



HAL
open science

Portraits de groupes avec dames : la construction médiatique de la figure de l'Étrangère sous les mandats de N. Sarkozy et de F. Hollande : L'exemple de la presse écrite de 2007 à 2013

Cyrielle Campo

► To cite this version:

Cyrielle Campo. Portraits de groupes avec dames : la construction médiatique de la figure de l'Étrangère sous les mandats de N. Sarkozy et de F. Hollande : L'exemple de la presse écrite de 2007 à 2013. Sciences de l'information et de la communication. Université Nice Sophia Antipolis, 2015. Français. NNT : 2015NICE2027 . tel-01253972

HAL Id: tel-01253972

<https://theses.hal.science/tel-01253972>

Submitted on 11 Jan 2016

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

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

Université de Nice – Sophia Antipolis

Ecole Doctorale Lettres, Sciences Humaines et Sociales
UFR Lettres, Arts, Sciences Humaines et Sociales
Laboratoire Interdisciplinaire *Récits, Cultures et Sociétés*

THESE

En vue de l'obtention du grade de docteur en sciences de l'information et de la communication

Présentée et soutenue publiquement par

Cyrielle CAMPO

Le 3 septembre 2015

**PORTRAITS DE GROUPES AVEC DAMES : LA CONSTRUCTION MEDIATIQUE DE
LA FIGURE DE L'ETRANGERE SOUS LES MANDATS DE N. SARKOZY ET DE
F. HOLLANDE**

L'EXEMPLE DE LA PRESSE ECRITE DE 2007 A 2013

Directrice de Thèse

Professeure Marie-Joseph BERTINI, Université de Nice-Sophia Antipolis

Jury

Marie-Joseph BERTINI, PR, Université de Nice-Sophia Antipolis
Karine LAMBERT, MCF, Université de Nice-Sophia Antipolis (IUFM)
Natacha ORDIONI, MCF-HDR, Université de Toulon, Rapporteur
Nelly QUEMENER, MCF, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3
Jean ZAGANIARIS, MCF-HDR, Université Mohamed VI, Rabat, Rapporteur

Titre

Portraits de groupes avec dames : la construction médiatique de la figure de l'Étrangère sous les mandats de N.Sarkozy et de F.Hollande. L'exemple de la presse écrite de 2007 à 2013.

Résumé

Cette thèse de doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication analyse la construction médiatique de l'Étrangère en France contemporaine. Elle permet une approche communicationnelle, politique et sociologique de ce sujet à la lumière des études culturelles, des études coloniales, postcoloniales et des études de Genre. Elle étudie également la notion de subalternité dans de nouvelles représentations des femmes françaises d'origine étrangère.

Cette recherche s'appuie sur l'analyse de discours et de contenu d'un corpus de presse écrite de 2007 à 2013 et sur une enquête de terrain en observation participante au sein de plusieurs associations.

De l'analyse des médias à l'analyse de terrain, il s'agit de saisir l'importance des représentations de la figure de l'Étrangère au sein de nouveaux enjeux politiques où la question du corps des femmes demeure centrale. Le Genre comme grille d'analyse constitue l'espace de réflexion de cette thèse permettant de repenser les concepts de pouvoir et de domination au sein de la société. A partir de l'Histoire et des mutations politiques de la société, cette étude décrit aussi la transformation des représentations sociales des femmes d'origine étrangère et le fonctionnement du Genre comme dispositif de pouvoir agissant sur leur corps. L'étude minutieuse des rapports entre Genre, sexe, corps et du principe d'intersectionnalité structurent ainsi une multiplicité de constructions et de modélisations identitaires inédites. Enfin, les bouleversements politiques et pratiques du pouvoir actuels réhabilitent aujourd'hui plus que jamais les questions de mémoire collective et d'identités dans la société française par un investissement majeur autour de la question des femmes.

Mots-clés

Genre, pouvoir, médias, presse, femmes étrangères, constructions médiatiques, identités, politique

Title

Groups portraits with ladies : media representation of iconic image of foreign women under the presidencies of N. Sarkozy and F. Hollande. Examples from newspaper articles from 2007 to 2013.

Abstract

The present PhD thesis in the field of Information and Communication Sciences analyzes media representations of foreign women in contemporary France. It entails communication, political and sociological approaches of the subject in light of cultural studies, colonial studies, postcolonial and gender studies. Also included is a detailed study of subalternity within the new representations of French women of foreign origin.

The presented research is based on discourse and content analyses of newspaper articles published between 2007 and 2013, as well as on field surveys with participant observations, performed in several organizations.

From media analyses and field analyses, representations of foreign women within novel political issues can be understood; settings where the question of women's bodies remains central. Using gender as an analytical grid is the basis of the reflections in this thesis. This allows a rethinking of the notions of power and domination in society. The inquiry also describes the transformation of social representations of women of foreign origin and the practice of gender as an instrument of power applied to the female body. A transformation that has evolved with political mutations in society. An in-depth study of the relationships between gender, sex, body and the concept of intersectionality leads to a multitude of constructions and unique identity models. Finally, the political upheavals and current practices of power stir up more than ever collective memories and identity issues in French society through a major investment in the question of women.

Keywords

Gender, Power, Media, Press, Foreign women, Media representations, Identities, Politic

A Tunis, mon ciel et ma terre d'héritage,

A mes parents,

La lune éclaire la terre ocre de ton village. Une terre qui bouge. Une terre mal aimée. Elle avance nue vers la forêt. Les étoiles sont là ; elles peuplent ce ciel indifférent pendant que ton corps s'étire dans le temps et perd la mémoire, écume d'une mer qui s'éloigne. D'ailleurs tout s'éloigne, l'olivier, le verger, le ruisseau, la voix. Recouverts d'une brume légère ou d'un voile. C'est le début de la fièvre.

Tahar Ben Jelloun¹

¹ Tahar Ben Jelloun, *Moha le fou, Moha le sage*, éditions du Seuil, Paris, 1978, p.11.

REMERCIEMENTS

Je remercie Marie-Joseph Bertini de m'avoir fait l'honneur de diriger mes travaux de recherche et de m'avoir aiguillée tout le long de ma recherche vers une thèse de doctorat sans cesse enrichie par nos séminaires et discussions. Je remercie le laboratoire LIRCES d'avoir accueilli et encouragé mon travail.

Je remercie Karine Lambert, Natacha Ordioni, Nelly Quemener et Jean Zaganiaris d'avoir accepté d'être les membres du jury de ma soutenance de thèse de doctorat.

Je remercie Françoise Weck de m'avoir donné envie de continuer la recherche universitaire.

Je remercie les actrices et acteurs de terrain ainsi que toutes les femmes qui ont accepté de répondre à mon enquête. Je remercie Anne-Gaël Bauchet de m'avoir donné un accès sans limite à mon terrain de recherche et pour sa gentillesse et disponibilité.

