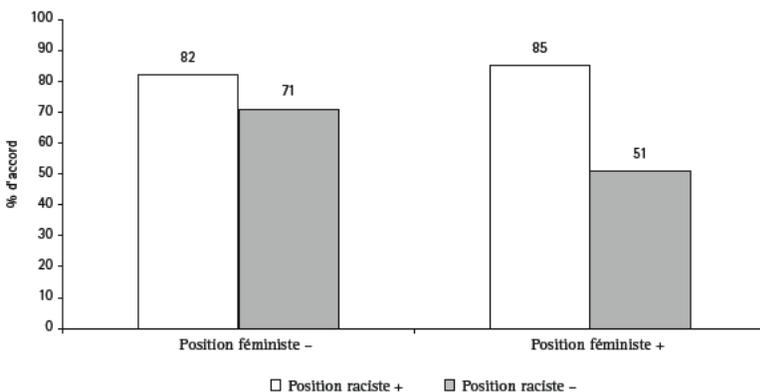
La même structure de résultat se retrouve en ce qui concerne l'idée que la loi renforce le principe de laïcité (cf. Figure 2). Un sous-groupe se démarque clairement des trois autres, celui des «Position féministe+/raciste+», dont 93% adhèrent à cette idée. Le groupe incluant la plus grande proportion de personnes qui s'y opposent est celui des «Position féministe+/raciste-» (54% sont d'accord). Parmi les plus féministes, les différences d'opinion sont donc très marquées selon qu'elles adoptent des positions plus ou moins racistes. À nouveau, cela n'est pas du tout le cas pour les moins féministes de notre échantillon, dont le point de vue sur la laïcité n'est pas modulé par le racisme (62% pour la «Position raciste +» et 65% pour la «Position raciste -»).

Figure 2 : « Interdire le port du voile à l'école permet de renforcer le principe d'une école laïque, indépendante de toute confession religieuse. » Pour vous, est-ce une bonne raison pour interdire le voile à l'école ?



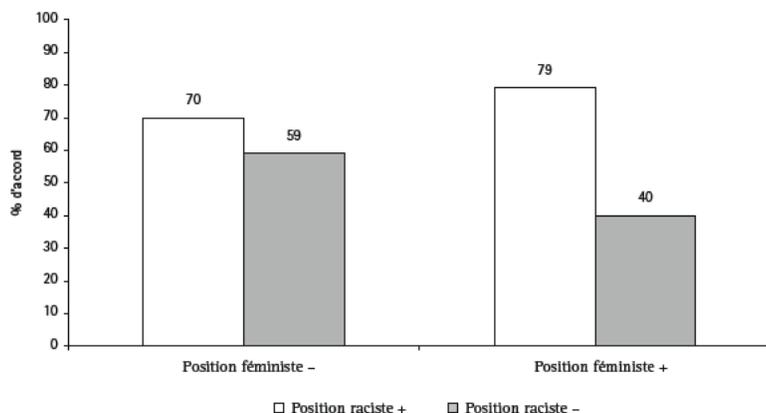
La Figure 3 indique que cette mesure de racisme indirect envers les Musulmans est soutenue par la majorité des répondant-e-s, mais surtout par les personnes du groupe « Position raciste + », qu'elles soient plus (85 %) ou moins féministes (82 %). Si l'on observe maintenant les opinions du groupe « Position raciste - », il apparaît que cette fois, les répondant-e-s se différencient selon le degré de féminisme : les moins féministes stigmatisent davantage les Musulmans (71 %) que les plus féministes (51 %). D'une part, on constate donc à nouveau que les jugements émis par la population plus féministe de notre échantillon sont fortement différenciés selon le racisme exprimé à l'égard des sans-papiers. D'autre part, dans la population partageant la « Position raciste - », c'est le soutien au féminisme, plus ou moins fort, qui module le jugement porté sur les Musulmans.

Figure 3 : Beaucoup d'autres groupes sont venus en France, ont surmonté les préjugés et ont réussi socialement. Les Musulmans français devraient faire de même sans demander de traitement de faveur



Enfin, la Figure 4 met en évidence que le seul sous-groupe qui refuse de considérer les femmes musulmanes comme moins émancipées que les autres est celui des «Position féministe+/raciste-» (40% d'accord), à l'opposé des «Position féministe+/raciste+» (79% d'accord). Par comparaison, le racisme ne différencie pas autant les opinions des moins féministes, dont la majorité perçoit les femmes musulmanes comme moins émancipées (59% des moins racistes, et 70% des plus racistes). Cette dernière interaction entre féminisme et racisme confirme donc ce qu'avaient montré les trois premières: le sous-groupe «Position féministe+/raciste-» est celui qui marque le plus ses distances par rapport à une logique de stigmatisation des Musulman·e·s, ce qui se traduit ici par sa réticence à établir une hiérarchie entre les différentes formes que peut prendre l'émancipation des femmes.

Figure 4 : En France, les femmes musulmanes sont moins émancipées que les autres femmes



Discussion des résultats

Dans un premier temps, nos résultats ont mis en évidence deux processus. D'une part, l'idéologie raciste imprègne la pensée de chacun·e; comme nous le disions en introduction, nous sommes toutes et tous racistes, d'une manière ou d'une autre. En effet, notre étude a montré que la reconnaissance des discriminations subies par les Musulman·e·s dans la société française (mesure de racisme *manifeste*) peut très bien s'accommoder d'une expression plus *indirecte* du racisme, telle que la mise en exergue de leur sexisme ou de leur «différence culturelle». De la même manière, il faut souligner que les jugements portés sur les Musulman·e·s et relevant d'une forme de racisme «respectable» trouvent preneur dans *tous* les groupes, même dans le groupe «Position raciste -». Si l'on se rapporte aux résultats présentés au Tableau 1, on constate en effet qu'il y a toujours un certain nombre de personnes (parfois une minorité, parfois même une majorité), parmi les moins racistes, qui expriment elles aussi des jugements dénigrant les Musulman·e·s ou affirmant la supériorité des valeurs occidentales. Il y en a certes moins que dans le groupe «Position raciste +», mais il y en a tout de même.

D'autre part, les premiers résultats que nous avons présentés ont aussi montré que les divergences d'opinions à propos de l'interdiction du foulard, de la laïcité et des Musulman-e-s étaient structurées par le racisme, mais pas par le féminisme. Le féminisme en soi n'est pas apparu comme un facteur explicatif des prises de position adoptées par les répondant-e-s.

Toutefois, l'analyse des interactions entre féminisme et racisme sont ensuite venues complexifier et enrichir ce premier constat.

Ainsi, un des résultats frappants de cette étude est le contraste des opinions qu'affichent les répondant-e-s *les plus féministes*. En nous intéressant d'abord uniquement aux «Féministe +», on constate en effet que les plus opposé-e-s à la loi sont celles et ceux qui se montrent moins racistes envers les sans-papiers en Suisse. Ces personnes se distancent également plus de l'argument de la laïcité pour justifier la loi, refusent davantage de hiérarchiser les formes que peut prendre l'émancipation des femmes, et stigmatisent moins les Musulman-e-s. Toujours chez les «Féministe +», les personnes ayant pour leur part adopté une position plus raciste envers les sans-papiers se positionnent à l'opposé : plus favorables à la loi, au nom de la laïcité, elles considèrent les femmes musulmanes comme moins émancipées que les autres, et stigmatisent davantage les Musulmans en leur suggérant de surmonter les préjugés par eux-mêmes. Le racisme est donc une dimension qui doit être prise en considération si l'on veut comprendre les divergences qui opposent les féministes. Notamment, l'on peut penser que la «Position féministe+/raciste+» conduit «tout naturellement» à faire de la question de l'égalité des sexes le seul objectif de lutte, alors que pour les féministes moins racistes, ne s'en tenir qu'à ce seul objectif équivaudrait à hiérarchiser la lutte féministe et la lutte anti-raciste, au détriment de cette dernière. Ces personnes chercheraient au contraire à les articuler, ce qui expliquerait leur opposition à la loi et à sa justification par le principe de laïcité. En d'autres termes, c'est la question de la priorité ou de la hiérarchie des luttes qui créerait cette ligne de partage entre les répondant-e-s les plus féministes, ligne de partage dont on peut penser qu'elle s'est cristallisée dans le débat autour de la loi.

Dans notre étude, on ne voit pas une telle ligne de partage chez *les moins féministes*. Ceci est peut-être révélateur de la place qu'a prise l'argument «droits des femmes» dans le discours dominant qui a défendu la loi. L'argument était si présent et si médiatisé qu'elle est apparue, pour beaucoup, comme «une loi pour les femmes». Dans cette mesure, il est possible que les personnes les moins féministes de notre échantillon se soient moins senties interpellées ou concernées par l'affaire, la priorité des luttes à mener n'étant du coup pas un enjeu pour elles, contrairement aux plus féministes.

Un autre résultat vient conforter notre hypothèse sur la priorité ou la hiérarchie des luttes à mener. Considérant cette fois les répondant-e-s *plus racistes*, on constate que ce sont les plus féministes d'entre elles et eux qui

adhèrent à la loi et la justifient par le principe de laïcité. Leurs prises de position sur ces deux questions sont donc structurées par leur féminisme, mais tout autant par leur racisme envers les sans-papiers. De ce fait, on comprend bien que ce double positionnement (féministe et raciste) les conduise à ne prendre en compte et à ne défendre que l'égalité des sexes (la loi étant alors perçue comme un moyen de garantir cette égalité), au détriment d'une lutte antiraciste que ces répondant·e·s n'ont pas de raison de porter.

Mentionnons enfin un dernier résultat intéressant en nous centrant sur les répondant·e·s *les moins racistes* à l'égard des sans-papiers. L'intensité avec laquelle elles et ils dénoncent l'inégalité des sexes en Suisse module leurs opinions sur l'intégration des Musulman·e·s et sur l'émancipation des femmes musulmanes (cf. Figures 3 et 4) : dans ce groupe moins raciste, ce sont les personnes les plus féministes qui stigmatisent moins fortement les Musulman·e·s, et qui refusent aussi avec plus de netteté de considérer que les femmes musulmanes auraient une longueur de retard sur les autres femmes en matière d'émancipation. On constate donc qu'un positionnement moins raciste couplé avec un fort soutien au féminisme conduit à refuser de désigner l'Autre (ici racisé) comme plus victime du sexisme, et donc à penser en termes d'articulation des luttes plutôt que de priorité de l'une sur l'autre. Plus largement, ce dernier résultat suggère aussi qu'au sein d'une population moins raciste, la reconnaissance des inégalités de sexe favorise la reconnaissance des discriminations que vivent d'autres groupes (en l'occurrence ici les Musulman·e·s). Mais la logique inverse n'apparaît pas : le refus de discriminer une catégorie d'«étrangers» telle que les sans-papiers ne conduit pas forcément à prendre en compte les discriminations sexistes (ce qu'illustrent par ailleurs abondamment les diverses luttes sociales et leur difficulté à concrétiser l'égalité des sexes tant dans leur propre fonctionnement que dans leurs plates-formes d'intervention²⁶).

Pour conclure, il nous semble que l'articulation des luttes féministes et antiracistes est nécessaire pour éviter les écueils des processus discriminatoires que nous avons mis en évidence dans cette étude. Si cette articulation ne se fait pas, si la priorité reste donnée à la défense des femmes sans tenir compte de leur ancrage dans des groupes socialement dominés (racisés) ou dominants (blancs), les militantes féministes occidentales (ou occidentalisées) courent le risque de développer une vision ethnocentrique du sexisme et de l'émancipation des femmes : l'inégalité des sexes ne serait plus que le «problème» de groupes considérés comme étrangers et non un trait structurel de l'ensemble de la société (voir Hamel dans ce numéro). En faisant du foulard *le signe* par excellence de l'appropriation des femmes, on masque le fait qu'il est devenu un marqueur de l'altérité, et plus précisé-

26. Voir à ce propos le numéro que *Nouvelles Questions Féministes* a publié en 2005 (Vol. 24, N° 3) : «Les logiques patriarcales du militantisme».

ment, un marqueur racial qui fait de l'Autre – ici musulman – un groupe « différent » du groupe dominant qui ne se nomme pas – occidental. Ne pas prendre en compte ce sens qu'a pris le foulard dès lors qu'il a été interdit revient à mettre de côté que tout principe de division et de hiérarchie, quel que soit le groupe auquel il est appliqué, conforte la domination des hommes sur les femmes. ■

Références

- Balibar, Étienne (1990). « Y a-t-il un « néo-racisme » ? ». In Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (Éds), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (pp. 27-41). Paris : La Découverte.
- Bouamama, Saïd (2004). *L'affaire du foulard islamique. La production d'un racisme respectable*. Roubaix : Geai Bleu.
- Brion, Fabienne (Éd.) (2004). *Féminité, minorité, islamité. Questions à propos du hijâb*. Louvain-La-Neuve : Academia Bruylant.
- Curiel, Ochy, Jules Falquet et Sabine Masson (Éds) (2005). « Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes ». *Nouvelles Questions Féministes*, 24 (2).
- Delphy, Christine (2004). « La manipulation du genre par le racisme anti-maghrébin ». *Cahiers Marxistes*, 229, 175-189.
- Delphy, Christine (2005). « Race, caste et genre en France ». In Jacques Bidet (Éd.), *Guerre impériale, guerre sociale* (pp. 163-174). Paris : Presses Universitaires de France.
- Devine, Patricia G. (1989). « Stereotypes and prejudice: their automatic and controlled components ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 56 (1), 5-18.
- Dovidio, John F. et Samuel L. Gaertner (Éds) (1986). *Prejudice, discrimination, and racism: theory and research*. New York/Orlando : Academic Press.
- Fourest, Caroline et Fiammetta Venner (2003). « Les enjeux cachés du voile à l'école ». *ProChoix*, 25 (Dossier voile : l'école et la laïcité sont-elles en danger?).
- Gaspard, Françoise et Farad Khosrokhavar (1995). *Le foulard et la République*. Paris : La Découverte.
- Guillaumin, Colette (2002 [1972a]). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris : Gallimard.
- Guillaumin, Colette (1972b). « Caractères spécifiques de l'idéologie raciste ». *Cahiers internationaux de Sociologie, LIII* (juillet-décembre), 247-274.
- Guillaumin, Colette (1992). *Sexe, race et pratiques du pouvoir. L'idée de nature*. Paris : Côté-Femmes.
- Hamel, Christelle (2003). *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*. Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris.
- Hamel, Christelle (2005). « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire ». *Migrations et Sociétés*, 17 (99-100), 91-104.
- Hooks, Bell (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston : South End Press.
- McConahay, J. B. (1983). « Modern racism and modern discrimination: the effects of race, racial attitudes, and context on simulated hiring decisions ». *Personality and Social Psychology Bulletin*, 9 (4), 551-558.77
- Masson, Sabine (2005). *Les femmes indiennes au Chiapas (Mexique) : un mouvement féministe postcolonial? Tzome Ixuk : étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales*. Thèse de doctorat en sociologie, Paris et Lausanne.
- Pettigrew, Thomas F. et Meertens, R. W. (1993). « Le racisme voilé : dimensions et mesures ». In Michel Wieviorka (Éd.), *Racisme et modernité* (pp. 109-126). Paris : La Découverte.
- Roux, Patricia et Juan Antonio Pérez (1996). « Antiracisme manifeste et racisme symbolique ». In Hans-Rudolf Wicker, Jean-Luc Alber, Claudio Bolzman, Rosita Fibbi, Kurt Imhof et Andreas Wimmer (Éds), *L'altérité dans la société : migration, ethnicité, État* (pp. 265-275). Zurich : Seismo.
- Sears, David O. (1988). « Symbolic racism ». In P. A. Katz et D. A. Taylor (Éds), *Eliminating racism: profiles in controversy* (pp. 53-84). New York : Plenum.
- Tévanian, Pierre (2005). *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*. Paris : Raison d'Agir.

À Claude Zaidman



C'est avec beaucoup de tristesse que le comité de rédaction de *Nouvelles Questions Féministes* a appris la disparition de Claude Zaidman, ce mardi 27 décembre 2005.

Claude Zaidman était une collègue, une amie, une compagne de mouvement irremplaçable. Grâce à la mobilisation collective et trente ans d'activité infatigable, elle avait obtenu de haute lutte un poste de Maîtresse de conférence fléché «Genre», puis un poste de Professeure de sociologie «Genre et société», grâce auquel elle se consacrait à la recherche et surtout à la transmission des savoirs, mission à laquelle elle a consacré les meilleures heures de sa vie.

Nombreux et nombreuses sont les étudiant-e-s qui lui doivent d'avoir découvert un beau jour, dans leur parcours, l'existence de ces variables dérangeantes et incommodes, mais ô combien heuristiques: le sexe et le genre. Et surtout, toutes les théories qui vont avec, variées, complexes, parfois même contradictoires, mais toutes articulées autour d'une profonde remise en question épistémologique de la tradition dominante des différentes disciplines. Le DEA «Sexe et société», qu'elle avait contribué à mettre sur pied, avait été l'un des piliers de son travail, puis plus récemment le nouveau «Parcours genre» dans le cadre du LMD.

Nombreux et nombreuses sont ses collègues qui ont partagé avec elle la joie de découvrir un champ immense à défricher, ensemble: le genre, les rapports sociaux de sexe, la mixité, le féminisme. Que ce soit au CEDREF, puis dans le RING, structures pluridisciplinaires de rencontre et d'échange qu'elle avait contribué à monter et à faire vivre pendant toutes ces années, Claude ouvrait des portes, suscitait la création d'espaces de travail collectifs.

Nombreux et nombreuses sont les membres des jeunes générations à qui elle a «mis le pied à l'étrier», en les chargeant de cours, en leur demandant des articles, en les faisant participer au séminaire du CEDREF. Ce sont elles, ce sont eux qui constituent la «relève» tant attendue, qui portera plus loin la recherche et l'élaboration théorique dont nous avons besoin.

Alors, en pensant à Claude et en la remerciant par-delà l'absence et la distance, nous voulons adresser toute notre solidarité à sa fille Anna, à sa sœur Louise, à ses proches et à ses ami-e-s, à l'ensemble de ses collègues du CEDREF, de Paris 7 et du RING, pour qui sa disparition laisse un vide énorme. Nous leur souhaitons de poursuivre son engagement et son travail.

Le comité de rédaction de *Nouvelles Questions Féministes*

Champ li

Féministes d'hier et d'aujourd'hui, ou le féminisme à l'épreuve de l'universel¹

Aïcha Touati

De nouvelles questions traversent à la fois le mouvement altermondialiste et le mouvement féministe, notamment celle des formes d'alliance qui peuvent intervenir entre les deux. Elles touchent à la laïcité en tant que garante supposée de l'avancement de la cause féministe et à la figure présentée comme universelle de la femme émancipée ; à la loi sur les signes religieux à l'école et à la « défense de la République » si souvent invoquée à son propos ; aux relations entre féminisme et anticolonialisme, entre féminisme et rapports de classe. Comment le féminisme et l'altermondialisme peuvent-ils ensemble établir un lien entre la lutte contre les inégalités économiques et sociales, contre le racisme et les discriminations, et la lutte féministe ?

« Féministes d'hier et d'aujourd'hui » – je suis tentée d'ajouter « féministes d'ici et d'ailleurs ». Les questions évoquées lors de cette session renvoient à des débats essentiels. Je vais tenter de répondre à certaines d'entre elles en les reformulant autour de trois points :

- Laïcité et féminisme : n'y a-t-il de féminisme possible que laïc ?
- La modernité comme dynamique de changement : l'Europe comme centre de la modernité, mythe ou réalité ? Faut-il accepter que l'accès à la modernité soit le même pour toutes et tous, ou bien des voies différentes sont-elles possibles ?
- Peut-on être féministe et altermondialiste ? Quels combats possibles ensemble ?

1. Ce texte, réécrit pour la revue *NQF*, a fait l'objet d'une présentation à l'Université d'été d'ATTAC de Poitiers, le 29 août 2005, dans le cadre de la

session portant ce titre – voir en post-scriptum un résumé des débats auxquels il a donné lieu.

Même si ces questions ne sont pas vraiment nouvelles, le contexte actuel les remet plus que jamais à l'ordre du jour. Depuis les années 80, dans un contexte de crise du modèle du salariat et de l'État providence, marqué d'une part par le repli des grandes idéologies du socialisme et du communisme et d'autre part par le relatif échec des expériences de développement tiers-mondistes dans la foulée des décolonisations, dans un monde soumis de plus en plus à une intense uniformisation, on assiste à l'émergence de mouvements identitaires portés par des groupes entiers de la population ou par des minorités religieuses, ethniques et de genre. C'est ainsi qu'on a vu apparaître dans l'espace public, à la fin des années 70 et au début des années 80, un peu partout dans le monde, de l'Iran aux pays du Maghreb en passant par les pays d'Europe occidentale, de nouvelles figures d'hommes et de femmes mobilisant le religieux (nous parlons de l'Islam) comme moyen de contestation de toutes les formes de domination.

En Europe et en France plus particulièrement, le modèle du féminisme est interpellé par ces nouvelles figures de femmes se qualifiant à la fois de féministes et de musulmanes. Des questions telles que la laïcité et la modernité sont reconvoquées, dans un climat où l'emportent les clichés, les schémas simplistes et, au bout du compte, les divisions, assorties de l'injonction à choisir son camp : pour ou contre le foulard, pour ou contre la loi sur les signes religieux, pour ou contre le texte d'appel «des Indigènes de la République»... Il convient donc de se demander avant tout ce que cache ce débat, afin de déconstruire les processus à l'œuvre dans des positionnements basés sur l'incompréhension, le rejet et le repli, relevant d'un « choc des ignorances »² plutôt que d'un choc des cultures. Au cœur de ces tensions on retrouve, en particulier en France, le contentieux colonial et la résurgence dans les mémoires du rapport à l'Islam.

Afin d'apporter quelques éléments permettant d'éclairer les débats actuels, j'aborderai ces questions sous deux angles. En premier lieu de l'extérieur, au moyen d'un bref détour par le développement des mouvements féministes dans les pays du Maghreb³. J'insisterai sur le phénomène d'attraction/répulsion qui caractérise les relations entre ces mouvements et les mouvements féministes européens, plus particulièrement français. Ces relations, empreintes de beaucoup de malentendus et d'ambiguïtés, révèlent, d'un côté, les limites du modèle européen universalisant de l'«émancipation féminine» et, de l'autre, les raisons de l'échec d'un féminisme importé. Et dans un deuxième temps à partir d'un vécu et d'expériences propres. Je voudrais essayer d'apporter quelques éléments de réflexion sur l'émergence

2. Expression empruntée au titre donné à une rencontre sur le thème «Femmes du Maghreb entre modernité et tradition – féminisme et laïcité», organisée à Paris en 2004 par l'association «Citoyenne des deux rives».

3. Je me consacrerai dans la suite du texte plus particulièrement à la situation en Algérie, que je connais le mieux pour y avoir longtemps vécu. De fortes analogies existent cependant entre les différentes situations des pays du monde arabe et du Maghreb, fondées notamment sur des liens historiques et l'appartenance à l'Islam, religion dominante dans ces régions.

de ces nouvelles figures du féminisme qui se revendiquent du religieux dans le Maghreb, voire dans le monde arabe et dans l'espace européen : de quelles significations sont-elles porteuses ? Sont-elles identiques quels que soient les lieux et les contextes ? Peut-on parler d'un féminisme musulman ? Quelle est la portée et quelles sont les limites de ces nouvelles revendications et aspirations individuelles et/ou collectives ? En quoi participent-elles des transformations sociales et politiques ? Enfin, je terminerai en m'interrogeant sur la possibilité de développer des solidarités, des champs ou des axes communs de lutte. Comment sont pensées et proposées dans le mouvement altermondialiste les solidarités autour des luttes des femmes ?

Le développement des mouvements féministes dans les pays du Maghreb en regard du féminisme européen

Le féminisme européen

Il est difficile de résumer l'histoire de ce mouvement riche et divers, mais retenons quelques points de comparaison : qu'il s'agisse du féminisme français ou du féminisme italien, le féminisme européen s'est d'abord affirmé contre la pensée religieuse et s'est construit sur une critique radicale de la société et de la famille, du rapport entre les sexes perçu comme rapport de domination. Son héritage est marqué par des figures comme Olympe de Gouges, Simone de Beauvoir et bien d'autres. Après la conquête de l'égalité formelle, qui restait une notion abstraite, il a connu un développement fulgurant à partir des années 70, en s'engageant dans une démarche de transformation de rapports sociaux de sexe et de subversion d'un monde où l'identité masculine est érigée en norme.

Les mouvements féministes dans le monde arabo-musulman jusqu'au début des années 80

Les réformistes musulmans, le système colonial et les féministes arabes

À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, le monde arabe, confronté au système colonial, tente de définir les termes de son entrée dans la modernité, à travers le mouvement de renaissance islamique (la *Nahda*) ; les initiateurs de ce mouvement réformiste, Djamel Eddine El Afghani, Mohamed Abdou, Rachid Ridha, inscrivent leur démarche dans la continuité de l'esprit d'ouverture des premiers siècles de l'islam et de la période des *mu'tazilites*⁴ pour instaurer l'*ijtihad* (l'effort d'interprétation et de

4. Les *mu'tazilites* étaient les partisans d'un mouvement théologique dont la démarche intellectuelle

consistait à légitimer le recours à la raison pour convaincre l'adversaire.

relecture du texte coranique). Il s'agissait de réactualiser l'islam en prenant en compte les changements sociaux et de libérer les femmes d'un patriarcat sacralisé par la religion. C'est dans ce contexte que s'est développé, plus particulièrement en Égypte, un courant favorable à l'émancipation des femmes, dont Huda Sha'rawi (1879-1924) est une figure particulièrement célèbre, mais dont faisaient partie aussi des hommes comme Kassem Amin (1865-1908) ou Mansour Fahmy (Fahmy, 1990)⁵, ou le Tunisien Tahar el Haddad (1899-1935)⁶, figure marquante du réformisme radical.

Cet effort de réflexion en vue d'une réforme morale et intellectuelle sera cependant, d'un côté, bloqué par les tenants d'un conservatisme (propre notamment aux classes dominantes) opposé au changement des mœurs et d'un autre côté « dévoyé » par la confrontation avec un système colonial agressif qui, en voulant imposer ses normes et ses valeurs comme universelles, a mis en place une domination écrasante et une dévalorisation systématique de l'apport arabe et islamique à la culture universelle.

Ces débats entre conservateurs et modernistes eurent également lieu en Algérie dans le courant des années 20 et 30, période où différents courants critiques se sont développés face au défi colonial, avec le « mouvement des instituteurs indigènes » (Gadant, 1995), initiateur d'un « féminisme au masculin »⁷, et les propositions de réforme de la société par les *ulémas*⁸. Les femmes et la famille sont au centre de ces débats sur la conciliation entre permanence et changement, dans le cadre desquels on se demandait « comment prendre à l'Occident ses sciences et ses techniques et garder nos mœurs ». Mais la violence coloniale est telle (tribus détruites, propriété collective démantelée, biens *habous*⁹ spoliés avec les équipements culturels qui y étaient rattachés...) que la religion, la famille, les femmes restent les lieux d'inviolabilité à défendre. Ce repli est d'une certaine manière encouragé par la gestion coloniale du religieux : faut-il rappeler qu'il n'y avait pas de séparation entre le politique et le religieux dans l'Algérie française, et que la loi de 1905 ne fut pas appliquée en Algérie ?

L'octroi de la citoyenneté à ceux qu'on appelait alors « les Français musulmans d'Algérie »¹⁰ était subordonné à l'abandon du « statut personnel » (ensemble de règles régissant les rapports familiaux et les rapports entre les sexes), un choix qui fit peu d'adeptes car ce statut, fondé sur le droit religieux, restait l'ultime rempart de résistance au colonisateur. Malgré tout, l'attrait exercé par l'universalisme des Lumières demeurait puissant et,

5. Ce texte fut publié une première fois en 1913 chez Félix Alcan.

6. Tahar El Haddad publia en 1930 un ouvrage qui fit scandale, *Notre femme dans la loi religieuse et la société*.

7. La question de la modernisation de la famille et des femmes avait d'abord été portée par des hommes (intellectuels).

8. Les « *ulémas* » sont des docteurs de la Loi religieuse qui, dans les années 30, en Algérie, avaient impulsé un mouvement de réforme de la société musulmane.

9. Biens des fondations pieuses.

10. Soumis au code de l'indigénat, les Algériens avaient le statut de sujets, c'est-à-dire qu'ils étaient exclus des droits politiques accordés aux citoyens français.

parmi les intellectuels francophones, beaucoup s'efforçaient de faire la différence entre la France coloniale et dominatrice et la France de la révolution de 1789 et des Lumières. C'est ainsi que s'explique la persistance dans la société algérienne des courants et formes de pensée appartenant à ce qu'on a appelé « un féminisme au masculin ».

La période postcoloniale

Après la conquête de l'indépendance, notamment en Algérie, la contestation viendra beaucoup des femmes elles-mêmes : légitimées par l'effort de guerre fourni par les *moudjahidates* (combattantes de la guerre de libération), les féministes algériennes revendiquent l'égalité des droits entre les hommes et les femmes, dans la continuité de l'héritage des Lumières et des courants de pensée qui se sont développés en Égypte au début du siècle. Ce mouvement naissant (dans les années 70) était peu porté par les couches populaires, qui se sentaient plutôt exclues des bénéfices de la modernisation ; il était le fait d'une élite, issue des milieux universitaires formés au marxisme.

De l'autre côté de la Méditerranée, ce mouvement fut perçu de façon très positive et très ambiguë à la fois. On le souhaitait identique au mouvement français mais il était différent, sans lui être radicalement opposé. Les luttes des femmes se déroulaient et se déroulent encore en Algérie¹¹ sur le terrain juridico-politique, en vue d'une réforme ou d'une abrogation du statut personnel et de l'instauration de lois civiles égalitaires. Elles ont pour objectif la conquête de l'égalité des droits avec les hommes. On est loin du conflit des sexes¹² propre au féminisme européen. Pour les féministes algériennes, il ne s'agit pas de se confronter au religieux, à l'Islam en tant que tel, mais bien à une interprétation politique rigoriste et rétrograde du religieux. Ce qui est dénoncé, c'est l'instrumentalisation politique de la religion par les États arabes qui, pour se légitimer en l'absence de démocratie, ont pris les femmes en otages ; dans le cas algérien, la question des femmes est devenue l'enjeu de luttes politiques entre progressistes « laïcs » et conservateurs « islamistes » au sein même de l'appareil d'État. C'est ce qui explique pourquoi le Code de la famille¹³ en Algérie a mis vingt ans (et a nécessité plusieurs avant-projets de 1962 à 1984) pour être adopté et pourquoi il l'a été en 1984, année charnière marquant un changement d'orientation en matière de politique économique, où le pays réalise les réformes que lui imposait la politique d'ajustement structurel du FMI.

11. Même si, depuis au moins une décennie, des formes plus diversifiées de luttes féminines se sont multipliées.

12. Dans le sens où les questions relatives à la domination au sein du couple ne sont pas ou très peu abordées.

13. Le Code de la famille institue les relations juridiques dans la famille ; il se fonde sur les sources de la « *chari'a* » : le Coran, la « *sunna* » (tradition du prophète), l'« *Ijtimaâ* » ou consensus communautaire, le « *Kiyas* » ou déduction analogique et le « *fiqh* » ou droit selon les quatre rites orthodoxes (*malikite, hanbalite, ibadite et chafiïte*).

Dans la plupart des constitutions des pays arabes, l'Islam a le statut de religion d'État et le droit musulman y est une des sources principales, voire la source principale du droit dans les domaines du droit de la famille et du droit successoral (ainsi que du droit pénal dans quelques pays comme l'Arabie saoudite). Pour le reste, ces États fonctionnent comme n'importe quel État à l'échelle internationale. C'est ainsi qu'au nom de la religion ou d'une interprétation dogmatique et figée de la religion, par les pouvoirs politiques existants, la citoyenneté est déniée aux femmes et qu'une réelle discrimination est instaurée à leur égard, en contradiction avec les lois et conventions internationales dont les gouvernements des pays musulmans ont pourtant ratifié les traités.

Partout l'on trouve une codification des relations familiales qui assigne à la femme un statut de mineure à vie : la *moudawanna* au Maroc, le Code de la famille en Algérie, le statut personnel tunisien, l'un des plus favorables aux femmes, pour ne citer que les pays du Maghreb.

Le mouvement féministe en Europe, très marqué par sa propre histoire, ne comprend pas toujours ce qui se joue sur l'autre rive de la Méditerranée, tant il participe de ce que Sophie Bessis (2001) appelle « la culture de la suprématie occidentale ». À titre d'exemples, on peut mentionner les rendez-vous politiques manqués lors de la tragédie vécue cette dernière décennie par l'Algérie, qu'illustre le soutien apporté par ce mouvement aux positions des « éradicatrices et éradicateurs » algériens, au détriment de celles et ceux qui avaient besoin d'une solidarité politique pour dénoncer « la sale guerre » (Souaïdia, 2001)¹⁴ et les dictatures militaires.

Quels étaient les enjeux de cette guerre et quelles ont été les positions prises dans ce contexte par une partie des femmes et « féministes » algériennes, puis à leur suite une grande majorité des féministes européennes et plus particulièrement françaises – en tout cas les plus médiatisées d'entre elles ? Il est important de le comprendre pour mieux décrypter les débats en cours, notamment dans la société française, sur des questions telles que celles du foulard, des femmes et de l'islam, etc.

En 1992, avec l'arrêt du processus électoral et la reprise en mains par les militaires, apparaissent au grand jour des divergences au sein du mouvement des femmes. Dès lors, la fracture s'installe entre celles qui soutiennent l'intervention de l'armée et celles qui refusent de soutenir l'arrêt du processus électoral et le dénoncent. Cette fracture ira en s'accroissant au fur et à mesure que le pays s'enfoncera dans « la sale guerre ». Cette situation permettra au

14. Le livre de Habib Souaïdia est le témoignage d'un officier des forces spéciales de l'armée algérienne, l'auteur en personne, qui raconte ce qu'il a vu – la torture, les exécutions sommaires, les assassinats de civils, les enlèvements et disparitions, les manipulations politiques. Habib Souaïdia

a quitté l'Algérie en avril 2000 et vit depuis en France où il a le statut de réfugié politique. L'expression « la sale guerre » est utilisée par extension pour qualifier les événements qui se sont déroulés en Algérie à partir de 1992.

pouvoir algérien d'utiliser les femmes, notamment dans les années 1993-95, comme arme stratégique dans sa politique de communication à usage externe, afin de convaincre l'opinion internationale de la légitimité de sa politique du «tout sécuritaire». En effet, les années 1993-95 vont être décisives dans l'évolution de la tragédie algérienne. C'est la période où, par population interposée, deux stratégies s'affrontent : celle des «éradicateurs», pour qui «la fin justifie les moyens», et celle des partisans du dialogue et de la solution politique¹⁵ – avec en toile de fond l'exacerbation des violences, qui d'une certaine manière conforte les thèses éradicatrices. Dans le camp des «éradicateurs», que rejoindront quelques militantes des droits des femmes opposées au dialogue, le discours était dominé par l'injonction à choisir son camp : celui des militaires ou celui des islamistes. Refuser ce type d'alternative était interprété comme un refus de la politique éradicatrice, une volonté d'absoudre les exactions commises par les islamistes, voire les Groupes islamistes armés (GIA). L'amalgame entre le refus de l'intervention de l'armée et le soutien aux islamistes, entretenu en vue de faire apparaître les officiels algériens comme seul rempart contre les menaces intégristes, a été fortement relayé en Europe, particulièrement en France, et a malheureusement bien fonctionné dans les milieux féministes.

Le contexte des années 80 : émergence de nouvelles figures de femmes aspirant à «l'émancipation» via le religieux

Dans les pays du sud de la Méditerranée

Depuis les années 80, dans un contexte marqué par le développement des mouvements politico-religieux et par la montée des islamismes radicaux, on voit apparaître dans les pays du sud de la Méditerranée comme dans les pays du nord, à côté des femmes dites «occidentalisées», de nouvelles figures de femmes dans l'espace public, se construisant une nouvelle identité dans un monde où la référence au modèle d'émancipation inspirée de l'Occident a perdu de sa crédibilité et légitimité.

L'échec des projets de modernisation, réduits à de simples projets de développement économique, le blocage du processus de sécularisation qui s'en est suivi, les blessures infligées aux nationalismes dans le monde arabe avec le conflit israélo-palestinien, ont encouragé une évolution vers un essentialisme religieux gommant toute la complexité dont sont riches les sociétés ; l'islam devient une référence politique de plus en plus importante dans le monde arabo-musulman.

15. Voir à ce propos la plate-forme pour une solution politique et pacifique de la crise algérienne connue sous le titre de «Plate-forme de Rome» et souscrite par l'opposition algérienne – Organisation de droits de l'homme, plusieurs partis dont le

FFS, le FLN et des partis islamistes et d'extrême gauche – lors d'une réunion à Rome le 13 janvier 1995 auprès de la communauté religieuse de San Egidio.