Je remercie l'ensemble de ma famille pour leur soutien, leur aide précieuse et leurs conseils avisés. Vous êtes les sentinelles de la mer. Je remercie toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont veillé à me stimuler vigoureusement dans les moments de doute, à me rassurer avec empathie ou à tout simplement m'écouter longuement quand j'en avais le plus besoin. Je remercie Catherine, Dessi, Hind, Julie, Marion, Nathalie, Saoussen, Sophie, Vanessa, Vincent, Yamina. Sans vous, rien n'aurait été possible.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	10
PARTIE I - FIGURES ET REPRESENTATIONS DES ETRANGERES DURANT L'HISTOIRE FRANCAISE : DES COLONIES A L'IMMIGRATION	23
Chapitre 1 - Les femmes étrangères des pays d'Afrique et les représentations de leur corps	24
1.1 De la carte postale coloniale au « gouvernement des corps » : une typologie de la Figure de l'Etrangère	24
1.1.1 Image coloniale et orientalisme	24
1.1.2 La photographie coloniale	31
1.1.3 Femmes voilées, femmes nues	35
1.1.4 Le corps comme objet d'investissement : l'exemple du voile	44
1.1.5 Femmes noires et clichés coloniaux : histoire, origines	46
1.2 De la carte postale aux expositions coloniales	53
1.2.1 Cette Autre	53
1.2.2 Hiérarchie sexuelle et raciale	56
1.2.3 Stratégies de pouvoir et propagande raciste	61
1.2.4 Domestication des corps et dispositifs de contrôle	64
1.2.5 Les prémices d'une critique de la domination	70
1.3 Altérités, exhibitions : l'exemple de Saartjie Baartman, de son histoire à l'adaptation cinématographique de sa vie	73
1.3.1 Les Khoisans : récits de voyage	73
1.3.2 Les Khoisans : observations « savantes »	76
1.3.3 Les attributs sexués de Saartjie Baartman	79
1.3.4 Le corps d'une femme comme support de domination	82
1.3.5 « Vénus noire », le film	84
Chapitre 2 - Une société postcoloniale	86
2.1 De l'empire colonial à nos jours	86
2.2 Un corps pour une économie du sexe	89
2.3 Les représentations sociales et culturelles pour les femmes issues de l'immigration	101
2.3.1 « Beurettes » et identités	101
2.3.2 L'immigré-e et le pouvoir du langage	104
2.3.3 Une double culture pour un double langage	109
2.3.4 Un corps socialement étranger	111
2.3.5 Ce corps, c'est le voile	116
2.3.6 Un corps dépendant de « l'homme arabe »	119
2.3.7 Un corps entièrement masqué, un corps monstrueux	120
2.3.8 Un corps voilé performatif	128
2.4 Questions raciales, questions de sexe, question politique : quelle place politique pour les femmes au regard des discriminations sexistes et raciales ?	131
2.4.1 Le voile politique	131
2.4.2 Un corps étranger à la laïcité	144
2.4.3 Le port du voile : une question métisse	150
2.4.4 Féministes et musulmanes	159
2.4.5 Voile et transgression des normes	165

2.5 Des femmes noires dans la société postcoloniale	167
2.5.1 Des représentations visuelles	167
2.5.2 « Femmes noires », identités, intersectionnalité	173

PARTIE II – ANALYSE DES CONSTRUCTIONS MEDIATIQUES DES REPRESENTATIONS SOCIALES ET CULTURELLES DES FEMMES FRANCAISES D’ORIGINE ETRANGERE **180**

Chapitre 1 - Les Figures et représentations archétypales des femmes d’origine étrangère dans la presse écrite française	181
1.1 Analyse du corpus de presse écrite	181
1.2 Méthodologie	184
1.3 Un corps étranger à la France	186
1.4 Un corps étranger à la laïcité	207
1.5 Un corps étranger par son sexe	231
1.6 Quelles femmes s’émancipent ? Quelle conception ailleurs ?	249
1.7 Deux ans de débat législatif entre habillage et déshabillage intégral : <i>burqamisode</i> , privations, exclusions pour cause de port de la <i>burqa</i> – <i>la guerre du foulard rallumée</i>	264
1.8 Des violences contre les femmes : quelques faits divers et l’affaire Lies Hebbadj	281
1.9 La France compare-t-elle sa politique avec d’autres pays ?	295

Chapitre 2 - La construction médiatique des femmes françaises d’origine étrangère. Pour une analyse des représentations et de leurs influences dans l’espace politique et public	307
2.1 Femmes politiques d’origine étrangère : les icônes médiatiques	307
2.2 Figures médiatiques (portraits, témoignages) : combats politiques contre le fait religieux et luttes sociales pour l’égalité des droits entre les femmes et les hommes	329
2.2.1 La Figure de la Combattante et de la Militante : un corps étranger en politique et dans la société	329
2.2.2 La Figure de l’Insoumise se rebelle contre la Figure de la Religieuse : un corps étranger par son sexe	358

Chapitre 3 - Normes fondatrices du Genre et nouvelles définitions de la « race » et du « sexe » dans la presse écrite française : vers un dépassement du cadre théorique de l’intersectionnalité	369
3.1 Femmes noires et nouvelles formes d’altérité en France contemporaine : l’exemple de Christiane Taubira, garde des Sceaux et ministre de la Justice	369
3.2 Fantasma et exotisme, cette sexualité hors-norme : l’exemple de la télé-réalité : quelle Figure incarne Nabilla Benattia ?	381

PARTIE III – ENQUETE DE TERRAIN ET RECHERCHE-ACTION : QUELLES REALITES SOCIALES POUR LES FEMMES D’ORIGINE ETRANGERE EN FRANCE CONTEMPORAINE ? **391**

Chapitre 1 - Les femmes d’origine étrangère dominées : « nature féminine », rigidité de leur statut, conservatisme religieux et adaptation à la société française	392
1.1 Méthodologie d’enquête de terrain : ethnométhodologie et enquête qualitative	392
1.2 Portraits, interviews individuelles	396
1.2.1 Thème 1 : Un corps sexué : Catégorie 1 : libertés et indépendance des femmes	396
1.2.2 Thème 2 : Un corps socialement dominé : Catégorie 2 : regroupement familial, pouvoir des maris et rôles sociaux soutenus par le fait religieux	405
1.2.3 - Thème 3 : Un corps politique à la recherche d’une forme d’intégration : Catégorie 3 : laïcité et intégration	412

1.3 Les femmes d'origine étrangère au sein de la vie associative, interviews collectives	424
1.3.1 Femmes et associations / Intégration / les conditions d'une bonne intégration ?	425
1.3.2 Femmes, sociabilité au sein de l'association et vie sociale	428
1.3.3 Femmes et discours médiatiques (violences, censures, soumission)	430
Chapitre 2 - Nouvelles perceptions de l'altérité, les femmes d'origine étrangère vectrices de nouveaux concepts sociopolitiques	438
2.1 Résultats recherche-action du point de vue des femmes du public et expérience de terrain	438
2.1.1 Genre et recherche d'emploi	439
2.1.2 Genre et accompagnement social	442
2.2 Formation ADFEM/ADRIC (Paris) et expérience de terrain	445
2.2.1 Genre et violences contre les femmes	445
2.2.2 Echanges pratiques et de réflexions sur les situations rencontrées sur le terrain (les actions menées, les ressources mises en œuvre, les difficultés et les manques, les propositions et les recommandations)	449
2.3 Rêves des femmes	450
2.4 Quel avenir pour ces femmes ?	453
CONCLUSION	459
BIBLIOGRAPHIE	468
1. Bibliographie générale	468
2. Ouvrages méthodologiques	478
3. Ouvrages anglophones	480
4. Revues	481
5. Revues [En ligne]	482
6. Documents [En ligne]	483
7. Liens internet	484
8. Notices	485
9. Actes de colloque / Actes des travaux	485
10. Travaux universitaires	486
11. Filmographie (fictions et documentaires)	486
12. Emissions de radio et de télévision	487
13. Articles de presse	488
INDEX DES AUTEUR-E-S ET DES FIGURES MEDIATIQUES	506

INTRODUCTION

Ce qu'il y a d'essentiel dans le pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct.