C'est ainsi qu'on voit apparaître, dans les milieux universitaires d'abord, puis dans d'autres sphères publiques, des femmes portant le voile et se démarquant, par leurs pratiques et leurs discours, de l'islam traditionnel des générations précédentes, affirmant clairement leur refus d'une culture patriarcale sacralisée par la religion.

La réappropriation par les femmes du religieux comme moyen d'affirmation de soi, élément d'un processus d'individuation, emprunte ici des formes diversifiées, de l'individuel au collectif. Premièrement, le religieux, et plus précisément le voile, est utilisé par les femmes comme moyen de sortir de la sphère privée dans laquelle les traditions les maintenaient et d'occuper l'espace public (aller à l'école, travailler au-dehors...). Il s'agit d'une sorte de stratégie de négociation entre la modernisation et le conformisme des traditions. Deuxièmement, l'acquisition d'un savoir religieux confère aux femmes qui s'y consacrent (et elles sont de plus en plus nombreuses grâce au développement de l'instruction) un statut différent au sein de la famille et permet de renégocier les rôles et les rapports de sexe. Enfin, l'implication dans la vie associative et politique fait des femmes les actrices des changements qui les concernent. Dans la diversité du paysage qui se dessine, ces nouvelles figures féminines supplantent celles qui, jusqu'à présent, étaient considérées comme le symbole de la modernité. L'espace public se divise en *moutahadjibates* (voilées) et *moutabarijates* (dévoilées)¹⁶.

Cette évolution, observée dans les pays du Maghreb et dans le monde arabe, semble signifier l'échec relatif d'un féminisme exporté qui, ces trente dernières années, n'a emporté l'adhésion que d'une élite. Les catégories véhiculées par ce discours (égalité hommes/femmes, laïcité) sont restées étrangères à la majorité des femmes et des hommes. En revanche, on voit en Algérie et ailleurs une certaine sécularisation et une transformation des rapports de sexe qui s'opère malgré tout. Elle signifie aussi la rupture avec les générations précédentes, avec les pères et les mères pratiquant un islam traditionnel, qui assistent médusés à l'irruption de cet islam revisité. À travers ce double refus – ni féminisme exporté, ni modèle religieux patriarcal imposé – émerge un nouveau sujet islamique féminin qui expérimente de façon plus ou moins inédite la construction d'un modèle de «féminisme» s'affirmant par le religieux.

L'émergence de nouvelles figures de «sujets femmes» dans les pays du Nord

En Europe, et plus particulièrement en France, l'apparition de nouvelles actrices et de nouveaux acteurs se produit dans un contexte favorable au retour au religieux en lien avec, d'une part, le déficit de crédibilité des politiques et des syndicats, le repli des valeurs égalitaires, la perte des solidarités, et d'autre part le développement du chômage, de l'exclusion et de la précarité.

16. «*Moutabarija*», littéralement, signifie «parée»; position des symboliques et la catégorisation des femmes. l'expression du langage populaire joue ici sur l'op-

Ces actrices et acteurs sont issu-e-s des populations immigrées installées de longue date et sédentarisées, originaires de pays anciennement colonisés. Leur existence a été rendue plus visible par l'affaire du foulard en 1989, les attentats de 1995 ou le 11 septembre. Ce sont des hommes et des femmes ayant fait des études supérieures, ou du moins instruits, et qui accèdent ou peuvent accéder à un statut social autre que celui de leurs parents. Les femmes portant le foulard en constituent les minorités les plus visibles. Or, en Occident, l'obsession de la femme voilée génère des réactions passionnelles, d'autant plus qu'en présentant une résistance à ôter le voile, ces jeunes femmes réactivent la symbolique politique du voile liée à la guerre d'Algérie. Cette demande de reconnaissance choque, et surtout alimente, sur fond de totale méconnaissance voire d'ignorance de l'Autre, des peurs et des fantasmes quant au danger communautariste que ferait courir l'islam à la communauté politique. Peur de l'islamisme, dont on soupçonne tous les immigrés, y compris leurs enfants français perçus désormais sous le prisme de l'essentialisme religieux ; peur qui se manifeste à travers une incompréhension et une violence encore plus fortes lorsque l'altérité se présente sous la figure du féminin, d'où « l'hystérie du débat », pour reprendre l'expression d'Emmanuel Terray (2004), autour de la question du voile.

En effet, autant la demande religieuse provenant des hommes et plus précisément des jeunes, objets de suspicion permanente, paraît conforme aux représentations de l'islam, perçu comme religion barbare et constitutive de la domination des femmes, autant cette demande, lorsqu'elle provient de jeunes femmes, ébranle tous les schémas de pensée.

Se démarquant de l'islam vécu par les parents de façon discrète, un islam fortement marqué par des pratiques conservatrices liées à un fonds culturel patriarcal, accentué et rigidifié par le parcours migratoire et focalisé notamment autour du contrôle sexuel des filles, les jeunes et moins jeunes filles musulmanes portant le foulard rompent avec la discrétion des parents, affirment en citoyennes leur identité religieuse et exigent le respect de leur différence au sein même de l'école, sanctuaire de la laïcité. Ce combat est porté jusqu'au sein des mouvements féministes¹⁷, dont elles se réclament malgré le déni de légitimité que leur opposent parfois violemment les groupes féministes laïques et les tenants d'un républicanisme excessif muré dans son incapacité à comprendre cette réalité inédite. On les croyait convaincues des acquis des combats féministes des années 70, libérées des archaïsmes des sociétés de leurs parents, et on déplore ce port du foulard, « symbole de la domination masculine et de l'asservissement des femmes ».

17. À l'exemple, en France, du Collectif féministe pour l'égalité, qui regroupe des femmes d'horizons divers, musulmanes et laïques.

Toute femme qui porte le voile et qui affirme ses droits religieux ne s'identifie pas pour autant au féminisme. Elles sont encore minoritaires en France à se réclamer du féminisme musulman, même si le concept semble se développer un peu partout en Europe et aux États-Unis. Mon propos ici n'est pas tant d'examiner ce «féminisme musulman» réactualisé, même si j'y reviendrai plus loin car il mérite d'être connu et surtout interrogé, mais plutôt de comprendre le sens, les significations dont sont porteuses ces nouveaux «sujets femmes».

On pourrait dire que, du sud au nord de la Méditerranée, on assiste à une réalité partagée, celle d'un processus d'individuation des femmes se libérant d'une culture patriarcale sacralisée par un islam traditionnel. Au nord, il semble qu'on assiste, par exemple en France, à une reconstruction de l'identité nationale française moderne dans un sens pluriel, dont la démarche pourrait s'expliquer par le défi du multiculturalisme auquel est confrontée la France postcoloniale. Ni communautaristes, ni étrangères, simplement croyantes et citoyennes françaises. Leur mobilisation prend la forme d'une lutte contre les discriminations et pour une réelle égalité entre les citoyens, quelles que soient leur origine ethnique et leur appartenance culturelle ou culturelle, en d'autres termes pour plus de démocratie.

Au sud de la Méditerranée, c'est la question de l'accès à la modernité¹⁸ et de la citoyenneté des femmes qui est posée à des sociétés à forte dimension religieuse et patriarcale, à partir de dynamiques internes: la même remise en cause de la culture patriarcale est à l'œuvre dans l'élaboration d'un islam réapproprié, à partir de facteurs endogènes, en vue de construire une identité féminine musulmane et moderne et de mettre au jour les contradictions des sociétés arabes et musulmanes.

Sous leur aspect positif, ces expériences reflètent la diversité des modèles féministes et surtout le fait qu'il n'existe pas de schéma d'évolution linéaire et universel de développement; dans le même temps, elles révèlent les limites de l'universalisme hérité des Lumières.

Pour en revenir au «féminisme musulman»: comment se positionnent les actrices de ce mouvement et quel est le contenu de ce féminisme? Tout en intégrant les mouvements féministes, dont elles s'approprient l'héritage, et en partageant certaines de leurs revendications, les jeunes femmes musulmanes françaises revendiquent leur différence en travaillant sur l'héritage musulman; elles en proposent de nouvelles lectures en le débarrassant de toutes les scories liées au patriarcat. La démarche est commune à celle que d'autres femmes, dans le monde arabe ou le Maghreb, ont engagée depuis déjà plusieurs années. Elle relève d'une posture intellectuelle différente de celle des femmes issues des mouvements islamistes¹⁹. Elle se

18. Modernité que je définis comme étant la capacité à apporter des réponses, à partir de facteurs endogènes, à des questions qui se posent à la société sur les plans économique, sociologique ou politique.

19. La posture des femmes issues des mouvements islamistes repose, en règle générale, quels que

soient les mouvements auxquels elles appartiennent, sur le principe de la complémentarité des sexes; il n'y a pas chez celles-ci de remise en cause du principe de «prééminence de l'homme sur la femme».

fonde sur une nouvelle approche de la vision islamique des rapports hommes/femmes²⁰, en proposant de revisiter la «*sunna*» (tradition du prophète) et les milliers de *hadiths* (dires du prophète) qui la sous-tendent, dans une optique de défense de l'égalité entre les sexes.

Les mouvements féministes musulmans semblent emprunter la voie de la «réouverture des portes de l'*ijtihad*» (qui est une revendication majeure du mouvement réformiste actuel), pour s'efforcer de répondre aux problèmes nouveaux que pose l'application de la Loi fondamentale. Cette démarche de réappropriation de la mémoire est encourageante ; elle permet de puiser dans un matériel propre les instruments de libération des femmes mais aussi des hommes, encore faut-il qu'elle ne reste pas l'apanage d'une élite. Les mouvements féministes en Europe ne gagneraient-ils pas à tenter de comprendre cette différence de postures et à s'interroger sur la signification et la portée de ce processus de réappropriation d'un islam longtemps mis à l'écart de l'universel, que de jeunes femmes mobilisent pour leur libération et la construction de leur identité ?

Peut-on encore imaginer une troisième voie ?

Comprendre les ressorts de la démarche du féminisme musulman dans laquelle semblent s'engager divers courants musulmans à travers le monde, dans les pays arabes et maghrébins, en Europe et aux États-Unis, est nécessaire. Cela ne doit pas nous empêcher de nous interroger sur la fonction heuristique de cette démarche.

En effet, n'y a-t-il pas d'alternative autre qu'entre l'option religieuse fondamentaliste et le mimétisme à l'égard des modèles occidentaux ? N'y a-t-il d'autre choix, pour libérer le musulman, la musulmane, que de se référer «aux sources scripturaires» et d'en faire la référence ultime ? Faut-il opposer une interprétation des textes à une autre, au risque de s'enfermer dans le théologique et la nostalgie d'un âge d'or de l'islam ? Une telle démarche ne relève-t-elle pas, pour citer Mohamed Harbi²¹, d'«un islamocentrisme, réponse défensive à un européocentrisme qui avait kidnappé l'universalisme à son profit»²² ? Ne peut-on s'opposer aux dominations, quelles qu'elles soient, qu'à travers le retour au religieux ? La voie de la sécularisation du droit, inséparable de la question de la garantie des droits de l'homme et de la démocratie, serait-elle donc vouée à l'échec ? Non, assurément, et les militantes féministes des années 80 et 90 (en Algérie par exemple) en posant, hors du religieux, la question de l'égalité, ont eu le mérite de questionner la légitimité du lien entre le politique et le religieux et d'en revendiquer la rupture.

20. Voir à ce propos les travaux initiés dans les années 80 par la sociologue marocaine Fatima Mernissi (1987).

21. Présentant une analyse de la pensée réformiste islamique, Mohamed Harbi souligne aussi les risques de dérive inhérents à «l'islamocentrisme».

22. Dans la préface à l'ouvrage de Mansour Fahmy précédemment cité (Fahmy, 1990).

Et n'est-ce pas avec cette position de rupture, qui était celle des intellectuels courageux du début du siècle dans les sociétés islamiques, et qui est plus que jamais d'actualité, qu'il faut renouer? Ceci reste en débat.

Quelles que soient les lectures qu'on en fait et les réponses qu'on apporte à ces questions, on retient pour l'heure qu'en posant le problème du religieux, les jeunes filles musulmanes posent paradoxalement le problème du contenu et de la nature de la démocratie, entendue comme lutte contre l'intolérance et acceptation dans l'espace public de la confrontation et du débat d'idées. En se réappropriant les valeurs du féminisme pour défendre la légitimité de leur positionnement à partir du religieux, et même si on préférerait une démarche «en rupture», on doit constater que les «féministes musulmanes» remettent en cause la prétention à l'universalisme du féminisme occidental, en montrant les limites.

En conclusion : quelles solidarités possibles ?

Ce qu'il est important de retenir, en dehors de la question de l'ancrage ou non du féminisme dans le religieux, c'est l'existence de dynamiques à l'œuvre dans des contextes et des histoires différentes, avec partout un point commun : la présence dans l'espace public de femmes actrices du changement de leur condition, y compris en ce qui concerne le privé.

Seul un féminisme ouvert à l'Autre, débarrassé de ses peurs, trouvera naturellement sa place au sein des mouvements altermondialistes, ce qui permettra de construire des solidarités ici et ailleurs et de lutter ensemble contre les inégalités économiques et sociales et les discriminations.

Plusieurs axes de travail autour desquels les solidarités peuvent se développer sont déjà mobilisés ici et là :

- une relecture commune des concepts de laïcité et de modernité ;
- un travail sur le passé colonial et le rapport à l'islam, noyaux durs des discriminations ethniques ;
- la dénonciation du sort réservé aux femmes migrantes avec l'application du statut personnel en France (accords bilatéraux entre l'État français et les pays d'origine du Maghreb, par exemple) ;
- un soutien aux luttes féministes et à toutes les luttes pour les libertés publiques sur la rive sud de la Méditerranée qui passe aussi par la dénonciation de l'hypocrisie du soutien des gouvernements de l'Union européenne aux démocraties de façade dans les pays du Sud. ■

Post-scriptum : Commentaire sur les débats qui ont suivi l'intervention

Était-ce la brièveté du temps imparti, qui ne m'avait pas permis d'exposer dans sa complexité la question telle que je souhaitais l'aborder? Était-ce l'absence de repères historiques permettant d'effectuer un « décentrage » et de surmonter la crispation sur des positions ethnocentristes? Le fait est que, hormis deux ou trois réactions de la salle soulignant la nécessité de sortir du débat franco-français pour appréhender et reconnaître la multiplicité des démarches féministes, dénonçant l'instrumentalisation de la question du voile entretenue par certains médias et manifestant un intérêt pour des figures féministes arabes, les réactions, dans l'ensemble, ont exprimé à la fois un certain déni de la différence dans les processus de libération et un besoin absolu de rechercher un effet de miroir. Deux thèmes récurrents ont traversé les débats : le rapport au corps et la libération sexuelle, posée comme centrale dans le féminisme ; et une vision de l'Autre placée à l'enseigne de la recherche de ce qui « rassemble »/ressemble, sans que soit énoncé le préalable d'une connaissance et d'une reconnaissance de l'Autre dans un rapport d'égalité à soi.

Références

Bessis, Sophie (2001). *L'Occident et les autres, histoire d'une suprématie*. Paris : La Découverte.

Fahmy, Mansour (1990). *La condition de la femme dans l'islam*. Préface de Mohammed Arbi, postface de Haytam Manna. Paris : Allia.

Gadant, Monique (1995). *Le nationalisme algérien et les femmes*. Articles parus entre 1982 et 1992. Paris : L'Harmattan.

Mernissi, Fatima (1987). *Le harem politique, le prophète et les femmes*. Paris : Albin Michel.

Souaïdia, Habib (2001). *La sale guerre*. Paris : La Découverte.

Terray, Emmanuel (2004). « La question du voile : une hystérie politique ». In Charlotte Nordmann, (Dir.), *Le foulard islamique en questions* (pp. 103-117). Paris : Amsterdam.

Travail, genre et sociétés (www.tgs.cnrs.fr)

Numéro 14/2005 – Éditions Armand Colin

Parcours

- Gisèle Halimi : La cause du féminisme.
Propos recueillis par Tania Angeloff et Margaret Maruani

Sciences, recherche et genre.

Dossier coordonné par Marlaine Cacouault et Delphine Gardey

- Delphine Gardey : La part de l'ombre ou celle des Lumières ?
Les sciences et la recherche au risque du genre
- Sandra Beaufaÿs et Beate Kraus : Femmes dans les carrières scientifiques en Allemagne : les mécanismes cachés du pouvoir
- Catherine Marry et Irène Jonas : Chercheuses entre deux passions.
L'exemple des biologistes
- Ilana Löwy : Le féminisme a-t-il changé la recherche biomédicale ?
Le Women Health Movement et les transformations de la médecine aux États-Unis
- Emmanuelle Houzé-Robert : La mémoire n'est pas neutre.
Souvenirs de femmes à la Faculté des sciences et techniques de Nantes

Mutations

- Anne-Lise Moreau : Sur l'éducation des enfants et les droits à la retraite

Controverse

Coordonnée par Laura Lee Downs et Jacqueline Laufer

Autour du livre de Maurice Godelier, « Métamorphoses de la parenté »

- Sabine Prokhoris :
D'une métamorphose contemporaine : quels enjeux pour la psychanalyse ?
- Agnès Martial : L'anthropologie de la parenté
face aux transitions familiales contemporaines : des interrogations en suspens
- Véronique Nahoum-Grappe : Tout est différent
- André Burguière : Querelle de famille... autour de la parenté
- Maurice Godelier : Réponse

Parcours

On vous a tant aimé·e·s! Entretien avec Houria Boutelja

Initiatrice du Mouvement des Indigènes de la République
et de l'association féministe Les Blédardes

Réalisé par Christelle Hamel et Christine Delphy, juin 2005

Christelle : Comment es-tu devenue féministe ?

Houria : Je n'ai jamais milité dans un groupe féministe avant de faire partie des Blédardes, il y a deux ans. Auparavant, je me sentais féministe dans mon petit coin. À la maison, mon père se déchargeait de notre éducation sur ma mère, qui était très dure. J'ai reçu une éducation très stricte : après l'école, il fallait rentrer immédiatement. C'était tout le quartier qui contrôlait les filles. Il fallait faire le ménage et surtout montrer qu'on le faisait. On ne parlait pas aux garçons, de peur que ma mère le découvre. En comparaison, les Françaises étaient plus libres : à 15 ans, elles pouvaient sortir, avoir un petit copain, leurs parents étaient presque des amis. On avait envie de vivre comme elles, mais finalement on préférerait rester entre Arabes parce que c'était plus simple. Les Françaises venaient aux fêtes de quartier et aux mariages arabes ; elles n'avaient pas cette arrogance que tu rencontres maintenant chez certaines qui regardent les filles arabes avec un œil condescendant parce qu'elles ne peuvent pas sortir.