Michel Foucault²

² Michel Foucault, « Leçon du 7 novembre 1973 » in *Le Pouvoir psychiatrique, cours au Collège de France 1973-74*, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes études »), Paris, 2003, p.15.

Dans un poème faisant référence à la Figure de la Bohémienne à la fin des années 50, Louis Aragon s'exclame « J'aimais déjà les étrangères quand j'étais un petit enfant³ ! » au sein d'une prose dédiée à l'exotisme et à une forme d'altérité romancée. Ce poème trouve pourtant sa place au sein d'un univers orientaliste plus ancien dont les poèmes et textes illustratifs de Théophile Gautier⁴ sur les odalisques garantissent la compréhension. La Figure de l'Etrangère va être investie du XIX^{ème} siècle à aujourd'hui au sein d'un vaste corpus littéraire et artistique en corrélation avec l'histoire sociale et politique de la France et de ses colonies. Dès lors, le corps de l'Etrangère va donner lieu à des représentations symboliques mais aussi matérielles. La fabrication de nouvelles identités et de nouvelles altérités inspirent une historiographie à laquelle nous nous attacherons le long de notre réflexion. De la même façon que le sociologue Jean Zaganiaris, il s'agira de « comprendre les représentations des pratiques sexuelles ainsi que des corps dénudés dans l'espace public » en intégrant « la dimension pratique et théorique de ces discours parlant publiquement de sexualité⁵ » et de sexe dans notre cadre d'analyse.

D'abord, l'histoire des relations de pouvoir entre hommes et femmes puis la généalogie du colonialisme et de l'histoire de l'immigration viendront éclairer les positions de ces femmes dominées au sein d'idéologies sexistes, racistes justifiées par certaines théories scientifiques, médicales. Une véritable économie au service d'une nation va faire de ces femmes la ligne de mire d'intérêts économiques et sociaux conférant à ces dernières des rôles choisis en vue d'une domination organisée. Ces relations de pouvoir régissent des corps sexués, étrangers par leur sexe et par une perception médicale travaillant à la différence physique, appréhendant de nouvelles pathologies féminines. Depuis cette *archéologie* de l'étrangeté, au sens foucauldien du terme, la question des corps donnera naissance à une domination de Genre alimentée par une série de représentations sexuées. D'autre part et chronologiquement, la Figure de l'Etrangère entrera en résonance avec d'autres systèmes sociaux et politiques. L'histoire de l'immigration offre des exemples plus symboliques d'un corps essentialisé au sein d'enjeux sociaux. Ce corps considéré d'abord comme objet devient sujet de l'histoire, les représentations autour de l'Etrangère fabriquent un corps socialement étranger à la République et à la laïcité. Un corps dont l'étrangeté appelle cette fois à la mise

³ Louis Aragon, extrait de « L'Etrangère » in *Le Roman inachevé*, Poésie/Gallimard, Paris, 1966.

⁴ Théophile Gautier, « Sur la Grande Odalisque de Jean Auguste Dominique Ingres » et « Tristesse de l'odalisque » in Pierre Sterckx, *Les plus beaux textes de l'histoire de l'art*, Beaux arts magazine, Paris, 2014.

Théophile Gautier, « L'odalisque à Paris (1867) » in *Poésies nouvelles et inédites*, Editions La Bibliothèque Digitale, Paris, 2013.

⁵ Jean Zaganiaris, « Ce que montrer le sexe au Maroc veut dire. Les représentations de la sexualité dans le cinéma marocain » in Cairn *Mouvements*, n°74, 2013/2, pp.170-179, La Découverte, Paris, 2013.

en perspective d'une intégration à la société française, d'une protection de la part de l'Etat ou au contraire à son éventuelle exclusion du social. De plus, à l'histoire des dominations et à l'histoire sociopolitique de la construction des identités et des altérités, s'ajoute une histoire contemporaine de ces femmes dont les Figures répondent encore aujourd'hui à des questionnements d'intégration ou d'exclusion du réel.

L'analyse de notre corpus composé d'environ 800 articles de journaux des années 2007 à nos jours⁶ viendra éclairer notre recherche et permettra de comprendre la réhabilitation, la résurgence ou encore la disparition de certaines Figures présentes dans l'histoire française. Le regard des médias offre, en effet, de nouveaux imaginaires, de nouvelles représentations collectives et sociales. Les médias constituent un objet d'étude fondamentale en Sciences de l'Information et de la Communication. Nous nous inscrivons dans la perspective des *Cultural Studies* pour une analyse du dispositif médiatique, de son contenu et de son impact dans la société. Une analyse du discours et une analyse de contenu avec l'appui du logiciel d'analyse sémantique de textes *Tropes* nous permettront d'effectuer une étude approfondie du message médiatique. Nous appréhenderons le discours en nous appuyant sur une articulation entre l'analyse du texte et le dispositif médiatique mis en œuvre pour transmettre le discours (Maingueneau). Notre analyse du discours s'intéressera plus particulièrement aux expressions, différences de désignation et « d'attitude des locuteurs par rapport à l'objet de leurs discours⁷ », une analyse thématique et de contenu viendront compléter notre méthodologie.

Les représentations des femmes d'origine étrangère en France contemporaine sous les mandats de Nicolas Sarkozy et François Hollande entretiennent des clichés tenaces et donnent lieu à des représentations sociales identifiables alimentant un récit politique autour des identités et de la laïcité. Les femmes tiennent au sein de ce récit une place capitale, elles sont les personnages du scénario médiatique qui tantôt les isole tantôt les flatte. Par conséquent, dans quelle mesure la presse écrite française peut-elle participer à la fois à une forte remise en question des nouvelles politiques d'immigration et dans le même temps entretenir des représentations sociales et culturelles stéréotypées des femmes françaises d'origine étrangère ? Encore, de quelles façons la presse maintient-elle l'image continue des femmes étrangères - en particulier d'origine maghrébine ou africaine - comme figure principale des sources de représentations du corps durablement étranger dans notre société ? Dans ce

⁶ Articles de presse tirés des quotidiens : *Libération, Le Figaro et Le Monde*, et des hebdomadaires : *Le Nouvel Observateur, l'Express et Le Point*.

⁷ Simone Bonnafous, « L'analyse du discours » in Stéphane Olivesi (dir.), *Sciences de l'information et de la communication*, PUG, Grenoble, 2006, p.214.

contexte, les médias se font aujourd'hui les relais de représentations sociales et culturelles dont l'enjeu actuel semble essentiellement d'expurger ce qui est perçu comme relevant d'un corps étranger – en particulier dans le domaine des relations entre les femmes et les hommes. Ils désignent les femmes françaises d'origine maghrébine ou africaine comme les principales actrices d'une altérité trop grande qui empêche l'intégration et l'uniformisation républicaine. Par leur corps, ces femmes forment un corps étranger à la société, à la laïcité. C'est un corps étranger en politique qui pose, par son existence, une interrogation autour de plusieurs projets politiques accédant à une législation dont nous déclinerons tous les enjeux. Autour du corps des femmes, l'étude de la sociologue Natacha Ordioni⁸ révèle un conditionnement social et culturel présent dans les sociétés contemporaines. En ce sens, « l'émancipation des corps » et le corps considéré comme « coupable » formeront deux thèmes d'analyse au sein desquels la « diffusion de normes corporelles s'appuie sur des vecteurs idéologiques qui se sont considérablement diversifiés⁹ » et que nous étudierons sous notre angle de recherche.