Ensuite, j'ai lu des textes féministes. Des textes qu'aujourd'hui je regarderais avec beaucoup de distance parce qu'ils étaient uniquement axés sur la critique de l'islam. Je me souviens du livre d'une éducatrice médiatique, c'était la Fadela Amara de l'époque, dans les années 1987-90, j'étais adolescente. Ensuite, j'ai lu les féministes anti-essentialistes, à commencer par Simone de Beauvoir, que j'avais trouvée à la documentation de l'école : « On ne naît pas

femme, on le devient.» Dans mon milieu, très peu de filles avaient ce type de lecture. C'était rare, et je ne connaissais pas les milieux féministes. Plus tard, lorsque j'étais à la fac à Lyon 2, je me souviens que le féminisme était raillé dans les médias: ça faisait ringard. Je résistais à ça car je trouvais qu'il fallait être féministe.

Parallèlement, quand on allait en Algérie, j'avais l'impression que nos parents étaient en décalage complet! Par exemple, les filles portaient le voile, mais elles avaient aussi des petits copains. Alors que, de notre point de vue, le voile représentait quelque chose d'encore plus sévère que ce qu'on vivait. Mais non, elles avaient des copains, alors que pour nous, c'était impensable. Elles fumaient en cachette, elles faisaient passer des mots à leur copain en cachette. Mais c'était une vie entre filles, je ne sais pas comment elles faisaient pour avoir un copain et pour le voir, mais elles y arrivaient. D'un autre côté, l'Algérie est aussi très difficile pour les femmes: c'est difficile de circuler dans la rue, car les hommes sont dehors et t'observent, te dévisagent, tu te sens n'être plus qu'un paquet de viande. Donc tu regardes ton pays d'origine en te disant: «C'est vraiment archaïque, c'est des péquenots!» Ça faisait écho avec ce qui se disait en France sur l'Algérie: tous ces discours qui nous stigmatisent partent aussi d'une réalité de l'oppression des femmes. Cela dit, l'Algérie postcoloniale ne peut pas s'appréhender sans une analyse de ce que le colonialisme a transformé dans les rapports hommes/femmes, et sans une analyse critique de notre propre regard sur l'Algérie, les mœurs... Car notre regard est occidental. La notion de féminisme existait-elle avant l'ère coloniale en Algérie? Que dire de la grille de lecture des réformistes et féministes maghrébins tels que Tahar Haddad? J'ai l'intuition qu'ils s'inspirent déjà beaucoup des Occidentaux. Ces questions me font m'interroger sur l'idée d'un féminisme universel.

Christelle: Est-ce que tu avais entendu parler du féminisme en Algérie?

Houria: Non, pas du tout, mais j'étais impressionnée par les femmes algériennes, par leurs ruses, c'est ça le féminisme en Algérie. Le féminisme en France, à côté, ça me paraissait vraiment être de la gnognotte. Elles doivent tellement batailler au quotidien, contre le père, la belle-mère, la société... Par rapport à elles, on paraissait être des petites-bourgeoises. Et en même temps, je me sentais dominée par ces femmes. Quand on y allait, on devait subir leur loi. Leurs conditions de vie sont telles qu'elles attendent énormément de toi. Ça crée des relations malsaines. En France, je n'étais pas habituée à me protéger de ça, donc j'étais sans défense. Lorsqu'une femme arrive la dernière dans une famille, elle se trouve sous l'autorité de femmes qui n'en peuvent plus de tout ce travail et qui se déchargent complètement sur elle. Donc tu en baves. Elles te mettent au travail tout de suite. Il est évident qu'en venant en France, ma mère a échappé à cette vie de labeur, parce qu'ici, elle n'a eu à s'occuper que de

son mari. En Algérie, c'est du mari, des fils, de la belle-mère, des parents, des beaux-parents, de toute la famille dont tu dois t'occuper. Les mecs ne font rien ; rien du tout ! J'étais vraiment choquée de ça.

Ensuite mon envie de militer s'est développée progressivement. D'abord, je réagissais mal à la montée de l'intégrisme. À la faculté où j'étais à Lyon, dans le département de langue arabe et à la cité universitaire, il y avait des filles voilées très prosélytes et très agressives. Elles me cassaient les pieds. Et puis, il y a deux ans, l'apparition de *Ni Putes Ni Soumises (NPNS)* m'a vraiment mobilisée, car je ne supportais pas ce qu'elles disaient. J'avais une bonne connaissance de l'histoire des mouvements beurs et je me suis tout de suite méfiée d'elles parce que je savais que c'était SOS Racisme. En 2003, elles ont donné une conférence à Paris sur « les violences dans les quartiers et en Algérie ». Ce parallèle entre la violence dans les quartiers et en Algérie n'était pas justifié et ça m'a fortement déplu. À la tribune, il y avait Samira Bellil qui venait de sortir *Dans l'enfer des tournantes*. Après avoir raconté qu'elle avait été violée, elle a dit : « J'en ai marre de la langue de bois ! L'Algérie, c'est de la merde, un pays d'merde, et le peuple algérien c'est un peuple de merde ! »

Christelle : Oui, je l'ai entendue aussi. Il y avait aussi des représentantes du CNDF ce jour-là à la table de discussion. Samira Bellil avait une haine incroyable envers l'Algérie. Or, elle avait aussi été violée en France et le système judiciaire français s'était montré tout aussi défaillant que le système algérien. Je ne comprenais pas qu'elle dise : « Je crache sur l'Algérie ! », « Je crache sur le peuple algérien ! »

Christine : Elle avait intégré les préjugés racistes sur l'Algérie.

Christelle : Oui, car elle ne disait pas : « Je crache sur la France », ni : « Je crache sur le peuple français ! »

Houria : Son discours était vraiment l'expression du racisme républicain. C'était insupportable ! Et les autres féministes la laissaient dire ; personne ne réagissait. J'ai pris la parole et j'ai dit que ce n'était pas possible de cracher sur tout un peuple comme ça. À la suite de ça, j'ai connu Pierre Tévanian, dont j'avais lu les textes, et Ahcène Zerhaoui, le sociologue. On a fait une conférence sur le thème : « De la violence de l'État républicain à la violence des banlieues. » On avait invité NPNS. Il y avait Safia Lebdi. Son discours était insignifiant, plein de pleurnicheries... « Les filles des quartiers... Vous ne vous rendez pas compte... », c'était en 2003. Tout sur le registre de la sensibilité. Ensuite la rencontre avec Pierre a donné la pétition « Oui à la laïcité, non aux lois d'exception » durant l'été 2003, pétition qui a rencontré celle du CEDETIM et d'autres. C'est comme ça que j'ai commencé à militer.

Christelle : Et ta lutte antiraciste, comment a-t-elle commencé ?

Houria : Le racisme, je l'ai toujours senti, depuis toute petite. Lorsque j'avais 5 ans, une fille de pied-noirs, une voisine, m'a dit d'un air moqueur : «Toi, tu viens d'un pays d'Afrique», et je disais : «Non, non, non !» J'avais honte ! Je disais que ce n'était pas vrai. À 5 ans, j'avais intégré que l'Afrique, ce n'était pas bien. Tu te rends compte ? Je me souviens d'un garçon au collège qui m'avait dit : «Vous, vos parents vous vendent contre des chameaux.» Et à 7 ans, l'institutrice nous faisait un cours sur le thème : «Il ne faut pas se fier aux apparences.» Pour illustrer son cours, elle avait lancé à la classe : «Houria par exemple, ce n'est pas parce qu'elle a de jolis habits qu'elle est propre.» C'était une vraie gifle ! Je ne sais pas si les autres élèves avaient bien compris le sens de cette phrase, mais moi j'avais très bien compris, parce que ça résonnait tellement fort avec «sale Arabe» ! «Les Arabes sont sales», c'était ce qu'elle venait de dire. Plus tard, en école de commerce, une enseignante a dit devant tous les autres étudiants : «Houria, elle est vraiment belle pour une Arabe.» J'ai protesté et toute la classe s'est mise contre moi : ils ne comprenaient pas pourquoi je n'étais pas contente. Pour eux, il fallait que je le prenne comme un compliment. Mais ça voulait dire que par définition les femmes arabes sont moches. Donc la beauté, c'est la blancheur, les femmes blanches.

Christine : Comment la conscience que tout cela était injuste t'est-elle venue ?

Houria : Le racisme, c'est très diffus, c'est des tas de petites attitudes, qui souvent sont ambivalentes. Il y avait une famille de pieds-noirs à côté de chez nous, à laquelle ma mère donnait des plats arabes. Ils aimaient recevoir mais ils ne donnaient jamais rien. Ils nous méprisaient complètement.

Christelle : Et comment en es-tu venue au militantisme antiraciste ?

Houria : Le discours de NPNS m'a obligée à construire un discours féministe et antiraciste à la fois. J'étais tellement révoltée par ce mouvement : elles nous demandaient de couper les liens avec la famille, c'était insupportable. C'est bien ce que mes premières lectures féministes nous invitaient à faire aussi, rompre avec la famille. Je me souviens d'une éducatrice arabe formidable, qui m'a beaucoup poussée à avoir mon bac. En fait, ce n'était pas pour avoir mon bac, mais pour que je parte de chez moi le plus vite possible. Elle avait vraiment la mentalité «petit blanc». Elle voulait ma libération, mais façon Badinter ou façon Amara. Aujourd'hui, ce discours m'est insupportable ! Les femmes de la génération 35 ans et plus, la génération d'Amara, avaient le discours du FAS (le Fond d'action sociale) : il fallait que les filles s'émancipent. Elles étaient les aînées de leur

fratrie et voulaient vivre à la française. Elles en ont pris plein la figure car elles ont eu à gérer les conflits les plus durs entre les familles et la société. Souvent, quand elles partaient, c'était avec un Français. Nous, les trentenaires, on est une génération charnière. Il y a peu de filles de mon âge qui portent le voile. On est dans la négociation avec la famille, parce qu'on a vu le prix que nos aînées ont payé et on ne veut pas souffrir comme elles. La rupture avec la famille est trop coûteuse. Dans le même temps, on a une conscience politique: on voit ce qui se cache derrière le discours de l'émancipation. On sait qu'on est dans une société raciste et on est attentives à ce qui se dit sur nos frères. On sait qu'ils sont discriminés. Parmi les filles plus jeunes, les 15-25 ans, on trouve celles qui portent le voile.

Christelle : Les plus âgées n'étaient-elles pas attentives à ce qui se disait sur leurs frères ?

Houria : Nos parents étaient très durs avec elles parce qu'ils venaient d'arriver, ils venaient de milieux paysans très traditionnels, ils sortaient de la guerre d'Algérie, ils n'avaient pas connu les mouvements de type mai 68, donc ils les tenaient à la maison et elles n'avaient vraiment pas la même vie que les Françaises. Par ailleurs les discours sur les garçons n'étaient pas encore aussi durs qu'aujourd'hui, donc elles s'en préoccupaient sans doute moins. Dans les années 80, les garçons étaient moins stigmatisés et ils avaient même la cote auprès des Françaises, c'étaient les effets positifs de la marche des Beurs. Durant cette période, c'était même à la mode de sortir avec un Beur pour les filles françaises. Et puis les filles arabes de cette génération avaient une image négative d'elles-mêmes, de l'Algérie, de cette société pauvre face à la société française qui offrait du travail aux femmes, etc. Elles avaient aussi cette haine de soi, comme avait mon père qui admirait infiniment la France. Pour cette génération de filles, partir était une solution tentante. Par rapport à elles et aux filles d'aujourd'hui qui portent le voile, je suis dans une génération de l'entre-deux qui a conscience de l'importance de ne pas casser les liens avec la famille et de la nécessité de mentir, de ruser pour préserver ce lien tout en faisant notre vie. Les plus âgées étaient dans la rupture, dans l'affrontement direct.

Je suis de cette génération qui, grâce à son attachement à l'arabité, a refusé l'injonction à couper nos liens familiaux pour se libérer. Je me sens très proche de l'arabité: j'ai voulu apprendre l'arabe littéraire; j'ai obtenu une maîtrise de langue anglaise et de langue arabe, puis j'ai fait un troisième cycle de marketing. Ensuite, j'ai suivi un DEA d'islamologie (histoire de l'islam en tant que civilisation). L'arabité, c'est une autre humanité, beaucoup moins individualiste que la manière d'être occidentale. Néanmoins, j'ai totalement rompu avec la mentalité de mes parents: religion, virginité, ramadan. Mais je sais faire semblant pour préserver mes parents et ne pas les faire déchoir. Quand je suis partie à 19 ans de chez

mes parents, je savais comment combiner ma liberté et mes relations avec ma famille. Si tu pars de chez toi avec l'esprit de la rupture, les mecs te voient comme une traîtresse: si tu te mets à manger du porc, tu deviens une traîtresse, une traîtresse à ta race. Ça veut vraiment dire que tu te renies en tant qu'Arabe. C'est le genre d'accusation que je n'ai jamais eu à subir, car dès que les garçons réalisent que j'ai des positions politiques qui attestent du fait que je ne me renie pas en tant qu'Arabe, manger du porc perd le sens d'une trahison. Ils ne m'ont donc jamais fait suer avec ça. Ça veut dire qu'il y a une place pour la liberté et une entente possible avec eux. Les mecs savent que lorsque les filles partent de chez elles en claquant la porte, c'est pour les fuir. Mais ils savent aussi qu'ils vont devoir rester dans le quartier, parce qu'on ne les en laissera pas sortir, à la différence des filles. Autrement dit, ça signifie que les Blancs veulent leur piquer leurs femmes. C'est une dépossession qui leur dit qu'ils sont vraiment de la «merde». Alors la fille qui mange du porc devient la «pute», la fille «à abattre». Ayant un discours politique clair, je n'ai jamais eu à subir cela. Je me suis toujours sentie respectée par les mecs arabes. Mais les marges de manœuvre sont très étroites. Les filles qui portent le voile aujourd'hui sont des filles qui sont dans un étai: elles sont dans leur quartier et elles savent qu'elles doivent gérer les relations avec les mecs, elles n'ont pas le choix parce qu'elles ne peuvent pas partir du quartier. Partir n'est pas donné à tout le monde et tout le monde n'a pas envie de couper ses liens avec ses parents. Le voile leur donne donc un moyen de négocier. Porter le voile, c'est dire: «On vous aime. On ne partira pas du côté des Blancs. On ne couchera pas avec des Blancs.» Même si parfois elles en ont ras le bol de leurs frères, elles ne veulent pas quitter leurs familles et elles aiment aussi leurs frères. Elles ne veulent pas quitter leurs parents, parce qu'elles les aiment malgré les conflits. Les féministes françaises ne comprennent pas ça. Cette incompréhension nous fait violence. Je connais une fille qui est partie avec un Français, son père ne lui a jamais pardonné, jamais! Elle s'est mariée avec lui, a eu des enfants, mais le fait que son père ne lui ait jamais pardonné a gâché toute sa vie. Elle a traîné cet énorme poids toute sa vie. Son père a été très dur. Ça l'a déchirée. Jusqu'au jour où, sur son lit de mort, il lui a pardonné. Le jour où elle retrouvait son père, il partait. Elle s'est effondrée!

Christine : Il n'est pas parvenu à le lui dire avant ?

Houria : Nos pères ont beau être tout ce qu'ils sont, nous avons quand même besoin d'eux. Et de nos mères aussi. Nos parents ont plein de défauts, comme tous les parents, mais on n'en a pas de rechange! C'est vrai que nos parents sont très durs, c'est vrai. Il y a des familles qui finissent par accepter après des négociations à n'en plus finir, mais il y a aussi des obstacles qui dépassent nos parents eux-mêmes: il y a le passif de la guerre d'Algérie et le racisme quotidien qui font que la relation avec les Français est inacceptable pour nos parents.

Christine : Il faudrait trouver comment cette injonction à quitter sa famille se trouve formulée. Parce que personne ne la formule vraiment comme ça. On dit juste qu'il faut aider les filles, les aider à partir.

Christelle : Mais c'est déjà beaucoup dire. On ne le dit pas aux Blanches. Quand j'étais adolescente, j'avais beau expliquer que mon père n'était pas drôle, personne ne m'a jamais dit qu'il fallait partir: ni les enseignantes, ni les éducatrices, ni mes voisins, ni personne dans ma famille. Tout le monde m'a au contraire fait comprendre que je devais me calmer et respecter mes parents.

Houria : On te disait de te calmer parce que tu n'avais pas à quitter des Arabes: la différence est là. C'est un appel à la révolte qu'on ne fait qu'à une Arabe parce que c'est des Arabes qu'elle a à quitter. Et c'est un appel systématique, lancé même quand tu n'as pas de problème avec tes parents. On suppose de toute façon que tu en as, c'est une INJONCTION à partir. Et c'est pour cela que c'est raciste, mais c'est aussi pour cela que certaines filles arabes ne voient pas que c'est raciste. Elles ne le voient pas parce que cela a l'allure d'une main tendue et parce qu'il est vrai que leur père n'est pas drôle non plus. Cela dit, les filles arabes sont de plus en plus nombreuses à en avoir marre qu'on traite leurs frères comme on les traite.

Christine : On a l'impression que les parents et les garçons exercent de plus en plus de pression sur les filles. N'est-ce pas un mauvais calcul de leur part ? Plus ils exercent de pressions, plus l'escapade chez les Français peut paraître tentante aux filles ?

Houria : Les deux choses se passent. Il y a des filles qui partent de chez elles et rejoignent NPNS. Et il y a celles, plus nombreuses encore, qui restent, autant par choix que par obligation. Celles-là doivent respecter des codes et des règles: ne pas se mettre en minijupe, ne pas sortir le soir; il est impossible de ne pas faire le ramadan ouvertement dans une cité. Il faut donner des gages. Alors certaines négocient leur liberté avec le voile. Le voile est une affirmation de loyauté qui leur permet de gagner leur liberté.

Christine : Quel féminisme tu proposes alors ?

Houria : On est obligées de construire un *féminisme paradoxal*. Cela signifie faire une critique radicale du sexisme dans nos milieux comme dans la société, en même temps qu'un rejet des discours racistes et essentialistes qui bestialisent les hommes arabes. C'est la position des Blédardes. Cette critique radicale du sexisme de la société globale et de nos milieux doit vraiment s'accompagner d'un signe fort en direction des garçons, un signe fort qui dise: « On est solidaires des hommes dominés »,

dominés parce qu'Arabes ou Noirs. On refuse les discours dominants sur eux, ces discours qui les bestialisent. On les refuse pour deux raisons. La première est affective : tout simplement, on les aime, ce sont nos frères, nos pères ; aucune fille ne souhaite la mort de son frère ! La seconde raison est politique et féministe : la déchéance des hommes arabes, c'est nous, les femmes arabes, qui la payons, parce qu'ils se retournent contre les personnes qui sont proches d'eux, pas contre les Blancs. Ils se retournent contre les femmes parce qu'ils ne peuvent retourner leur colère nulle part ailleurs. Ils ne peuvent pas la retourner contre les Blancs, parce que les Blancs sont trop loin. Donc la fille qui part de chez elle ajoute du crédit aux discours qui considèrent les hommes arabes comme « de la merde ». D'où l'idée qu'elles les trahissent. Cette réaction signifie que les filles vont forcément payer la stigmatisation des mecs arabes. Elles la paient. La société française part du postulat que ces mecs sont des brutes et au bout de ce long processus de stigmatisation, effectivement, ce sont des brutes. Moi, je n'ai pas du tout envie de me coltiner ces mecs-là. « Ma sœur, il faut qu'elle se respecte, il ne faut pas qu'elle fasse ci, il ne faut pas qu'elle fasse ça ! » Ils n'ont plus que ça pour se sentir exister !