Dans une approche foucauldienne d'*archive* et d'*archéologie*, l'ensemble des discours sur le corps des femmes étrangères donnent des éléments sociaux tant des points de vue des pratiques que des conditions ou fonctionnements des sociétés. L'actualité au sens d'évènement et la logique d'archive dans l'ensemble des discours politiques et médiatiques prononcés à un moment de l'histoire et qui continuent d'exister au travers de l'histoire forgeront notre première approche.

Dans le même ordre d'idée, Marie-Joseph Bertini explique dans son dernier ouvrage que le philosophe Michel Foucault « n'a cessé d'exhorter la philosophie à « faire le diagnostic du présent », c'est-à-dire à saisir les origines de ce que nous sommes aujourd'hui à travers les évolutions successives de nos systèmes matériels et symboliques¹⁰. »

L'approche historique met précisément à jour les mécanismes complexes par lesquels se fabriquent les pseudo-évidences de notre temps, évidences qui sont le produit de projets, de discours, de savoirs contextualisés, de pratiques et de techniques formalisées dans des institutions, des normes et des valeurs¹¹.

D'autre part, concernant l'appropriation du corps, Michel Foucault apporte un élément de réflexion majeure dans les années 70¹². Ces analyses cherchent à « comprendre » comment nous sommes passés « d'une conception du pouvoir où il s'agissait de traiter le corps comme

⁸ Natacha Ordioni, *Corps et société*, Ellipses, Paris, 2007, pp.66-67.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Marie-Joseph Bertini, *Ni d'Eve, ni d'Adam*, Max Milo, Paris, 2009, p.92.

¹¹ *Ibid.*

¹² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1993.

une surface d'inscription des supplices et des peines à une autre, qui cherchait au contraire à former, à corriger et à réformer les corps¹³. » Nous nous reposerons sur les concepts suivants en lien avec la surveillance des corps : *anatomopolitique*, *orthopédie sociale* et *biopolitique* pour penser la question du pouvoir exercé sur le corps des femmes. Le concept de « pouvoir » est traité par Michel Foucault en termes de « relations de pouvoir », il analyse alors une généalogie du pouvoir de manière indissociée d'une histoire de la subjectivité : Comment le pouvoir s'exerce-t-il au travers de l'Histoire, sous quelles modalités d'exercice ? Quelle est l'émergence historique de ses modes d'application, ses instruments ? Quels sont les champs où il intervient, quel est son réseau ? Quels sont les effets qu'il implique à une époque donnée ?

En aucun cas il ne s'agit par conséquent de décrire un principe de pouvoir premier et fondamental mais un agencement où se croisent les pratiques, les savoirs et les institutions, et où le type d'objectif poursuivi non seulement ne se réduit pas à la domination mais n'appartient à personne et varie lui-même dans l'histoire¹⁴.

L'analyse foucauldienne du pouvoir fixe plusieurs points fondamentaux : un système de différenciation et des effets de relations (l'action sur l'action des autres), l'objectif de son action, les modalités instrumentales du pouvoir et dans notre contexte, ces modalités discursives, ses formes d'institutionnalisations et sa rationalisation.

Une autre approche demeure fondamentale, celle que développe Marie-Joseph Bertini en parlant de « l'autre apport important des théories de Michel Foucault » : la question du Genre. Le Genre permet de repenser la notion de pouvoir « dans un cadre à la fois plus contraignant et plus ouvert (...) Le pouvoir pour Foucault n'est rien d'extérieur aux individus dont il assure le contrôle vigilant et durable¹⁵. » Puis, s'appuyant sur « la distinction foucauldienne entre discours et dispositif », Marie-Joseph Bertini examine dans cette continuité, la théorie de l'ordre symbolique. On comprend ici que « le Genre se tient du côté du dispositif alors que l'ordre symbolique se tient du côté du discours » - « *le Genre est un pouvoir soutenu par le savoir qu'est l'ordre symbolique.*¹⁶ » Dans une approche foucauldienne et se reposant sur la pensée de Marie-Joseph Bertini, nous analyserons comment « le Genre et

¹³ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris, 2009.

¹⁴ Judith Revel, *op.cit.*, p.77.

¹⁵ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.94.

¹⁶ *Ibid.*, p.129.

l'ordre symbolique apparaissent donc comme les plus puissants limitateurs de l'évolution de nos sociétés¹⁷». Nous nous inscrivons dans cette perspective :

Sauf à se satisfaire de l'état actuel du système des relations sociales et des violences physiques et symboliques qu'il génère envers les femmes, tant au sein des sociétés dites archaïques que de celles qui se jugent avancées, l'urgence est donc de se saisir de toutes ces prescriptions cachées qui continuent de se propager sous le régime de l'évidence, de la neutralité et de la naturalité¹⁸.

Dans *Trouble dans le Genre*¹⁹, la philosophe Judith Butler construit sa pensée autour de la déconstruction du Genre et développe à partir d'une approche foucauldienne l'idée d'une dépendance au pouvoir. La question de la domination ne réside pas seulement dans une volonté de soumettre les sujets de façon unidirectionnelle mais existe en des termes de pouvoir : « (le pouvoir) fait exister. Il produit autant qu'il interdit. L'assignation que nous endossons et reprenons à notre compte est la condition paradoxale de notre capacité, voire notre puissance d'agir²⁰. » Ainsi, dans la préface de *Trouble dans le Genre*, le sociologue Eric Fassin révèle l'importance du « jeu du genre » et du « jeu dans le genre²¹ » pour mieux comprendre la mécanique des relations de pouvoir : « le genre n'est pas notre essence, qui se révélerait dans nos pratiques ; ce sont les pratiques du corps dont la répétition institue le genre²². » Dès lors, depuis les positions matérialistes jusqu'au *Gender Studies*, il nous faudra repenser la matrice du pouvoir et l'idée d'une identité construite pour ces femmes dans des rapports de pouvoir où certains replis identitaires, retournements du stigmate mobilisent de nouvelles catégories de Genre. Se tissent dans ces mobilisations des lieux où pouvoir et discours fabriquent le Genre, l'exemple du discours médiatique offre une vision du monde quadrillé par ces constructions genrées. S'appuyant sur un travail mené en 2010 dans le cadre du « Global Media Monitoring Project », la chercheuse Marlène Coulomb-Gully, spécialiste des rapports entre politique, médias et Genre, conclut : « les médias sont constructivistes », ils interprètent le monde, « les médias sont « hyperréalistes » » dans le sens où ils minorent ou majorent les groupes (ceux qui sont « socialement faibles » et « ceux qui détiennent le pouvoir ») et enfin ils sont performatifs (Macé) car « ils contribuent à la construction de notre

¹⁷ *Ibid.*, p.133.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, La découverte/poche, Paris, 2006, p.14.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

réalité et renforcent la réalité de ce qu'ils montrent et occultent davantage encore celle qu'ils minorent²³. »