Les filles sont également solidaires de leurs mères : elles ne veulent pas qu'elles subissent tous les reproches, parce que le départ d'une fille est interprété comme le fruit de la mauvaise éducation donnée par la mère. Cette situation crée des choses impensables : le retour de la virginité par exemple. Le principe de virginité aurait pu disparaître... Il y a plein de filles qui ont fait leur vie, en rusant, en faisant croire ceci, cela... Mais aujourd'hui, il y a une vraie régression. Les filles sont de plus en plus contrôlées. J'étais vraiment plus libre par rapport à la génération des adolescentes d'aujourd'hui. Taper sans cesse sur le dos des mecs, cela va à l'encontre du féminisme. Aujourd'hui, je ne peux pas être féministe si je suis contre les mecs de chez nous. Celles qui disent : « On ne veut pas qu'on traite nos frères comme ça » sont déjà féministes.

Christelle : Peux-tu expliciter pourquoi ?

Houria : Parce qu'elles ont déjà compris qu'on doit avoir un féminisme qui passe par l'antiracisme. Pour nous, le féminisme, ce n'est pas la ligne droite. Ce n'est pas comme pour les Françaises qui n'ont qu'à lutter directement contre leurs hommes. Nous, on doit lutter pour que nos frères et nos pères soient réhabilités. Le chemin vers le féminisme doit passer par cette solidarité politique avec les hommes arabes comme avec tous les hommes des minorités.

Christine : Admettons que je me fasse l'avocat du diable : pourquoi ne pouvez-vous pas mener cette lutte directe puisque le patriarcat est encore plus prégnant ?

Houria : Parce que sinon, on est des NPNS ! On valide l'idée d'un sexisme atavique. Le chemin de NPNS n'est pas acceptable, principalement en raison du colonialisme. Le premier combat de Fadela Amara consiste en la promotion de la laïcité, pas en l'antiracisme. Même si elles se disent antiracistes, les NPNS ne s'inscrivent pas dans les luttes réelles d'émancipation, dans les luttes anticoloniales d'émancipation, mais au contraire dans la mythification des Lumières et de la République. Elles pensent que c'est grâce aux Lumières qu'elles sont libérées et émancipées. Fadela Amara est Algérienne, je ne peux pas accepter qu'elle dise des choses pareilles. Je ne peux pas accepter qu'elle passe outre les combats qui l'ont réellement émancipée. S'il n'y avait pas eu les combats de libération nationale pour l'indépendance des pays colonisés, elle serait une bougnoule, elle serait encore une indigène. C'est la première lutte d'émancipation qui lui a donné sa liberté, mais elle ne la mentionne pas : elle fait sans cesse l'éloge de la République. Or, ce n'est pas la République qui lui a donné sa liberté et sa dignité, ce sont les guerres d'émancipation des anciens colonisés que sont nos ancêtres.

Christine : Les NPNS passent « directement » à la lutte féministe, si l'on peut dire, mais elles ne disent pas pour autant abandonner leurs pères et leurs mères, ni vouloir s'allier uniquement avec des Français.

Houria : Évidemment, elles ne peuvent pas le dire explicitement, mais leur discours est quand même reçu comme cela. Dans la position où elles sont, leur discours ne peut pas vouloir dire autre chose que : « Vous devez quitter le milieu arabe. » Elles ont quitté ce milieu et je te rappelle qu'à Marseille, à leurs tout débuts, elles ont mis en scène des mariages mixtes : femme arabe avec homme blanc. C'est comme si on était invitées à nous dissoudre dans le blanc. L'implicite de ces mariages est raciste : faire disparaître « notre race ».

Christelle : Mais en réalité, ce sont surtout des hommes arabes qui sont avec des Blanches, pas l'inverse, alors comment comprendre cette peur des hommes arabes que les Blancs leur prennent leurs femmes ?

Houria : Parce qu'il y a quand même des femmes arabes avec des Blancs. Je vais te raconter une histoire : un jour, mon père est rentré du travail furieux ; un de ses collègues français au chantier s'était vanté d'avoir couché avec une femme arabe. Il était fou ! S'il avait pu, il l'aurait massacré, ce bonhomme ! Je m'en souviens parce que je n'avais jamais vu mon père dans cet état. *C'était la compétition patriarcale entre hommes, mais une compétition doublée d'un rapport de racisme. Alors pour moi, il n'y a pas de féminisme sans antiracisme.*

Christine : Peux-tu expliciter pourquoi tu penses que les NPNS envoient un message négatif aux garçons arabes et qu'elles leur laissent entendre que les filles doivent s'émanciper en se tournant vers des Blancs, parce que ce n'est pas ce qu'elles disent explicitement ?

Houria : En mettant en scène des mariages mixtes de femmes arabes ou de femmes noires avec des mecs blancs, que veux-tu que les mecs arabes et les mecs noirs comprennent ? C'est la mise en scène du Blanc qui prend leur femme et la mise en scène de ce que leurs femmes leur préfèrent d'autres hommes, qu'elles fuient les mecs arabes et les mecs noirs. Or les mecs sont parqués dans des ghettos et NPNS s'adresse aux filles et uniquement à elles en leur disant : « Libérez-vous ! Vous avez le choix dans cette société, vivez comme les Françaises ! » Ce discours est un leurre, car la société française n'offre pas la possibilité aux filles de partir des quartiers : comme les garçons, elles ne trouvent pas de boulot parce qu'elles sont discriminées. Pour autant, les mecs comprennent bien que ça veut dire que les filles doivent partir. Et partir où ? À Paris, en dehors de la famille et de la communauté. Que signifie cet éloge de la mixité quand la France nous rejette ? Il veut dire : « Les NPNS pensent que les Blancs sont mieux que nous. » Et le résultat, c'est que les garçons sont encore plus durs envers les filles, justement parce que les NPNS n'ont aucun discours envers les mecs, donc voilà le résultat. Les mecs n'ont déjà plus prise sur rien et NPNS les décrit comme des bougnoules, des violeurs, etc. Donc il ne leur reste plus que leurs femmes sur qui exercer leur domination, alors ils serrent la vis encore plus fort. Si leurs femmes partent, ils sont réduits à néant. Et cela confirme que les Blancs leur seraient supérieurs, c'est la confirmation de l'idée qu'ils seront toujours les gagnants et que les hommes arabes seront les éternels perdants.

Étant très attachée à l'histoire des luttes d'émancipation anticoloniales, tout ce qui fait allégeance à la France, à la République, m'exaspère, parce que j'ai toujours en tête ces images de la guerre d'Algérie où on voit des Français qui tuent des Arabes, comme ça, gratuitement. Quand je vois ces images, je vois mon grand-père. Donc cette allégeance à la République, à des valeurs qui nous ont vraiment humiliés, c'est ce qui me dérange le plus dans NPNS. J'ai une mère très nationaliste, c'est une fille de l'indépendance algérienne. Quand ses filles lui ont dit qu'elles voulaient se naturaliser Françaises, elle n'a pas supporté. On a mis dix ans à la convaincre. Je suis née en Algérie, mais j'avais 6 mois quand mes parents sont arrivés en France, donc il fallait que je me fasse naturaliser. Mais ma mère ne veut pas qu'on soit Françaises. J'ai les papiers français, mais jamais je ne dis que je suis Française, ça ne me vient pas à l'esprit, je suis Algérienne. Et ça, c'est différent des plus jeunes qui disent : « On est Français musulmans. » C'est-à-dire qu'il ne leur est possible de dire qu'ils sont Français que s'il y a musulmans à côté. C'est ce qui rend possible le fait de se dire Français. Ma colère envers NPNS, c'est que les combats qu'on a menés disparaissent sous la République, sous de fausses valeurs. Si elles ont raison, si c'est la République qui nous a émancipées, alors ça veut dire que tous ceux qui

sont morts sont morts pour rien ! Que leur combat n'avait aucune valeur. Et que la République peut continuer de nous soumettre. C'est insupportable ! Là-dessus, j'ai un point de vue universel : je pense aux Noirs qui ont lutté contre le colonialisme, contre l'esclavage, je pense aux Black Panthers, à ces millions de morts qu'elles balaient par ce discours. Moi, je suis une Indigène et je m'inscris dans les combats des Indigènes. Donc dans les manifestations en 2001-2002, j'étais terriblement triste parce que jusqu'à présent on était des Arabes qui se confrontaient aux Blancs. Mais là, on était des Arabes contre d'autres Arabes : contre Malek Boutih, contre Fadela Amara, contre Loubna Méliane, etc. Voilà où on en est arrivés, voilà ce qu'a réussi à faire le système postcolonial. C'est comme à l'époque coloniale où il y avait colonisés contre colonisés, avec les harkis. C'est absolument dramatique. Il faut mener un combat de solidarité avec les pères qui se sont battus, qui ont travaillé, ce dont on bénéficie toutes et tous. Il faut revaloriser les mecs, les réhabiliter. NPNS, c'est la pire manière d'être féministe. C'est LE mouvement qui œuvre contre les femmes !

Christine : Pour autant, est-ce qu'il faut accepter la domination des hommes arabes ou des hommes noirs quand cette domination semble précisément devenir plus dure ?

Houria : Évidemment que non ! Mais il faut en passer par leur revalorisation, leur ré-humanisation et par le fait de donner des gages de loyauté pour gagner notre liberté. Le voile est justement un de ces gages de loyauté. Parce qu'il faut savoir que dans nos milieux, le féminisme est perçu comme un produit occidental dont la minijupe serait le symbole. C'est en minijupe que la télévision représente la femme libérée. Alors on entend des propos du type : « L'Algérie c'est pourri, parce qu'on n'a pas le droit de se mettre en minijupe. » La libération des femmes est associée à la minijupe et donc à l'occidentalisation. C'est la seconde raison pour laquelle il ne peut y avoir de chemin direct vers le féminisme pour nous. Nous sommes obligées d'affirmer notre loyauté et notre fidélité envers nos milieux. C'est pour cela qu'il est important en tant qu'Indigène de la République de se réinscrire dans les combats réels d'émancipation, dans l'anti-colonialisme. Et je peux vous dire que ce discours-là touche énormément les garçons. Ça leur va droit au cœur. Mais je ne le leur dis pas uniquement pour leur faire plaisir, je le pense vraiment. Il faut rappeler tous ceux qui sont morts : les parents, les vieux. Quand tu dis cela, tu accèdes au tremplin qui te permet de formuler ensuite des revendications féministes. Quand tu as dit cela, ça a le même effet sur les mecs que de porter le voile, sauf que ça t'évite de le porter. Mais ça a les mêmes effets : tu leur prouves ta loyauté. Ensuite, tu peux revendiquer les luttes des femmes, les luttes de nos mères, dire qu'elles se sont battues auprès de nos pères dans la décolonisation mais aussi contre nos pères et contre le système patriarcal. Or nos mères n'avaient pas lu Beauvoir. Elles avaient des références de femmes fortes tirées de l'islam, les femmes du prophète : Khadija qui

travaillait, Zineb qui était cheffe de guerre. Donc il y a quelque chose de féministe dans notre culture, dans NOS références. Et une fois que tu as dit cela aux hommes arabes, alors ils entendent. C'est le verrou qu'il faut faire sauter pour lever les malentendus sur le féminisme. C'est un passage incontournable pour notre féminisme, mais ce n'est pas seulement incontournable pour nous les femmes et pour le féminisme : par humanisme, on ne peut tout simplement pas laisser les hommes arabes déchoir comme ça. Leur réhabilitation est nécessaire pour eux et pour nous. En leur faisant plaisir, en leur disant : « Tu n'es pas de la merde, tu es d'une lignée qui s'est battue », tu gagnes ta liberté en tant que femme arabe. Les mecs arabes nous accusent de nous occidentaliser parce qu'ils croient que le féminisme est une production occidentale et parce que tout le monde leur fait croire ce mythe. Et là, les féministes françaises ont une grosse responsabilité. Le féminisme n'a pas été inventé par l'Occident. Partout où il y a des femmes, il y a des féministes : en Afrique, dans les pays musulmans, etc. Tout le temps qu'on fera comme si le féminisme était une invention occidentale, les femmes arabes et les femmes noires seront dans l'impossibilité de se revendiquer du féminisme et de se battre contre le sexisme. Il faut que les mecs arabes puissent voir qu'être féministe, ce n'est pas trahir son histoire, ce n'est pas passer du côté des Occidentaux. Quand tu fais une lecture féministe du Coran, les mecs sont obligés de la boucler. Ils ne peuvent plus dire que le féminisme c'est porter la minijupe, ils sont obligés d'écouter parce que tu parles du Coran et que c'est sacré. Et puis, dans mon féminisme, je m'appuie sur nos mères surtout, parce que je ne suis pas croyante et parce qu'elles se sont battues. Or, pour s'émanciper, nos mères ne se sont pas inspirées des femmes françaises, elles ne veulent pas leur ressembler et elles nous ont élevées pour qu'on ne leur ressemble pas. Elles ont utilisé leurs propres références.

L'autre option, l'autre résistance au machisme, c'est la rupture, mais elle est trop douloureuse. Dire : « On n'en a rien à foutre des mecs ! », c'est un luxe, le luxe de celles qui n'ont à se battre que contre la domination sexiste. Ce n'est pas notre cas, on doit se battre contre deux dominations. On doit aussi se battre contre le racisme, donc on doit se libérer deux fois. Notre féminisme est un féminisme bricolé. Ce n'est pas le féminisme idéal, mais c'est un féminisme pragmatique. Le féminisme idéal, on ne peut pas se le permettre ; c'est un luxe de Blanches ! De plus, dans notre cas, il ne marche pas : il est même contre-productif. On ne peut pas se permettre de dire à nos pères et à nos frères : « Allez vous faire voir, je vais vers la France ! » Si nous faisons ça, que gagnerions-nous ? Concrètement, dans la vie de tous les jours, qui est là pour nous aider, qui est là pour nous soutenir financièrement ? Nos pères, nos frères. Un mari ou un conjoint peut toujours t'abandonner, et s'il ne t'abandonne pas, il ne remplacera de toute façon jamais ta famille et tu souffriras toujours de cette rupture-là. La voie que nous nous forgeons est donc très pragmatique. La signification du voile est là : le voile dit aux hommes Blancs : « Vous ne nous aurez pas. » C'est un message multiple et génial. C'est un message qui dit aux pères : « Je t'aime papa, je te suis reconnaissante pour ce que tu as fait pour moi, pour

tous les sacrifices que tu as consentis en travaillant si dur dans ce pays qui nous rejette. Je suis avec toi, je te soutiens.» Le voile est un message qui dit au frère : «Tu peux avoir confiance en moi, je ne te trahirai pas, tu n'as pas à stresser tout le temps, ni à me surveiller, ni à avoir honte de moi. Tes copains ne pourront rien te dire.» Les voilées donnent un gage sur leur sexualité en portant le voile et en faisant cela elles gagnent de la liberté. Le voile est un pacte de loyauté et un outil de liberté. Avec le voile, elles disent qu'elles ne se marieront pas avec des Français, mais elles repoussent aussi l'échéance du mariage, car on les laisse tranquilles. Certaines ont aussi des voiles de plus en plus sexy, de plus en plus coquets, elles portent des voiles roses, de couleurs joyeuses, elles se maquillent, en suivant des styles différents, le style sportif du survêtement Nike avec les baskets, le style du pantalon tailleur, des styles très adaptés à ce qu'elles font, à leurs études, etc. Donc ces foulards ne les empêchent pas de faire ce qu'elles ont à faire et ils n'empêchent pas non plus la séduction. Cela dit, certaines portent un foulard qui est dans le refus de la mode : le plus sobre possible, qui correspond au rejet de la société de consommation. C'est aussi le foulard qui évite de devoir s'habiller à la mode quand la mode coûte cher et que tu n'as pas l'argent pour être *fashion*. Le voile est éminemment complexe et quand tu prends tout cela en considération, tu ne vois plus vraiment ce que Dieu vient faire dans cette histoire. Le «cheminement spirituel» me paraît être une explication superficielle.

Christelle : Venons-en au mouvement des Indigènes de la République, tu disais qu'il est pour toi une dernière chance offerte aux Français, que veux-tu dire par là ?