Il nous faut, dans cette lancée, penser les médias au sein des Sciences de l'Information et la Communication. Les médias, selon le sociologue Eric Maigret, « sont des extensions de luttes et des partages symboliques qui font des sociétés²⁴ ». Dans l'optique d'une méthodologie se reposant sur une conception des médias comme science sociale et donc sur une sociologie des médias, nous évoquerons ce passage nécessaire au prolongement des *Cultural Studies*. En se reposant sur la formule du philosophe Jesús Martin-Barbero, Eric Maigret démontre ainsi qu'« il faut cesser de penser la communication comme média-centrée ou comme socio-centrée et passer des médias aux médiations (...) Les médias se présentent comme des objets produisant des effets ou comme des supports servant les rivalités ou les affinités entre groupes²⁵. » Cette nouvelle sociologie des médias comprend les médiations comme « les processus par lesquels les acteurs se rencontrent dans leur multiplicité interne et externe et stabilisent les objets dits techniques, des définitions de situation, des représentations, des postures de réception », les interactions comme « liées aux médias et constituant des médias » constituant « un sous-ensemble des médiations²⁶. » En mettant ces éléments en relation, nous pourrions mettre en relief le pouvoir des médias et leurs influences. De plus, comme le précise Marie-Joseph Bertini, les médias de masse comme dispositif technique forment des « horloges sociales, mais aussi culturelles et politiques (...), deviennent une sorte d'encyclopédie du vivant, à l'image du « catalogue des catalogues » dont rêvait Borges²⁷. » Les médias aménagent une réalité dans laquelle ils exercent le pouvoir de « conférer dignité et existence à ce (et ceux) qu'ils décident arbitrairement – c'est-à-dire en fonction de leur propre économie matérielle et symbolique – d'extraire du néant de la non-médiatisation²⁸. »

En partant du postulat que « le monde devient successivement mondes des médias et monde commun²⁹ », l'analyse de notre corpus médiatique sera à déchiffrer en considérant « les contenus des médias de masse (...) comme des traces des interactions qui les ont constitués, comme des plis condensant les rapports sociaux, les logiques d'action et les mouvements

²³ P.10

²⁴ Eric Maigret, *Sociologie de la communication des médias*, Armand Colin, Paris, 2003, p.228.

²⁵ *Ibid.*, p.239.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.103.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

culturels³⁰. » Il va s'agir de « déplier « ces avatars », retrouver la chaleur des conflits qui les ont produits³¹ » dans le cadre de notre recherche.

A la lumière des *Cultural Studies* et des *Gender Studies*, de nouvelles approches des médias se développent et nous permettent de penser les médias comme des « médiacultures³² ». Il nous faut ainsi considérer, en se reposant sur la pensée d'Eric Maigret et d'Eric Macé, les notions de culture, de rapports sociaux, d'identité de « genre » et de « race » dans notre contexte en faisant appel à la sociologie, l'anthropologie culturelle mais aussi aux derniers développements des *Cultural Studies*. Ces études « représentent, sans aucun doute permis, la porte d'entrée dans les médiacultures » ayant permis « d'élaborer un schéma d'analyse liant pouvoir et culture³³ ».

Pour le sociologue Eric Macé, la médiation médiatique « s'impose à tous les acteurs pour l'accès à la sphère publique, les médias de masse en sont aussi un des principaux acteurs, y développant leurs propres logiques d'actions qui sont celles d'industries culturelles³⁴. » Il s'agit donc de « montrer en quoi les dynamiques de production culturelles propres à la sphère publique trouvent à s'exprimer et à se traduire jusque dans les médiacultures³⁵ ». Un débat sur la sphère publique et les représentations culturelles trouvent ici une résonance. Eric Macé fait la démonstration d'une « asymétrie » considérée comme une « domination », « conduisant à une mystification généralisée quant à la véritable « réalité » du monde³⁶ ». Les *Cultural Studies* pensent dans un prolongement de la tradition critique (de l'École de Francfort à Bourdieu) « une asymétrie des rapports sociaux moins en terme de domination qu'en termes de pouvoir³⁷. » Dans une approche foucauldienne, il s'agit pour nous dans ce cadre théorique d'analyser l'exercice du pouvoir au sein du social. Il faudra également étudier les contradictions entre les effets d'une domination dans un premier temps et les transgressions, redoublement du stigmate ou conflits des femmes d'origine étrangère en rapport avec l'exercice du pouvoir. Les *Cultural Studies* comme champ de conflits (Macé) permettent d'observer les relations entre médias et pouvoir dans leurs productions culturelles.

En ce sens, nous pouvons associer aux *Cultural Studies*, les *Subaltern Studies* qui nous permettent de comprendre comment des groupes sociaux constituent un « contre public subalterne » et développent « au sein d'un réseau propre (...) la définition de leurs

³⁰ Eric Maigret, *op.cit.*, p.244.

³¹ *Ibid.*

³² Eric Maigret, Eric Macé, *Penser les médiacultures*, Armand Colin, Paris, 2005.

³³ *Ibid.*, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, p.43.

³⁵ *Ibid.*, p.44.

³⁶ *Ibid.*, p.46.

³⁷ *Ibid.*, p.47.

adversaires, de leur identité et des « problèmes » devant être « pris en compte » au niveau plus général³⁸ ». La problématique autour du corps de ces femmes considérées comme un corps étranger en politique et le discours des médias à propos de ce groupe nous forcera à considérer les représentations et clichés dominants mais aussi « les mouvements culturels contre-hégémoniques³⁹ » permettant une remise en question de l'islam au sein de la laïcité française. Selon Eric Maigret, *les Gender Studies* élargissent une critique des pratiques culturelles, une « exploration de possibles dans le rapport aux corps et dans les représentations des médias de masse⁴⁰ ». L'étude du déplacement du jeu et des enjeux de pouvoir dictera notre compréhension du corpus dans une perspective d'une critique du régime politique au sens foucauldien du terme.

Dans *Les sciences de l'information et de la communication : une discipline Gender blind ?*, Marlène Coulomb-Gully place la fin des années 90 comme décisives pour la question du Genre comme « objet de débat public » après un long positionnement des années 80 à 90 basé sur des recherches féministes. Les SIC reconnaissent de nouveaux thèmes regroupant « médias, communication, information, reproduction⁴¹ ». Les convergences entre SIC et Genre passeront notamment par une analyse de l'information et de la communication comme « processus » et en tant que « dispositifs techniques et médiatiques structurés par le Genre⁴². » Marlène Coulomb-Gully fait référence à Marie-Joseph Bertini s'accordant sur l'idée que « toute situation d'information et de communication se réfère implicitement au système de signification et d'interprétation que constitue le genre⁴³ ». Le Genre entraîne donc une réinterprétation de notre « appréciation communicationnelle⁴⁴ ».

Le Genre comme levier épistémologique nous permettra de repenser les questions des minorités ethniques, de la sexualisation des femmes étrangères mais aussi les problématiques coloniales/postcoloniales en dépassant le cadre théorique des *Postcolonial*, *Colonial Studies* et du féminisme postcolonial. Ces études appuieront toutefois notre première partie pour réinvestir l'histoire culturelle de la domination coloniale et les points communs culturels entre les sociétés qui ont traversé l'expérience de cette domination. Les *Postcolonial Studies* incarnent quant à elles, une volonté de traduire une histoire sociale, culturelle et politique

³⁸ *Ibid.*, p.50.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p.33.

⁴¹ Marlène Coulomb-Gully, « Les sciences de l'information et de la communication : une discipline *Gender blind* ? » in *Questions de communication*, Pathologies sociales de la communication, 15/2009, Presses Universitaires de Nancy, p.4.

⁴² Marie-Joseph Bertini, « Un mode original d'appropriation des *Cultural Studies* : les études de Genre appliquées aux SIC. Concepts, théories, méthodes et enjeux » in *MEI*, 24-25, 2005, pp.116-124 in Marlène Coulomb-Gully, « Les sciences de l'information et de la communication : une discipline *Gender blind* ? », *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Marlène Coulomb-Gully, « Les sciences de l'information et de la communication : une discipline *Gender blind* ? », *op.cit.*, p.11.

complète de la domination. Les œuvres de Frantz Fanon, Walter Benjamin, Edward Saïd, Aimé Césaire, Patrick Chamoiseau, Arjun Appadurai, nous donnent une vue d'ensemble d'un renouveau de l'histoire des colonisations tant sur le plan des données d'enquêtes ethnographiques que sur le plan culturel des rapports entre les individus d'une société. Les notions d'altérité sont remises en question et les incidences de la domination coloniale au sein des sociétés sont mesurées en détails. De l'orientalisme au postcolonialisme, nous chercherons à étudier les facteurs déterminants de notre histoire récente pour penser le féminisme postcolonial qui en découle ; comment sortir des dimensions ethniques et culturelles des femmes d'origine étrangère ? Comment faire évoluer notre problématique au-delà du caractère sexué du rapport colonial et des représentations de la différence sexuelle/culturelle ?

Dans le même ordre d'idée, les *Subaltern Studies* repensent l'historiographie coloniale. Ces études critiquent l'Occident en tant que sujet, « la critique du sujet souverain à laquelle on fait tant de publicité intronise en réalité un Sujet⁴⁵. » L'exemple de L'Inde est d'ailleurs étudié par la théoricienne Gayatri Chakravorty Spivak qui met en évidence le « problème de la « permission de narrer⁴⁶ ». Elle avance ses arguments à l'aide de l'idéologie marxiste et de la déconstruction derridienne en analysant les apports de la théorie poststructuraliste française : « les réseaux de pouvoir/désir/intérêt » qui « sont si hétérogènes », selon elle, que « leur réduction à un récit cohérent est contre-productive⁴⁷ ». On reconnaît les idées phares des penseurs Foucault, Deleuze⁴⁸ et Marx⁴⁹. Spivak répond en fait, aux intellectuels occidentaux majeurs et pose la question de l'opprimé-e et de l'intellectuel-le qui parle en son nom. Selon Spivak, l'Occident met ainsi en place sa propre narration de son histoire, la production intellectuelle serait alors complice des intérêts économiques internationaux. L'Autre est par conséquent, pensé au sein de l'histoire de l'Occident, sa loi, son économie, sa politique, son idéologie. Il-elle est pensé en Europe et pour répondre à ses rapports qui cachent, selon Spivak, un sujet souverain, il s'agit d'un sujet souverain dissimulé.

Notre première partie et notre troisième partie consacrée à notre enquête de terrain chercheront à restituer une parole confisquée comme le développe Spivak. La théoricienne s'appuie sur l'historien indien Rajanit Guha qui dénonce que « l'historiographie du

⁴⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Editions Amsterdam, Paris, 2009, p.14.

⁴⁶ *Ibid.*, p.45.

⁴⁷ *Ibid.*, p.15.

⁴⁸ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Editions de Minuit, Paris, 1980.

⁴⁹ Karl Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, trad.rev. par G.Cornillet, Messidor/Les Editions sociales, 1984.

Cary Nelson, Lawrence Grossberg, *Marxism and interpretation of culture*, Reprint, University of Illinois Press, 1987.

nationalisme indien a pendant longtemps été dominée par l'élitisme – l'élitisme colonialiste et l'élitisme bourgeois-nationaliste[...] *partage[ant]* le préjugé selon lequel la fabrique de la nation indienne et le développement de la conscience (le nationalisme qui confirma ce processus furent exclusivement ou principalement des réalisations de l'élite⁵⁰. » Le peuple est donc en dehors de la politique de l'élite indigène et, dans le même temps, à l'intérieur de ce que Rajanit Guha appelle « la politique du peuple⁵¹. » Guha propose une définition du peuple « qui ne peut être qu'une identité-dans-le différentiel », il donne une grille de stratification décrivant la production sociale dans son ensemble » et le « groupe tampon (...) entre le peuple et les grands groupes dominants macrostructurels, est défini comme un milieu intermédiaire⁵² ». De la même façon, Derrida décrit ce milieu comme « un *antre*⁵³ ».

Dans sa critique, l'appui relatif à la pensée de Michel Foucault demeure fondamental. Foucault insiste à la fois sur le fait que l'intellectuel occupe une place dans la société bourgeoise et sur le fait que l'idéologie joue un rôle prépondérant dans sa production intellectuelle. Spivak travaille ainsi sur deux termes foucauldien : conscience et éloquence, les intellectuels sont chargés de dire « le vrai » et cela confisque la parole des masses. L'idée d'éclairer les masses se transforme alors en un aveuglement, le penseur devrait se trouver du côté des luttes et rendre la parole au peuple. L'exemple de Foucault travaillant sur les prisons, laissant la parole aux prisonniers⁵⁴ démontre ici la volonté de combattre une légitimité et une validation donnée par le pouvoir et niant le discours du peuple. Spivak amorce ensuite une critique de la représentation à la suite de la pensée de Deleuze : *Darstellung*, re-présentation comme en art, *Vertretung*, une représentation politique. Deleuze comme Foucault pensent que les femmes, les prisonniers, les homosexuel-le-s peuvent se représenter eux-mêmes, elles-mêmes. Spivak parle alors de « subalternes conscients et politiquement dégourdis » en insistant sur le point qu' « en les représentant, les intellectuels se représentent eux-mêmes comme transparents⁵⁵. » La question omise ici sur laquelle Spivak base son argumentaire est celle de l'idéologie, de la constitution du sujet idéologique au sein des formations étatiques politiques et économiques. Il s'agit de comprendre les idéologies mises en œuvre pour comprendre comment se forme un sujet sans restituer l'idée du sujet souverain ou d'un

⁵⁰ Ranajit Guha (dir.), *Subaltern Studies I*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p.1-4. in *Ibid.*, p.45

⁵¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *op.cit.*, p.46.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Jacques Derrida, « La double séance », in *De la dissémination*, Seuil, Paris, 1972 cité par Gayatri Chakravorty Spivak, in *Ibid* p.46. Groupe 1 : étrangers dominants

Groupe 2 : indigènes dominants au niveau de l'Inde dans son ensemble

Groupe 1 et 2 : l'élite

Groupe 3 : indigènes dominants aux niveaux régional et local.