Houria : Après le 11 septembre 2001, les NPNS, le débat sur l'insécurité, la loi sur le voile, l'affaire du RER D, les discours sur l'intégrisme, je n'en pouvais plus, j'étais prête à exploser, on était tous prêts à exploser. La colère a fait naître les Indigènes de la République parce que c'était trop ; vraiment trop ! Oui, le mouvement des Indigènes est une dernière main tendue à la France, d'abord à la gauche, parce que si ça continue, on sera dans une société d'apartheid et ce ne sera plus la peine de venir nous parler de dialogue, de «comment on rétablit les liens, etc.». Quand on sera dans l'apartheid d'un point de vue politique, il sera trop tard et on n'en est pas loin. La logique d'apartheid est le produit de la discrimination et de la ségrégation. Cela a des conséquences très graves : de plus en plus, cette mise à l'écart est revendiquée par ceux qui la subissent et nous sommes de plus en plus communautarisés. Ceux et celles qui revendiquent l'identité noire, l'identité musulmane sont de plus en plus nombreux. Et la mixité tant voulue devient donc de moins en moins possible. La mixité n'est en fait pas voulue, c'est du bla-bla ! On est en train de développer le racisme dans les minorités : le racisme anti-Blanc. Disons-le clairement, ce racisme existe. Il existe déjà et il s'amplifie. Certains ne croient plus aux Blancs. Un Blanc gentil, on n'y croit plus ! Oui, on en est là. Parce qu'on a tout

fait... On a tout exploré. On est parties de chez nous. On vous a aimé-e-s. On a voulu faire comme vous: les filles en minijupe, les mecs en costard-cravate, les cheveux décolorés... on a parlé le français mieux que vous, on a mangé du porc, on est sortis avec des Français, des Françaises, on a insulté nos parents, on a rampé... On a été violents, on s'est battus... On vous a tant aimé-e-s! Et on s'est trouvés devant UN MUR D'ARROGANCE... Donc après ça, on se dit qu'il n'y a rien à faire. Alors l'appel des Indigènes dit: «Merde.» Il propose de repartir sur des bases saines. C'est là que c'est un cadeau qu'on vous fait. Prenez-le: le discours ne vous plaît pas... mais prenez-le quand même! Ce n'est pas grave, il faut que vous le preniez tel quel! Ne discutez pas! Là, on ne cherche plus à vous plaire; vous le prenez tel quel et on se bat ensemble, sur nos bases à nous; et si vous ne le prenez pas, demain, la société tout entière devra assumer pleinement le racisme anti-Blanc. Et ce sera toi, ce seront tes enfants qui subiront ça. Celui qui n'aura rien à se reprocher devra quand même assumer toute son histoire depuis 1830. N'importe quel Blanc, le plus antiraciste des antiracistes, le moins paternaliste des moins paternalistes, le plus sympa des sympas, devra subir comme les autres. Parce que, lorsqu'il n'y a plus de politique, il n'y a plus de détail, il n'y a plus que la haine. Et qui paiera pour tous? Ce sera n'importe lequel, n'importe laquelle d'entre vous. C'est pour cela que c'est grave et que c'est dangereux; si vous voulez sauver vos peaux, c'est maintenant. Les Indigènes de la République, c'est un projet pour *vous*; cette société que vous aimez tant, sauvez-la... maintenant! Bientôt, il sera trop tard: les Blancs ne pourront plus entrer dans un quartier comme c'est déjà le cas des organisations de gauche. Ils devront faire leurs preuves et seront toujours suspects de paternalisme. Aujourd'hui, il y a encore des gens comme nous qui vous parlons encore. Mais demain, il n'est pas dit que la génération qui suit acceptera la présence des Blancs. ■

Comptes

Christelle Taraud : *La prostitution coloniale*¹

Par Natalie Benelli

Avec le présent ouvrage, l'historienne Christelle Taraud s'attaque à un des tabous de l'histoire française : la violence sexuelle coloniale. S'intéressant plus concrètement à l'organisation et à la réglementation de la prostitution sur les territoires occupés, l'auteure dévoile les mécanismes sous-jacents à la colonisation sexuelle des femmes maghrébines. Brassant de multiples sources telles des archives judiciaires et militaires, la littérature et la peinture orientalistes, l'urbanisme, la photographie et la presse de reportage, Taraud explique, à l'aide de figures clés, comme les « filles soumises » et les « quartiers réservés », ce que fut la violence sexuelle coloniale dans le Maghreb entre 1830 et 1962.

De la prostitution précoloniale au système réglementariste colonial

Afin de rendre compte de l'impact de la réglementation coloniale non seulement sur la prostitution, mais sur la société maghrébine en général, l'auteure commence par une présentation de la prostitution telle qu'elle existe avant l'invasion française. Se caractérisant par une diversité importante de statuts et de situations, la prostitution se distingue alors fortement du taylorisme sexuel mis en place par le colonisateur sur les territoires occupés. Des concubines-esclaves des harems aux artistes-courtisanes valorisées pour leur esprit, leurs talents et leur aptitude à la sociabilité en passant par les esclaves-domestiques qui combinent tâches domestiques et sexuelles, les différentes figures de la prostitution précoloniale jouent un rôle important dans la régulation de la sexualité masculine des élites maghrébines. Dans ce contexte multiforme, les prostituées *stricto sensu*²

1. Christelle Taraud (2003). *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*. Paris : Payot, 495 pages.

2. Selon l'acception occidentale du terme, les prostituées offrent exclusivement des services sexuels.

rendus

occupent une place minoritaire jusqu'en 1860. Exerçant la nuit, au sein de domiciles privés ou dans les cafés, elles sont largement invisibilisées avant la colonisation. Considérées comme des femmes rebelles à la tradition – elles ne portent par exemple pas le voile – elles sont néanmoins exposées aux répressions de la police des mœurs. Bien que minoritaire, la prostitution précoloniale est ainsi déjà soumise à une certaine réglementation (dans les régions sous régime ottoman, les prostituées doivent verser une redevance aux autorités) et fait l'objet d'un commerce contrôlé par des groupes sociaux dominants³. L'instauration du système réglementariste par le colonisateur français immédiatement après son arrivée en 1830 bouscule profondément ce cadre. Au nom d'une « civilisation des mœurs » des sociétés maghrébines, dont les pratiques sexuelles sont considérées comme illicites, la France instaure sur le territoire occupé une prostitution utilitaire, moderne et visible, dont l'objectif réside dans le contrôle global de la sexualité non conjugale. De plus, le système français aboutit à une requalification d'un statut jusque-là suffisamment ambivalent pour être toléré. De fait, en ce qui concerne les différentes figures de la prostitution précoloniale, notamment les artistes-courtisanes et les esclaves-domestiques, les services sexuels ne représentent qu'une partie des services qu'elles offrent. En outre, ces femmes sont invisibilisées dans la cité traditionnelle au même titre que les autres femmes. Avec le réglementarisme français, la prostitution est uniformisée et les prostituées maghrébines deviennent des filles publiques.

Les « filles soumises »

L'instauration du système prostitutionnel passe par diverses étapes dont l'une des premières est la création d'une catégorie unique de femmes offrant des services sexuels : la « fille soumise ». Ainsi, sous l'occupation française, toute femme – européenne ou maghrébine – qui exerce la prostitution doit être inscrite sur le registre de la police des mœurs après avoir passé une visite sanitaire attestant qu'elle n'a pas de maladie contagieuse. L'inscription auprès de la police des mœurs est essentiellement un dispositif de contrôle de la mobilité géographique et de la santé des prostituées qui doivent communiquer aux autorités tout changement d'adresse et ne peuvent changer de localité que si elles ont été reconnues indemnes de toute lésion vénérienne.

Au nom de la morale et de l'hygiène : les « quartiers réservés »

Le réglementarisme implique également un réaménagement de l'espace urbain par les colonisateurs, en particulier l'organisation de la prostitution autour de « quartiers réservés » constituant des milieux clos avec un

3. Au Maroc, par exemple, la prostitution est contrôlée par les *caïds* (fonctionnaires qui cumulent les attributs de juge, d'administrateur et de chef de police) et les *pachas* (gouverneurs de province).

contrôle policier et médical constant et sévère. Leur création dans les grandes villes telles que Casablanca et Tunis suit la logique ségrégationniste et raciste instaurée, sur les territoires occupés, par le code de l'indigénat : en créant des lieux exclusifs d'exercice, il s'agit d'empêcher que les prostituées maghrébines contaminent, par le biais des civils et des militaires installés en Afrique du Nord, la nation française. Les arguments avancés par les colonisateurs pour la création de ces quartiers relèvent ainsi essentiellement du registre sanitaire et moral : lutte contre le mal vénérien, contrôle de la santé, de l'hygiène et de la morale. Pour les colonisé-e-s, le quartier réservé est le symbole par excellence de la domination française : il inscrit dans l'espace ce que la *charia* (la tradition) interdit – la prostitution – et rend publiques les prostituées maghrébines jusque-là invisibilisées.

Du taylorisme sexuel

Les « filles soumises » exercent en maison ou isolément. Celles qui travaillent dans les maisons de tolérance sont soumises au contrôle sévère et exposées à l'exploitation financière par les patronnes de maison, lesquelles participent activement au système colonial. À partir du début du XX^e siècle, c'est de plus un véritable taylorisme prostitutionnel qui est mis en place : les prestations offertes sont standardisées et régies par une tarification rigoureuse et les prostituées sont soumises à des rythmes de travail souvent effrénés. L'exemple des bordels militaires de campagne (BMC) en est une bonne illustration. Aménagés par l'armée française dans les régions où les militaires ne disposent pas de maisons de tolérance ou de quartiers réservés, les BMC sont une véritable industrie du sexe. Du fait des difficultés de recrutement, le pourcentage de « filles soumises » par rapport aux effectifs de militaires est très faible et ne dépasse souvent guère le nombre d'une prostituée pour cent militaires. Ainsi, il n'est pas rare qu'elles aient jusqu'à 70, voire plus, rapports sexuels quotidiens.

Entre domination masculine et domination coloniale

Outre la régulation forcée de la prostitution, la colonisation contribue à la construction d'une image particulière des femmes du Maghreb. Si la peinture et la littérature orientalistes dressent, dans un premier temps, une altérité féminine romantique et exotique – la sensualité des femmes orientales étant opposée à la sexualité stérile et catholique des Françaises – l'équation femme indigène égale mœurs faciles va dominer l'imaginaire européen à partir de 1880. L'altérité sexuelle devient alors synonyme de vénalité et les pratiques sexuelles des colonisé-e-s sont représentées comme moins civilisées, donc illicites. La littérature coloniale, riche en exemples de cette sexualité déviante, fait ainsi la démonstration permanente de la nécessité d'une colonisation sexuelle des vaincu-e-s afin de les civiliser. Elle justifie, ce faisant, l'exercice de droits sexuels des colonisateurs sur les

femmes des colonisés. Dans ce contexte, l'existence d'une sexualité intercommunautaire, c'est-à-dire de rapports entre hommes européens et femmes maghrébines, a un poids symbolique important : pour les hommes européens, la relation sexuelle avec une femme indigène devient partie intégrante du *colonial way of life*, l'expérience temporaire de la « sauvagerie » auprès d'une femme indigène étant perçue comme nécessaire au retour à la civilisation et à la normalité, c'est-à-dire le mariage avec une Européenne. Pour les hommes maghrébins, cette mixité sexuelle est un symbole violent de la domination coloniale et le seul moyen pour renverser ce rapport est d'avoir, à leur tour, des relations sexuelles avec une femme européenne. Les rapports intimes entre hommes européens et femmes maghrébines sont ainsi doublement symboliques : ils symbolisent, à la fois, le rapport de colonisation entre la France et le Maghreb et le rapport de domination des hommes sur les femmes.

À l'aide d'un exemple concret, la réglementation de la prostitution en Afrique du Nord par le colonisateur français, Taraud met ainsi au jour des mécanismes inhérents à toute société patriarcale : la domination de l'autre passe, entre autres, par l'appropriation de ses femmes. Dans cette logique, la colonisation sexuelle des femmes est un élément fondamental de contrôle et d'assujettissement non seulement des femmes, mais de la société tout entière.

Conclusion

Rendre justice, sur quelques pages, à la grande richesse de l'ouvrage de Christelle Taraud est impossible, et les points abordés ici n'en représentent qu'une partie infime.

Il semble que l'auteure se soit confrontée à la même difficulté au moment de rédiger une conclusion à son travail. En fait, celle-ci n'occupe même pas deux pages de son ouvrage, ce qui nous semble trop peu pour une étude importante dont les principaux résultats auraient mérité d'être rappelés sous forme synthétique. De plus, il nous paraît que l'analyse aurait gagné en finesse si l'auteure avait été plus rigoureuse dans l'application de certains concepts. Ainsi, selon Taraud, les prostituées maghrébines sont prises entre « soumission » et « émancipation », et leur vie quotidienne se caractérise par un mélange de « tradition » (la société maghrébine) et « modernité » (la France). Cette position intermédiaire serait une conséquence de leur fonction qui fait le lien symbolique et pratique entre les sociétés maghrébine et française et qui les amène à adopter certains traits du style de vie français (notamment en ce qui concerne les normes de beauté). Or, rattacher l'émancipation à la modernité dans le cadre du système répressif colonial et patriarcal nous semble trop hâtif et pour le moins discutable. ■

Charlotte Nordmann (Dir.) : *Le foulard islamique en questions*¹

Par Silvia Ricci Lempen

Vingt-quatre contributrices et contributeurs, et une conviction commune : la loi qui interdit le port du foulard islamique aux jeunes filles fréquentant l'école publique française est une mauvaise loi. On peut regretter que, dans un ouvrage collectif visant, selon la quatrième de couverture, à mieux informer le public et à « dépassionner les débats », la parole n'ait été donnée à aucun·e partisan·e de la loi. Certaines et certains d'entre eux auraient pu entrer en discussion fructueuse avec les opposant·e·s sur le terrain défini dans l'avant-propos par Charlotte Nordmann, agrégée de philosophie, et Jérôme Vidal, éditeur et traducteur. Cela étant dit, l'ensemble est pluraliste, les arguments se recoupent souvent mais parfois divergent, les accents diffèrent et les dispositifs dialectiques sont d'une grande variété. L'impression générale n'est donc pas celle d'un discours monolithique mais plutôt celle d'un réseau argumentatif dont les mailles se resserrent au fil des pages.

La cohérence foncière du propos, par-delà la diversité des approches, est sous-tendue par des présupposés communs quant à la définition et au cadrage du sujet à traiter. Ce dont il s'agit ici, malgré un titre très ouvert, ce n'est pas du problème du foulard islamique en général, même si certaines interventions, très éclairantes, rendent compte de la situation en Turquie ou en Iran ; c'est d'un problème précis tel qu'il se pose aujourd'hui en France, un pays dont les autrices et auteurs assument, implicitement ou explicitement, qu'il comporte un certain nombre de spécificités. La France est un pays qui se réclame d'une culture universaliste, où la notion de laïcité fait partie de l'identité nationale ; c'est un pays européen de tradition chrétienne confronté à la présence sur son territoire de concitoyennes et de concitoyens musulmans originaires de ses anciennes colonies et collectivement discriminés ; c'est un pays qui prétend avoir inventé l'égalité, où la persistance des inégalités entre femmes et hommes choque ou devrait choquer plus qu'ailleurs. Tel est le cadre « franco-français » où se déploient les analyses.

1. Charlotte Nordmann (Dir.) (2004). *Le Foulard islamique en questions*. Paris : Éditions Amsterdam, 180 pages.

Dans quel pays autre que la patrie de Jules Ferry le conflit réel ou prétendu entre le port du foulard à l'école et la laïcité des institutions scolaires pourrait-il donner lieu à une polémique telle que celle qui s'est développée en France autour de la loi Stasi? Or, plusieurs des interventions s'attachent à démontrer que la position des tenant·e·s de la loi est basée sur un contresens. Le principe de la laïcité n'implique pas la répression de la manifestation des convictions religieuses dans l'espace public, rappellent Jean-Pierre Dubois et Driss El Yazami, de la Ligue des droits de l'homme, mais bien «un processus de distanciation [de l'État par rapport aux croyances religieuses] signifiant non affrontement, mais mise à distance, pluralisme et respect» (143). C'est le «garant de la liberté de conscience», affirme Faride Hamana, secrétaire général de la FCPE (Fédération des conseils de parents d'élèves des écoles publiques), qui fait une distinction entre la stricte neutralité exigée de l'État et de ses représentant·e·s et la liberté de croire et d'exprimer leurs croyances que cette neutralité même doit garantir aux «citoyens et usagers des services publics» (151). Le psychanalyste et professeur de philosophie Bertrand Ogilvie note pour sa part que la laïcité n'est pas une propriété d'essence mais un processus doté d'une temporalité propre que l'institution scolaire laïque doit contribuer à faire advenir: «Il est complètement absurde de faire dépendre le droit d'entrer dans cette institution de la possession de ce qu'elle est censée produire à la sortie» (100).

Si la relation entre port du foulard et laïcité pose un problème particulièrement épineux en France (beaucoup plus qu'en Suisse, par exemple), du fait de la place occupée par le principe de laïcité dans l'histoire et la mythologie nationales, il en va de même pour la relation entre port du foulard et discrimination raciste, du fait du passé colonial du pays et de son incapacité avérée à mettre ses citoyennes et citoyens «issu·e·s de l'immigration» nord-africaine sur un pied d'égalité avec les autres. Contrairement aux partisan·e·s de la loi, la plupart des autrices et auteurs du recueil semblent penser que le racisme anti-arabe joue un rôle prépondérant dans la décision de frapper le foulard islamique à l'école d'interdit législatif. Ainsi, les quatre signataires du texte intitulé «Une nouvelle affaire Dreyfus» n'hésitent pas à établir un parallèle entre l'injustice commise à l'égard de l'officier juif et celle qui vient frapper, d'après eux, les jeunes filles musulmanes adeptes du port du foulard. Cependant, dans le cas présent, la question du racisme ne peut pas être dissociée de celle de la discrimination sexiste, et le principal intérêt de l'ouvrage, en tout cas d'un point de vue féministe, tient à la manière dont est traitée la tension entre les deux. C'est dans l'interprétation de cette tension que les différences d'approche sont les plus manifestes.

Le philosophe Étienne Balibar affirme sans ambages que «la contradiction est totale entre deux revendications d'émancipation aussi universelles l'une que l'autre: celle qui combat les discriminations ethniques (...) et celle qui combat l'asservissement des femmes (...). Une telle contradiction semble pratiquement insoluble, sinon à très long terme» (23). L'auteur

s'inquiète, comme beaucoup d'autres intervenant·e·s, du repli communautaire, voire fondamentaliste, que peut provoquer une brimade législative venant se cumuler avec le sentiment général d'injustice sociale et économique ressenti par les Musulman·e·s français·e·s. Il souligne la diversité des motivations qui poussent certaines jeunes musulmanes à porter le foulard et il se démarque des stéréotypes qui stigmatisent tout « mâle arabe » comme machiste. Néanmoins, il prend en compte la connotation patriarcale de la culture musulmane comme une donnée importante du problème ; si Étienne Balibar s'oppose à la loi, c'est notamment parce que bannir les porteuses de foulard de l'école publique revient à les renvoyer « à un espace communautaire dominé précisément par ce sexisme religieux » (15).

Christine Delphy, sociologue, recourt aussi à ces arguments, mais elle aborde le problème par un autre bout. Elle reconnaît, brièvement, que « le port du foulard est un signe d'infériorité des femmes » (65). Mais ce qui lui tient à cœur, c'est de dénoncer l'hypocrisie d'une société (la société française) qui ne condamne le sexisme de la culture musulmane que pour occulter son propre sexisme : tolérance à l'égard des violences à large échelle subies par les femmes, discriminations salariales, etc. : « (...) nous projetons notre présent sexiste hors de chez nous en nous défaussant sur l'Autre de ce qui fait désordre chez nous » (65). « Le musulman » est transformé en commode « ennemi » (67).

La plupart des intervenant·e·s du recueil rejoignent dans les grandes lignes cette analyse de Christine Delphy, selon laquelle l'argument anti-sexiste des adeptes de la loi n'est qu'un instrument de la construction d'une altérité discriminatoire. Ainsi, dans un texte dont le titre évoque « la construction idéologique d'un bouc émissaire », le sociologue Saïd Bouamama qualifie la prétention à vouloir émanciper les jeunes filles musulmanes malgré elles de « paternalisme universaliste » (41), inspiré par une « mission civilisatrice » de funeste mémoire. En réalité, note-t-on de toutes parts, c'est l'exclusion raciste prononcée par la loi qui a des conséquences sexistes, puisque l'on prive ainsi les jeunes filles concernées du droit à l'instruction et de tout contact avec la société dans laquelle on prétend vouloir les insérer.