⁵⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op.cit.*

⁵⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *op.cit.*, p.24-25.

essentialisme subjectif. Dans *Les subalternes peuvent-elles parler ?*⁵⁶, il s'agit donc de rendre ce discours, de rendre un discours confisqué et de sortir du jeu et des enjeux du pouvoir. La critique du marxisme prend ici tout son sens car pour Deleuze comme pour Foucault, les mécanismes du pouvoir ne sont pas épuisés au sein de l'Etat. La parole est confisqué et il s'agit de faire parler celles et ceux qui sont tenu-e-s au secret (Foucault), de comprendre l'intérêt étatique, les enjeux de pouvoir en termes d'investissement de désir puis d'investissements politiques des différents corps sociaux (Deleuze.) Il nous faut donc appréhender les liens entre pouvoir/désir/intérêt. Le désir est production, selon Deleuze, il est un investissement de la réalité sociale.

Cette parole confisquée sera restituée au travers d'une étude de terrain dans une association au sein d'ateliers d'écriture spécialement adaptés à des femmes d'origine étrangère venant du Maghreb et de d'autres pays d'Afrique et d'une recherche-action au sein de plusieurs associations de Nice-Est. Il s'agit de procéder à une enquête *in situ* nouant des relations plus personnelles avec les enquêtées dans une approche en ethnométhodologie nous permettant d'interpréter par l'écoute et l'observation les événements particuliers, les situations biographiques, les convictions idéologiques ou encore l'autocensure et tabous dans nos discussions. Une quinzaine de femmes ont été interrogée en entretiens semi-directifs individuels et collectifs. Notre recherche-action s'articule quant à elle, autour d'un état des lieux des actions existantes dans des associations de Nice-Es et d'une enquête de terrain auprès des acteurs institutionnels et financeurs engagés dans cette recherche-action, des professionnel-le-s des associations et femmes qui les fréquentent. Ces enquêtes ont été réalisées sous la forme d'entretiens semi-directifs individuels et collectifs, on relève 32 femmes en entretiens individuels et 115 en entretiens collectifs au sein de 12 associations. Notre première enquête de terrain au sein d'une association engage une observation participante, une analyse des interactions sociales, une filature ethnographique en tant que participante mais aussi observatrice d'ateliers d'écriture destinés aux femmes migrantes. Dans un premier temps, nous nuancerons les propos du débat médiatique autour du corps de ces femmes et dans un deuxième temps, nous collecterons et restituerons des récits de vie en vue d'une étude des récits ethnographiques de ces femmes.

En conséquence, nous réaliserons un état des lieux de la question des représentations des femmes d'origine étrangère en France par un cheminement historique. De l'empire colonial à l'histoire de l'immigration, figures, clichés, fantasmes autour de leur corps n'ont cessé d'être réhabilités au sein d'un imaginaire social (Castoriadis). *Les Postcolonial*,

⁵⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, *op.cit.*

Colonial Studies, *Women Studies* et *Gender Studies* ouvriront quelques catégories d'analyses fondamentales en lien avec cette chronologie. Nous continuerons notre raisonnement par l'analyse de notre corpus de presse écrite en vue d'une étude en France contemporaine directement rattachée au dispositif médiatique et à son importance comme objet d'étude en Sciences de l'Information et de la Communication. La thématique Genre et Médias constituera le prisme de notre recherche. Par ce raisonnement, nous décèlerons de nouveaux discours autour du corps des femmes d'origine étrangère et étrangères en France contemporaine. Ce corps demeure étranger par son sexe, étranger à la laïcité et en politique (formant un problème politique) et socialement étranger, exclu de l'espace public et social. L'exploitation des résultats et interprétations sur notre terrain de recherche nourriront notre recherche de témoignages et de récits de vie venant nuancer nos résultats d'analyse de corpus. Les *Subaltern studies* aiguilleront notre angle de recherche pour une interprétation des résultats qui se souciera dans un premier temps de la restitution d'une parole confisquée. Dans un second temps, notre approche en ethnométhodologie et nos enquêtes qualitatives dépasseront le constat d'un repli identitaire et d'une stigmatisation sociale et médiatique pour apporter de nouvelles réponses et concepts autour du débat établi entre culture/tradition, religion/laïcité/législation, immigration/intégration. Quelles nouvelles impulsions et propositions la société française actuelle propose-t-elle à ces femmes et sont-elles prêtes à accepter certaines conditions d'intégration ? Quelles conditions de vie et quel avenir pour ces femmes ?

PARTIE I

**FIGURES ET REPRESENTATIONS DES
ETRANGERES DURANT L'HISTOIRE FRANCAISE :
DES COLONIES A L'IMMIGRATION**

Orientaliser l'Oriental.

Edward W.Said⁵⁷

⁵⁷ Edward W.Said, *L'orientalisme*, Edition du Seuil, Paris, 2003, p.66.

Chapitre 1 - Les femmes étrangères des pays d'Afrique et les représentations de leur corps

1.1 De la carte postale coloniale au « gouvernement des corps » : une typologie de la Figure de l'Étrangère

1.1.1 Image coloniale et orientalisme

La question coloniale a resurgi dans le débat public depuis les années 2000. Le mouvement des « Indigènes de la République » et la loi du 23 février 2005 « portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés » témoignent des mobilisations politiques autour de cette question. Dès lors, les médias et les publications à succès introduisent un nouvel intérêt pour le fait colonial sous la forme, entre autres, d'une redécouverte de l'histoire de la guerre d'Algérie. Le débat public se concentrera ensuite sur l'ensemble de la situation coloniale et cette réflexion amènera avec elle un autre débat, celui des discriminations et du racisme dans la société française contemporaine. L'histoire de la colonisation devient ainsi « la toile de fond historique⁵⁸ » de la question raciale et sociale. Cette histoire donne lieu à une série de représentations des étrangers mais surtout des étrangères, ce que nous analyserons dans ce chapitre.

Selon la sociologue et historienne Emmanuelle Saada, « les formes contemporaines de la question sociale seraient raciales parce qu'elles trouveraient leurs origines dans les pratiques et les schèmes de pensée de la période coloniale⁵⁹ ». Emmanuelle Saada avance deux présupposés mis en œuvre « dans l'articulation faite dans ces débats entre les pratiques de discrimination : les phénomènes de racialisation des rapports sociaux et l'histoire coloniale⁶⁰ ». Le premier de ces présupposés porte sur « l'histoire du racisme aux colonies ». En effet, « dans les territoires soumis à la souveraineté de la France, et tout particulièrement dans les colonies de l'Empire colonial moderne, en Afrique, en Asie et dans le Pacifique,

⁵⁸ Emmanuelle Saada in Didier Fassin et Eric Fassin, *De la question sociale à la question raciale*, La Découverte, Paris, 2006, p.55.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

auraient été inventée une forme spécifique de racisme⁶¹». Cette caractérisation du racisme colonial « qui s'appuie sur une comparaison souvent implicite avec la métropole⁶² » retient trois aspects : la différence physique, le fait qu'il aurait été au service d'un projet d'exclusion voire d'extermination et, qu'il aurait nourri un discours explicite et des pratiques manifestes, ne restant pas, comme en métropole, « marqué du sceau de la dénégation⁶³ ». Le racisme colonial investissant avant tout la différence physique, serait donc « irréductible à la xénophobie, à l'antisémitisme ou au « racisme de classe⁶⁴ . »