De nombreuses interventions soulignent aussi la polysémie du foulard pour les Musulmanes françaises. Signe d'appartenance religieuse et/ou identitaire, il est souvent porté contre l'avis de la famille ; d'autre part, note par exemple la sociologue Françoise Gaspard, « le foulard est parfois devenu pour ces filles le moyen, paradoxalement, de sortir dans la rue, de s'émanciper et parfois même de saper l'ordre patriarcal » (73). En règle générale, ce dernier argument est utilisé sans être assorti du rappel immédiat et explicite, que l'on aurait attendu, du fait que l'efficacité émancipatrice du foulard se déploie uniquement à l'intérieur d'un système patriarcal adressant des injonctions différentes aux deux sexes. Le rapport symbolique entre le foulard libérateur et le foulard oppresseur est peu thématiqué.

Ce qui est en revanche analysé (notamment, de manière particulièrement convaincante, par l'anthropologue Dounia Bouzar), ce sont les stratégies complexes mises en œuvre par les jeunes filles musulmanes de France qui entreprennent de « passer par l'islam pour devenir modernes » (57). Dans plusieurs textes, le féminisme occidental en prend pour son grade, non seulement parce que, à cheval sur leurs principes universalistes, beaucoup de ses protagonistes s'avèrent dramatiquement incapables de comprendre le *double bind* dans lequel ces jeunes filles se trouvent prises, n'ayant comme alternative, s'exclame Dounia Bouzar, que « de se soumettre à des mauvais traitements au nom de l'islam ou de rompre avec l'islam pour revendiquer leurs droits » (55); mais également, comme l'affirme avec une réjouissante ironie la sociologue Nacira Guénif-Souilamas, parce qu'il tend à faire une lecture essentialiste de la « féminité éternelle et meurtrie » des « femmes des quartiers », se réservant « les questionnements audacieux sur les sexes, le genre, le *queer* » (84).

Dans l'ensemble, la question de l'origine patriarcale du port du foulard, que pourtant nul·le ne conteste et que certain·e·s prennent soin de rappeler, est mise hors champ du débat sur la loi Stasi au lieu d'être considérée comme un élément du débat. Aux yeux de la plupart des intervenant·e·s, cet argument n'est utilisé, dans le contexte français, que comme paravent de l'exclusion raciste; elles et ils concluent dès lors à sa non-pertinence. ■

Collectifs

Pour que les droits formels deviennent des droits réels : le New Women's Movement, Afrique du Sud

Farinaz Fassa

Ce n'est qu'en avril 1994 que le slogan «*one man-woman, one vote*» est devenu une réalité en Afrique du Sud. L'élection de Nelson Mandela à la présidence de la République sud-africaine par l'ensemble de la population marque la fin du régime de l'apartheid mis en place en 1948. Cet événement marque la naissance de la «*rainbow nation*» et ouvre à toutes et tous l'accès aux droits les plus élémentaires. La hiérarchie longuement élaborée pour assurer la suprématie des Blancs s'écroule et la légitimité des discriminations produites par cette hiérarchie raciale peut être repensée.

Durant l'apartheid, seules les personnes de «*race blanche*» jouissaient des droits démocratiques et la rhétorique du parti au pouvoir – le Parti national – justifiait la division de la population sud-africaine en quatre groupes raciaux¹ par la nécessité d'offrir à chacun d'eux la possibilité d'un «*développement séparé*». La très importante législation raciale, qui officialisait une politique de discrimination systématique, interdisait les mariages interracialisés et les relations sexuelles entre «*Blanc·he·s* et «*Noir·e·s*» (*Immorality Act* de 1949), empêchait que l'habitat soit mixte (*Group Areas Act* de 1950) et réservait les professions qualifiées aux «*Blanc·he·s* et aux

1. Les personnes qui avaient la chance d'être classifiées comme «*blanches*» bénéficiaient de tous les privilèges. Trois autres groupes étaient traités comme inférieurs, tout en étant eux-mêmes strictement hiérarchisés : les personnes de «*race indienne*» jouissaient de droits supérieurs aux «*métisses*», les groupes «*indiens*» et «*métis*» étant

eux-mêmes privilégiés par rapport à la population «*noire*» («*bantou*» ou «*africaine*» selon les époques). Afin de dénoncer la politique de domination que justifiait ce système de catégorisation institué par les Blancs, le terme *black* est revendiqué, depuis l'abolition de l'apartheid, par les personnes assignées aux groupes précédemment discriminés.

«Indien-ne-s». L'ensemble de ce système visait à inscrire en toute chose des rapports de domination entre les «races», et ses traces persistent dans la réalité socio-économique du pays (revenus beaucoup plus faibles des «non-Blancs», organisation du territoire toujours marquée par la séparation...). Les stigmates d'un tel régime politique font le lit des multiples contradictions et tensions qui caractérisent l'Afrique du Sud actuelle. Nées de la volonté simultanée du gouvernement de dé-racialiser et démocratiser une société séparée et de la faire entrer dans le chemin du «développement» tel que le préconisent les chantres de l'économie libérale, ces contradictions ont parfois pour effet de rendre la vie quotidienne des personnes démunies encore plus difficile que par le passé.

D'un point de vue plus politique et militant, il faut ajouter à ces facteurs que l'ensemble du mouvement social doit redéfinir son action et se recomposer pour faire émerger des revendications par exemple antisexistes et anticapitalistes, qui avaient été masquées par la lutte antiraciste devant renverser le pouvoir blanc.

Une organisation féministe et multiraciale

Le New Women's Movement (NWM) est une organisation multiraciale qui compte plus de deux mille adhérentes actives dans les *Cape Flats*, les quartiers périphériques de la ville de Cape Town où vivent la majorité des «Métis-se-s» et des «Africain-e-s»². L'objectif de ce mouvement est de faire (ré-)émerger une parole féministe et anticapitaliste en promouvant les revendications des femmes les plus pauvres dans la nouvelle démocratie. Ses militantes font valoir que la lutte contre l'apartheid avait relégué la lutte des femmes à un second plan et qu'il est maintenant temps que leurs revendications politiques, économiques et sociales soient prises en considération. L'inscription des droits des femmes dans la nouvelle Constitution sud-africaine ne suffisant pas à leur donner une existence concrète, il fallait poursuivre la mobilisation pour que «la réussite de l'égalité» (art. 1 de la Constitution de 1996) devienne une réalité pour toutes.

La plupart des militantes de cette organisation sont ce que l'on appelle en Afrique du Sud des *grass-root's women*: des «femmes de la base». Les plus âgées ont un long passé militant derrière elles: actives dans les organisations civiques pendant les années de lutte contre l'apartheid, elles ont acquis une stature qui leur donne un rôle de *leader* dans les *townships* où elles résident. Ces femmes, pour la plupart sans emploi formel comme une grande partie de la population non blanche d'Afrique du Sud, incarnent la nécessité de transformer un pays qui peine à surmonter les séquelles de la politique raciste du siècle dernier. Le NWM part de la reconnaissance dont elles jouissent dans leurs

2. La localisation géographique des populations reste fortement liée aux communautés définies par les lois raciales de l'apartheid. La plupart des

«Métis-se-s» et des «Noir-e-s» habitent toujours dans les *Cape Flats*.

communautés pour organiser ses actions et son financement : la plupart des réunions de cette organisation ont lieu dans les *townships* et ce sont ses cellules locales (*branches*) qui permettent au NWM de rester proche de sa base.

Une vie quotidienne faite de violences de tous ordres

L'idéal de justice sociale qui avait amené ces militantes de la première heure à se mobiliser contre le gouvernement de l'apartheid guide toujours leurs actions, mais paradoxalement, le contexte rend parfois leur combat social encore plus difficile que par le passé. En effet, le contexte socio-économique et sanitaire s'est dégradé et les dix ans de démocratie multiraciale n'ont pas (encore ?) réussi à traduire dans les faits l'égalité formelle qui guide la politique de l'ANC (*African National Congress*). Plus de 50% de la population sud-africaine vit en dessous du seuil de pauvreté, le chômage a augmenté de 13% entre 1995 et 2003 et il touche plus particulièrement la population noire (selon les calculs de Kingdon et Knight, depuis 1995, la probabilité pour un·e Noir·e de se trouver au chômage a augmenté de 6,5% par comparaison à un·e Blanc·he)³. Or, les femmes constituent la majorité de la population pauvre, d'autant plus que la charge financière des enfants repose souvent sur elles seules (nombre de naissances se déroulent hors mariage, la politique migratoire de l'Afrique du Sud de l'apartheid a multiplié les familles monoparentales, et les femmes âgées – veuves ou non – sont souvent à la tête des familles étendues qui constituent le modèle de référence de la population noire).

Les violences envers les femmes sont extrêmement répandues : la violence domestique est endémique et le viol est une menace constante ; selon le Soul City Institute for Health and Development Communication, toutes les 17 secondes une femme est violée en Afrique du Sud et une femme sur deux risque de subir ce traumatisme au cours de sa vie⁴. Le taux de grossesses précoces, dont bon nombre résultent d'un viol, est le plus élevé du monde (35% des femmes de moins de 19 ans ont eu un enfant⁵). Et dans ce pays où le sida est à l'origine de plus de 40% des décès des adultes (statistiques pour l'année 2000⁶), les femmes sont désignées comme les seules responsables de la propagation du VIH⁷.

3. Geeta Kingdon et John Knight (2005). *Unemployment in South-Africa, 1995-2003: Causes, Problems and Policies*. <http://www.csa.ox.ac.uk> (consulté en mars 2005).

4. *Violence against women in South Africa. A resource for journalists*. Soul City, 1999 : 16. Selon la BBC (BBC News, International Edition, 10th of June 2005, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4080162.stm>), plus d'un million et demi de viols sont recensés chaque année.

5. *South Africa Demographic and Health Survey (1998)* : 263. <http://www.doh.gov.za/facts/1998/sadh98/chapter15.pdf>.

6. Rob Dorrington, David Bourne et al. (2001). *The Impact of HIV/AIDS on Adult Mortality in South Africa*, <http://www.mrc.ac.za/bod/comparison.pdf> : 30.

7. C'est par exemple sous ce prétexte que la tradition zulu qui impose un test annuel de virginité à toutes les jeunes femmes célibataires a été remise en vigueur. Les protestations de la Commission gouvernementale chargée de l'équité (*Gender Equity*) ont eu un effet puisqu'une loi vient d'être promulguée (juillet 2005), interdisant la tenue de telles « cérémonies ».

C'est pour lutter contre ces discriminations sexistes et pour contraindre le gouvernement à mettre en place une politique non raciale qui ne soit pas celle d'un partage du minimum entre les plus démunis·e·s que se bat le New Women's Movement. Aujourd'hui, ses militantes ont décidé de recentrer leur action sur deux priorités : donner une réponse immédiate à la difficile survie des femmes pauvres, notamment en engageant leurs forces dans une campagne pour l'augmentation des aides sociales allouées aux familles monoparentales⁸, et (re-)constituer un mouvement féministe enraciné dans les quartiers.

Donner la parole aux *grass-root's women*

L'élection de Mandela en 1994 a ouvert les vannes des revendications féministes. Lors des débats qui ont accompagné la rédaction de la Constitution, les organisations de femmes⁹ très actives durant la lutte contre l'apartheid ont pu faire entendre leur voix. Elles ont obtenu qu'une traduction active de la promotion de l'égalité figure dans la Constitution puisque ce texte stipule que le gouvernement peut édicter des lois favorisant la promotion de personnes ou de groupes préalablement discriminés (article 9). C'est à ce titre que de nombreux programmes consacrés à l'éducation des femmes sont soutenus ou mis en œuvre par les organisations gouvernementales (aux niveaux national et provincial) et qu'une politique de quotas est appliquée dans la sphère politique¹⁰ comme dans les entreprises. Ces avancées politiques ne profitent cependant qu'aux femmes les plus privilégiées des *townships*, car le problème principal de la majorité reste d'assurer leur survie et celle de leur famille.

Aux yeux des activistes du NWM, construire un mouvement féministe fort, enraciné dans les *townships*, est le seul moyen qui permette de maintenir le débat public et la critique des options politiques du gouvernement. Il s'agit donc de former une nouvelle génération de militantes féministes et anticapitalistes. C'est dans cette perspective que le NWM a organisé l'été passé une semaine de formation destinée au Young Women Chapter (les jeunes femmes du NWM). Les ateliers qui s'y sont déroulés ont porté sur des savoir-faire – parler en public, organiser une action communautaire...

8. Le gouvernement de l'ANC a décidé d'ouvrir l'accès à l'aide sociale à toute la population (les « Noir·e·s » n'y avaient pas droit durant l'apartheid), mais il n'a tout d'abord pas voulu augmenter l'enveloppe globale. Pour résoudre cette équation, le gouvernement a diminué l'âge maximal des bénéficiaires de 18 à 7 ans et réduit la somme allouée pour chacun des enfants. Un premier combat mené par le NWM en 1997 l'a forcé à revenir sur sa première décision : il a dû étendre ses prestations aux enfants jusqu'à l'âge de 14 ans et en augmenter le montant. Mais cela reste insuffisant.

9. Ces organisations, telles le Black Sash ou la section féminine de l'ANC, n'ont que rarement exprimé des positions que l'on peut décrire comme féministes. Bien que la situation particulière des femmes noires les ait mobilisées à plusieurs reprises, leurs interventions visaient prioritairement les discriminations raciales.

10. L'ANC réserve par exemple un tiers de ses sièges à ses militantes.

– et sur des questions plus théoriques comme les causes structurelles de la pauvreté et ses incidences sur les rapports de genre.

Cette politique de formation vise à garantir l'*empowerment* de chacune et à restaurer l'estime de soi que le racisme avait ambitionné de faire disparaître. Fournir aux femmes des *townships* des instruments pour diriger leur vie et intervenir dans l'espace public signifie aussi lutter contre les scories de l'apartheid. Il s'agit de favoriser la ré-émergence d'une parole et de pratiques libérées des constructions identitaires que l'apartheid avait produites. Celles qui étaient appelées *girl* par leur employeur blanc, les «Noires» de tout âge, sont ainsi invitées à se réapproprier leur statut de sujets et à participer pleinement aux débats publics. Cette politique de formation vise encore à pallier l'absorption par le nouvel appareil d'État des dirigeantes les plus en vue des organisations qui luttait contre l'apartheid.

Bien que beaucoup de ses membres soient issues de l'ANC, le NWM a parfois été perçu par l'ANC même comme dirigé contre lui (ce qui montre que l'ANC conserve malgré tout ses logiques patriarcales). Heurtées, et peut-être renforcées dans leur détermination, par ces critiques, les militantes du NWM restent convaincues que seules les mobilisations des femmes et des pratiques féministes radicales peuvent éviter que l'Afrique du Sud se satisfasse de ses efforts pour éradiquer la domination raciale et laisse perdurer les dominations de classe et de genre. ■

Notices biographiques

Natalie Benelli, diplômée en sciences sociales et spécialisée en sociologie du travail, prépare une thèse de doctorat sur la perception que les employé-e-s de nettoyage ont de leur activité professionnelle. Elle a collaboré à une étude qualitative portant sur les trajectoires de femmes au chômage et s'intéresse également à des questions liées à la migration.

Natalie.Benelli@unil.ch

Julia Clancy-Smith est professeure associée d'Histoire à l'Université d'Arizona, Tucson. Elle a publié *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)* (1994). Elle a coédité *Domesticating the Empire: Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism* (1998), ainsi qu'un numéro spécial des *French Historical Studies*, *Writing French Colonial Histories* (2004). Elle a également édité *North Africa, Islam, and the Mediterranean World from the Almoravids to the Algerian War* (2001). Actuellement, elle achève un ouvrage intitulé *Migrations: Trans-Mediterranean Settlement in 19th-Century North Africa*, qui sera publié par les Éditions de l'University of California Press, tout en travaillant à une deuxième monographie consacrée à l'éducation coloniale pour les jeunes filles musulmanes en Afrique du Nord.

juliac@email.arizona.edu

Christine Delphy est sociologue, directrice de recherche au CNRS. Elle a fondé avec Simone de Beauvoir, en 1981, la revue *Nouvelles Questions Féministes*, dont elle continue d'être co-rédactrice responsable avec Patricia Roux. Ses principaux ouvrages: *L'ennemi principal. Économie politique du patriarcat (tome 1)*, Paris: Syllepse (collection «Nouvelles Questions féministes»), 1998; *L'ennemi principal, Penser le genre (tome 2)*, Paris: Syllepse, 2001.

Ses dernières publications: «Une affaire française» (2004), in Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Paris: Amsterdam; «Race caste et genre» (2005), in Jacques Bidet (Dir.), *Guerre impériale, guerre sociale*, Paris: PUF.

christine.delphy@wanadoo.fr

Jules Falquet est militante féministe, sociologue et maîtresse de conférences à l'Université de Paris 7-Denis Diderot. Actuellement, elle s'intéresse aux effets de la mondialisation sur les femmes (plus particulièrement sur le marché du travail et du point de vue migratoire), en tentant de croiser les dimensions de sexe, de classe et de «race». Elle analyse également les résistances collectives à cette mondialisation et plus particulièrement les mouvements sociaux en Amérique latine et aux Caraïbes (mouvements indiens, paysans, féministes et de femmes).

juliosorro@yahoo.com

Lavinia Gianettoni est assistante en Études Genre et en Psychologie sociale à l'Université de Lausanne. Elle est en train de faire sa thèse de doctorat en psychologie sociale. Ses recherches actuelles portent sur l'identité sociale et les représentations sociales, plus précisément sur la construction et la transformation des opinions lors des interactions inter-groupes.

Lavinia.Gianettoni@unil.ch

Christelle Hamel est sociologue, post-doctorante à l'Institut national d'Études démographiques à Paris, membre des unités de recherche *Migrations internationales et minorités*, et *Genre, démographie et société*. Sa thèse sur les relations amoureuses et l'expérience du racisme chez les jeunes Français·e-s descendant des migrant·e-s originaires du Maghreb paraîtra en 2006 aux Éditions La Découverte. Elle travaille actuellement sur les discriminations raciales et sur les mariages forcés.

hamel.christelle@wanadoo.fr

Ellen Hertz est professeure d'anthropologie à l'Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel (Suisse).

ellen.hertz@unine.ch

Laura Nader est professeure d'anthropologie à l'University of California de Berkeley. Durant ses quarante ans de carrière, elle s'est intéressée à de nombreux processus de contrôle social et culturel, et à leur impact sur les conditions de vie réelles des citoyennes et citoyens du monde. Elle est autrice de nombreux ouvrages dans les domaines de l'anthropologie du droit, des sciences, et des rapports Nord-Sud.

Fax +1 510 6438557

Patricia Roux est professeure en Études Genre à l'Université de Lausanne, responsable du LIEGE (Laboratoire interuniversitaire en Études Genre) et co-rédactrice de *Nouvelles Questions Féministes*. Ses recherches sont centrées sur les conceptions plurielles de l'égalité et les processus de justification des discriminations racistes et sexistes.

Patricia.Roux@unil.ch

Aïcha Touati est philosophe et sociologue de formation, et a fait un DEA en études féminines à Paris VIII. Dans son parcours militant en Algérie, elle a présidé l'association Voix de femmes (Boumerdès) créée en 1989, a été membre de la coordination nationale des associations de femmes et membre du Bureau du Forum démocratique autonome. En France, où elle vit depuis 1993, elle a été fondatrice du collectif Pluri-Elles – Algérie, et est actuellement chargée d'évaluation des politiques publiques dans le champ du social.

aichtouati@free.fr

Résumés/Abstracts

Laura Nader. Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes

L'autrice part du concept d'« orientalisme » tel qu'il a été élaboré par Edward Saïd pour montrer que ce processus « d'altérisation » mené par l'Occident doit être mis en parallèle avec un processus symétrique, mené par les pays arabo-musulmans et qu'elle nomme « Occidentalisme ». En effet, chacun de ces grands ensembles politiques se sert du principe du respect des femmes pour plaider sa supériorité culturelle par rapport à l'autre. Dans les deux configurations, ce principe vise par ailleurs d'autres finalités : celle de convaincre « ses propres » femmes des avantages que leur octroie le système d'oppression dans lequel elles se trouvent insérées. Dans le cas de l'Occident, le crédit accordé à sa « position de supériorité » est encore renforcé par l'idéologie du progrès par le développement, un discours qui présuppose que la situation des femmes ne peut que s'améliorer avec l'avancement techno-économique d'une société.

Orientalism, Occidentalism and the Control of Women

Elaborating on the concept of « Orientalism », developed by Edward Saïd to account for Western processes of « Othering », the author identifies a parallel process engaged by Arabo-Moslem countries that she calls « Occidentalism ». She demonstrates how both of these political *ensembles* mobilize the principle of respect for women to argue for their own cultural superiority. In both configurations, the real ends of this rhetoric are elsewhere : to convince « their women » of the advantages of staying within the patriarchal system in which they are situated. In this game, the West benefits from a supplement of credit accorded to it by virtue of its « positional superiority », reinforced by the ideology of progress through development in which it is presupposed that women's situations cannot but improve with the techno-economic advancement.

Julia Clancy-Smith. Le regard colonial : Islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française, 1830-1962

La thèse soutenue est que la construction sociale de l'Algérie française a été fondée sur certaines représentations des femmes musulmanes, et que le discours sur la sexualité musulmane a constitué, tout au long du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e, un argument critique important au sein de la politique culturelle de l'Algérie française. L'autrice montre comment, à la veille de la Grande Guerre, on avait fait, des colonisées, des objets de luttes idéologique et politique. La femme arabe fonctionnait comme un symbole

négatif, qui confirmait l'identité culturelle distincte et en conséquence l'autorité politique des colons européens, tout en déniait les droits politiques de l'Autre dont la culture était jugée inférieure. Les écrits de la féministe française Hubertine Auclert reçoivent une attention particulière.

The Colonial Gaze: Islam, Gender and Identities in the Making of French Algeria

This essay argues that the social construction of french Algeria was grounded upon representations of moslem women, and that the discourse of moslem sexuality constituted a critical force in the cultural politics of french Algeria throughout the XIXth century and the first half of the XXth century. The author shows how, by the eve of the Great War, colonized women had been transformed into objects of political and ideological contention. The arab woman functioned as a symbol of the inferiority of the Other, especially in matters of sexuality and marriage, confirming their distinct cultural identity and, reinforcing thereby, the political authority of european settlers. Special attention is paid to the writings of the french feminist Hubertine Auclert.

Christelle Hamel. La sexualité entre sexisme et racisme : les descendant-e-s de migrant-e-s originaires du Maghreb et la virginité

L'article présente le résultat d'une recherche sur la vie affective et sexuelle des jeunes Français-e-s descendant de migrant-e-s originaires du Maghreb, qui décrit comment les jeunes femmes se positionnent par rapport au principe de virginité. Alors que cette norme est un mode de contrôle de la sexualité des femmes, certaines le revendiquent, tandis que celles qui l'ont transgressé expriment combien cette décision leur fut difficile. Pour comprendre la prégnance de leur attachement à la valeur de la virginité, l'auteur replace leurs discours et pratiques dans le contexte social qui les a fait naître. Elle décrit donc comment les discriminations et la stigmatisation racistes façonnent l'expérience de vie de ces jeunes femmes et montre combien cette expérience du racisme se combine à l'expérience du sexisme dans les familles et dans la société globale. Ici, l'imbrication du sexisme et du racisme fait peser sur elles un système de contraintes complexe qui les soumet à des injonctions paradoxales. Ce n'est qu'au regard de ces injonctions que la revendication par certaines de cette norme qui par ailleurs les opprime devient intelligible.

Sexuality between sexism and racism: virginity as a social norm among descendants of North African migrants

The author presents the results of her research on the affective and sexual lives of young french women and men whose parents are immigrants from

North Africa established in France. Specifically, she explores in this article the principle of virginity as a social norm among these young people. Despite the fact that this norm represents a mode of control over women's sexuality, some young women actively approve and adhere to it, while those who do not describe how difficult their decision has been for them. In order to understand their adherence to this norm, the author places these women's discourse and practices in their social context of production. She describes how discrimination and racial stigma structure the life experiences of these young women, and demonstrates how this racism is mixed with sexism, experienced both within the family and in society at large. The combination of sexism and racism obliges these women to act within a complex system of constraints, composed of paradoxical injunctions and no-win situations. She argues that it is within this context that the choices of these young women with respect to an oppressive social norm can best be understood.

Christine Delphy. Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme

La loi française du 15 mars 2004, qui interdit le port du foulard islamique sous peine d'exclusion des écoles publiques, a profondément divisé le mouvement féministe. La campagne politique et médiatique pour la loi s'est appuyée principalement sur des arguments relevant des «droits des femmes». Beaucoup de féministes, bien que troublées par le côté discriminatoire et raciste de la loi, sont néanmoins préoccupées par le «sort des femmes» des populations racisées, et se trouvent face à ce qu'elles perçoivent comme un dilemme : antisexisme ou antiracisme ? L'autrice démonte les prémisses implicites de ce dilemme, et montre qu'elles reposent à la fois sur des stéréotypes et sur la croyance que le racisme n'atteint que les hommes. Or dès que l'on reconnaît que les femmes aussi sont victimes du racisme, la façon de poser les questions change de fond en comble. Repenser l'articulation entre patriarcat et système raciste est un préalable à repenser les liens complexes entre féminisme et antiracisme.

Antisexism or antiracism ? A false dilemma

In March 2004, a law was passed in France stating that female school children who insist on wearing the islamic scarf shall be excluded from public schools. This law has created a deep divide within the feminist ranks. The political and media campaigns in favour of the bill have relied heavily on «women's rights» rhetoric. Many feminists, though troubled by the discriminatory and racist aspect of the law, are also preoccupied by the fate of the women belonging to «visible minorities». They are faced with what they perceive as a dilemma : how to chose between fighting sexism and fighting racism ?

The author analyses the hidden premises of this dilemma, and shows that they are founded both on stereotypes and on the belief that racism targets

only men. Once one admits that women too are victims of racism, however, this apparent dilemma disintegrates. Rethinking the intersection between patriarchy and racism thus appears as the necessary precondition to rethinking the complex ties between the feminist struggle and the antiracist struggle.

Patricia Roux, Lavinia Gianettoni et Céline Perrin. Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard

Cet article tente de comprendre les divergences entre féministes apparues autour de la loi interdisant le port du foulard dans les écoles en France. Les autrices présentent une étude exploratoire, menée par questionnaire et en Suisse, visant à saisir ce que le «non» et le «oui» à la loi doivent au féminisme et/ou au racisme.

Les résultats de l'étude mettent en évidence le rôle premier joué par le racisme. Plus les personnes interrogées adoptent des positions racistes vis-à-vis des «sans-papiers», plus elles sont favorables à la loi, la justifient au nom de la laïcité et stigmatisent les Musulman-e-s. Les résultats suggèrent également une interaction entre racisme et féminisme. En effet, les personnes qui adoptent des positions à la fois féministes *et* antiracistes sont celles qui s'opposent le plus à la loi et prennent leur distance par rapport à deux processus producteurs de discrimination : la désignation de l'Autre (ici les Musulman-e-s) comme différent, et la présomption d'une supériorité de la «culture» occidentale.

Les autrices en concluent que pour articuler les luttes féministes et les luttes antiracistes, il faut que le refus du principe de division et de hiérarchie des groupes qui structure la domination s'applique à *tous* les groupes.

Feminism and racism. Exploratory research on the basis for divergent views on the moslem headscarf

In this article, the authors propose an analysis of the divergent positions among feminists with respect to the wearing of the moslem headscarf in french public schools. In this exploratory questionnaire-based research conducted in Switzerland, they attempt to understand how respondents' positions with respect to the french law banning headscarves in school relate to feminism and/or racism.

The results of the study demonstrate the preponderant role of racism in determining respondents' position with respect to the law. More racist positions with respect to undocumented migrants correlate with attitudes more favorable to the law (justified by the principle of separation of Church and State) and more prone to stigmatize moslem men and women. The results also suggest a relation between racism and feminism: those respondents classified as both feminist and antiracist are most critical of the law and of two discriminatory processes – the identification of

Moslems as different, and the presumption of Western cultural superiority. The authors conclude that the articulation of feminist and antiracist struggles can succeed only with the rejection of *all* principles of division and hierarchy structuring relations among and within groups.

Aïcha Touati. Féministes d'hier et d'aujourd'hui, ou le féminisme à l'épreuve de l'universel

Au cours de ces vingt dernières années, dans le monde arabe ainsi que dans l'espace européen, on a assisté à l'émergence de nouvelles figures du féminisme qui mobilisent le religieux pour développer des stratégies d'individuation et d'émancipation. En Europe, et plus particulièrement en France, ce mouvement social est accueilli avec incompréhension et exclu des rangs des féministes, qui y voient une menace pour leur modèle de libération, perçu jusqu'alors comme universel. Partant d'une expérience féministe vécue en Algérie et en France, l'autrice de cet article montre la diversité des luttes féministes et de leurs enjeux, et analyse les conditions historiques et politiques d'apparition et d'évolution des mouvements féministes musulmans dans le monde arabe. On peut, comme elle le fait, discuter de savoir s'il est nécessaire de partir du religieux pour refuser le modèle occidental unique ; mais on doit reconnaître la diversité des stratégies de libération pour construire une véritable solidarité entre féministes.

Feminists yesterday and today, or the challenges of universalist feminism

The last twenty years have seen the emergence, in the Arab world and in Europe, of new figures of feminism which use religion as a stepping-stone to develop strategies of individuation and emancipation. This social movement has met, in Europe and particularly in France, with incomprehension and has been excluded from consideration by local feminists who see it as a threat to their model of liberation, taken as universal. Speaking from her experience as a feminist both in Algeria and in France, the author shows the diversity of feminist goals and struggles, analysing the historical and political conditions within which these moslem feminist movements emerge in the Arab world. Whereas it is legitimate to question, as she does, the necessity of integrating islam in order to refuse the « Western model », she argues that acknowledging the diversity of liberation strategies is anyway the starting point for any form of genuine solidarity between feminists.

Plate-forme

Nouvelles Questions Féministes, revue francophone internationale, a pour objectif de développer et diffuser les réflexions théoriques et politiques issues des mouvements et des actions féministes.

La revue s'inscrit dans une perspective féministe anti-essentialiste, matérialiste et radicale, élaborée dans les mouvements de libération des femmes des années 70. L'anti-essentialisme implique de refuser d'expliquer la subordination des femmes aux hommes et leur discrimination par la nature et la biologie. Le matérialisme suppose de penser les « femmes » et les « hommes » comme des catégories sociales produites par, et dans des rapports de pouvoir organisés en système : le système de genre ou patriarcal. Enfin, le féminisme radical est à la fois un projet concret et une utopie qui visent à abolir ce système et non à le réformer.

NQF travaille à déconstruire la différence des sexes qui structure l'ensemble de l'organisation sociale et légitime l'ordre patriarcal et hétéronormatif partout dans le monde et sous des formes diverses. À ce titre, la revue diffuse des articles et des témoignages en provenance des sociétés occidentales, mais accorde également une large place aux analyses et aux luttes féministes menées dans d'autres sociétés. Les oppressions vécues par les femmes étant multiples, elle s'intéresse aussi à toute étude articulant le genre avec d'autres systèmes de pouvoir qui construisent des catégories telles que la classe, la race, la nationalité ou la sexualité.

Les domaines dont traite *NQF* ne connaissent pas d'exclusive. La spécificité de la revue tient plutôt aux fins poursuivies : elle se veut à la fois outil d'émancipation des femmes et instrument d'amélioration des connaissances, les deux aspects étant intimement liés. Elle se donne également pour objectif de renforcer la légitimité scientifique des études féministes (Études Genre) dans le monde académique et de contribuer à leur reconnaissance.

Lieu de débat autour des enjeux scientifiques et politiques de la recherche féministe, plate-forme d'échange sur les luttes féministes, forum de discussions critiques provenant du monde entier, la revue s'ancre dans le mouvement qui, aujourd'hui, rassemble de nouvelles forces militantes et intellectuelles investies dans un projet de transformation radicale des rapports sociaux de sexe.

Le comité de rédaction (avril 2003)

Fondée en 1981 par Simone de Beauvoir, Christine Delphy, Claude Hennequin et Emmanuèle de Lesseps, *NQF* fait suite à la revue *Questions féministes* créée en 1977. Depuis 2001, *NQF* s'est dotée d'un comité de rédaction franco-suisse, sous la responsabilité de Christine Delphy (CNRS, Paris) et Patricia Roux (Université de Lausanne). Incluant plus de 40 femmes, ce comité se veut le carrefour d'expériences multiples : par les ancrages disciplinaires de ses membres (anthropologie, droit, géographie, histoire, linguistique, littérature, philosophie, science politique, sociologie), par sa composante intergénérationnelle, par la diversité des formes d'engagement de ses membres.

Soumission d'articles – Consignes aux auteur-e-s

La revue attend des contributions élaborées dans une perspective féministe. Les textes présentés à la revue *Nouvelles Questions Féministes* sont rédigés en français et ne doivent pas être déjà publiés. Les articles font au maximum 40 000 signes, et les comptes rendus au maximum 10 000 signes, tout compris (notes de bas de page, bibliographie, annexes et espaces).

Acceptation des articles : Chaque article est soumis à deux relectrices, il peut être accepté en l'état, refusé, ou accepté sous réserve de modifications. Dans ce cas, le comité de rédaction prend contact avec l'auteur-e pour suggérer des axes de re-travail. Lorsqu'un article est accepté, les droits en sont automatiquement transférés à la revue, dont la permission doit être demandée pour re-publication ailleurs. Les opinions exprimées dans les articles n'engagent que les auteur-e-s.

Envoi des manuscrits : Les manuscrits imprimés ne sont pas indispensables. Par contre, l'article est impérativement envoyé par courrier électronique, en document attaché (format word : compatible Mac, par exemple rtf), à Info-Liege@unil.ch. Si ce n'est pas possible, l'envoyer sur disquette (Secrétariat de rédaction, LIEGE, ISCM-Humense, Université de Lausanne, CH-1015 Lausanne, Suisse).

Présentation

Page de titre : Afin de garantir l'anonymat, le titre est présenté sur une feuille et un document séparé. Mentionner le titre de l'article, le nom de la/du ou des auteur-e-s, l'attache institutionnelle, l'adresse postale, le numéro de téléphone, le courriel.

Texte : Il est saisi en interligne 1,5 et sans retrait. Aucune indication d'auteur-e, titre sur le haut de la première page. Utiliser une seule police de caractères (y compris notes) et une seule taille de caractères. Citations : dans le texte entre guillemets.

Féminisation : Les textes présentés à la revue doivent être, dans la mesure du possible, féminisés (soit de manière intégrale, soit avec le point comme : étudiant-e). On évitera toute terminologie sexiste.

Terminologie : *NQF* est une revue multidisciplinaire, les auteur-e-s doivent donc faire un effort particulier de rédaction afin que les articles soient accessibles à des non-spécialistes.

Notes : En bas de page, à limiter au maximum, appel de note automatique en exposant et sans parenthèse.

Résumé : Sur document à part, 500 à 700 signes, également traduit en anglais.

Bibliographie : Références classées par ordre alphabétique d'auteur-e-s et regroupées à la fin du texte (enregistrées dans un document à part). Elles font l'objet d'un appel dans le texte : (Perrot, 1997 : 62). Les références sont présentées ainsi :

- Ouvrage : Perrot, Michèle (1997). *Femmes publiques*. Paris : Textuel.
- Article de revue : Descaries, Francine et Christine Corbeil (1994). «Entre discours et pratiques : l'évolution de la pensée féministe sur la maternité depuis 1960». *Nouvelles Questions Féministes*, 15 (1), 69-94.
- Contribution dans un ouvrage collectif : Devreux, Anne-Marie (2000). «Famille». In Helena Hirata et al. (Éd.), *Dictionnaire critique du féminisme* (pp. 191-200). Paris : PUF.

Correspondance, manuscrits, ventes et abonnements

Secrétariat de rédaction NQF:

LIEGE (Laboratoire interuniversitaire en Études Genre)
Université de Lausanne
ISCM – Humense – CH-1015 Lausanne
nqf@unil.ch
Tél. +41 21 692 32 24
www.unil.ch/liege/nqf

La revue est éditée par :

Éditions Antipodes
Case postale 100 – CH-1000 Lausanne 7
editions@antipodes.ch
www.antipodes.ch

La revue est diffusée en librairie par :

SERVIDIS, ch. des Chalets 7, 1279 Chavannes-de-Bogis (pour la Suisse)
CID, rue Robert-Schuman, 94227 Charenton-le-Pont (hors de Suisse)

Conception de la maquette :

DO ! L'agence
Pré-de-la-Tour 10 – CH-1009 Pully
www.dolesite.ch

Mise en page : Claudine Daulte, cl.daulte@bluewin.ch

Commission paritaire : 75366

ISSN 0248-4951

ISBN 978-2-88901-998-4