Le second présupposé introduit un racisme « nouvelle manière », importé ensuite en métropole. Emmanuelle Saada évoque à ce propos, « les mouvements de populations concernées (immigrants coloniaux et « postcoloniaux », regroupés sous le label « Français d'ascendance coloniale ») mais aussi plus souvent, la rémanence de représentations dont les usages se sont jamais analysés⁶⁵. » Ainsi, les représentations coloniales et « l'insistance sur l'apparence physique comme critère de différence⁶⁶ » auraient été transportées en métropole. En conséquence, il nous faut étudier « la nature d'un regard né et aiguisé durant l'ère coloniale et dont les réminiscences restent palpables⁶⁷. »

Les discriminations et vexations subies s'observent notamment dans le traitement de l'image des corps des « indigènes », plus particulièrement dans celui des photographies et représentations des femmes. La carte postale coloniale offre un large panel de représentations du corps des femmes, corps « objet d'un investissement fantasmatique » qui renoue encore aujourd'hui « avec l'aliénation et la soumission imposées⁶⁸ » jadis. Ces résurgences apparaissent « dans un monde social et politique qui ne s'est pas dépris d'une forme de *gouvernement des corps*, ayant atteint sa plénitude au temps des colonies et pas encore congédiée près d'un demi-siècle après le retour de la France dans ses frontières presque hexagonales⁶⁹ ». Nous verrons en quoi et comment ce regard sur les descendant-e-s des colonisé-e-s d'hier persiste et de quelles façons il se manifeste. Nous nous concentrerons

⁶¹ *Ibid.*, p.56.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p.56-57.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Nacira Guénif-Souilamas, « La réduction à son corps de l'indigène de la République » in Pascal Blanchard, Nicolas Bancel (coll.), *La fracture coloniale*, La Découverte, Paris, 2006, p.204.

⁶⁹ *Ibid.*

d'abord, dans ce chapitre, sur ce qui se réfère aux « représentations dégradantes des corps des colonisés, du zoo humain au harem colonial⁷⁰ ».

Les définitions des termes liées à l'« histoire coloniale » posent des questionnements. L'histoire coloniale est-elle, par exemple, « le récit national » ? Raconte-t-elle une « histoire commune nationale » ? En effet, l'épistémologie du champ d'« histoire coloniale » et son institutionnalisation au sein de l'histoire comme « discipline universitaire » à la fin du XIX^{ème} siècle, entraînent des remises en cause des enseignements. L'histoire coloniale est ainsi d'abord envisagée comme l'histoire « du colonisateur et des sociétés colonisées » (Blanchard). Par la suite, elle sera analysée autrement, notamment par « ses effets » en France et dans une dynamique croisée⁷¹.

La sociologue Nacira Guénif Souilamas pose ce qu'elle nomme « *le gouvernement des corps* » comme un mode de fonctionnement de la société coloniale, mode ayant atteint son point culminant durant l'empire colonial et perdurant sous d'autres formes de nos jours. Le corps des « indigènes », celui des femmes en particulier, se définissait comme « objet d'un investissement fantasmatique⁷². » Nous verrons comment les femmes, dans cette « histoire du colonisateur et de la colonisée », deviennent les premières victimes de cette domination. Les spectacles exotiques de l'Empire comme les expositions coloniales françaises d'après-guerre mettaient en scène le monde colonial. Les femmes et les hommes y étaient exposé-e-s pour attirer les publics curieux en vue d'un divertissement et d'une représentation fantasmagorique de l'Autre. Les exhibitions humaines et zoos humains en métropole donnent une idée précise de la considération portée aux populations de l'Empire colonial. Mutations et différences d'exhibitions s'exprimeront par exemple, sur le territoire français d'Algérie jusqu'à son indépendance, laissant place ensuite à des figures réelles et palpables dans le but continu de contrôler les corps au sein d'une hiérarchie raciale.

L'engouement autour des « races exotiques » est présent dans la société française depuis plusieurs siècles. En 1845, Théophile Gautier l'évoque déjà dans une chronique intitulée « l'Algérie vue de Paris ». L'auteur raconte en effet, le succès d'un spectacle de cirque intitulé « l'exhibition dansante « de races exotiques⁷³ ». Figures et représentations des femmes étrangères défilèrent tout au long de cette histoire coloniale. Safia Belmenouar,

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Michel Foucault anticipe en 1976, un regard croisé sur la colonisation, la colonisation du point de vue de ses effets « en retour » sur la métropole. » in Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, tome 1, Gallimard, Paris, 1999.

⁷² Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, in Pascal Blanchard, Nicolas Bancel (coll.), *op.cit.*, p.204.

⁷³ Safia Belmenouar, Marc Combiar, *Bons baisers des colonies*, Editions alternatives, Paris, 2007, p.17.

historienne, raconte à ce sujet, que celles que l'on nomme « les Moresques⁷⁴ » ratent leur première entrée sur la scène parisienne en 1845. Les danseuses sont en effet, sifflées (« les belles offrent au public une danse à petits pas (...) ») alors qu'elles entament « une danse de conjuration des esprits, les chevelures agitées en cadence⁷⁵ ». Toutefois, ces représentations entretiennent la Figure de la « Moresque » ou « Mauresque » qui reviendra en force notamment par le biais de cartes postales lors des premières décennies du XX^{ème} siècle. La carte postale coloniale connaît alors son apogée dans les années 1930 (même si les représentations des femmes étrangères sont nombreuses et existent sous d'autres formes avant cette apogée), elle est « objet de correspondance familiale, amicale ou amoureuse⁷⁶ » et circule à travers tout l'Empire. Elle est un modèle de typologie de *l'Etrangère* naissant en parallèle d'une organisation « sérieuse » des exhibitions zoologiques et ethnologiques dans l'espace public. Le contrôle du corps des femmes (Bertini) se manifeste ainsi au travers de divers prismes relevant à la fois du fantasme sexuel dans la sphère du privé et à la fois de l'organisation politique dans la sphère sociale.

De plus, cette Figure est construite dans une expérience de l'Orient, son exploration étant rapportée par ses représentations. Selon Edward Said, professeur de littérature comparée, l'Orient est effectivement, un lieu particulier pour l'Europe et même « une invention (...) depuis l'Antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires⁷⁷. » Ce qu'il nomme « l'*orientalisme* » est définit ici comme « une manière de s'arranger avec l'Orient fondée sur la place particulière que celui-ci tient dans l'expérience de l'Europe occidentale⁷⁸. » L'Orient fournit, au sein des colonies, civilisations et langues mais aussi « images de l'Autre », une véritable « imagerie⁷⁹ » à l'intérieur d'un système idéologique et culturel. Edward Said parle donc d'un « orientalisme de l'imaginaire⁸⁰ ». Dans cette réflexion, l'auteur analyse l'orientalisme comme « un style de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient⁸¹ » et repose sa recherche sur la notion de discours développée par Michel Foucault. L'étude de l'orientalisme comme discours permet « de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer – et même de produire l'Orient du point de vue politique,

⁷⁴ *Ibid.*, p.16

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p.11.

⁷⁷ Edward W. Said, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 2005, p.13.

⁷⁸ *Ibid.*, p.14.

⁷⁹ *Ibid.*, p.15.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire⁸² » pendant la période suivant le siècle des Lumières. Cette imaginaire nous intéresse tout particulièrement ici car les femmes « orientales » seront les figures principales d'une imagerie de l'orientalisme. Edward Saïd parle ainsi du « modèle très répandu de la femme orientale » qui « peut très bien servir de prototype au rapport de forces entre l'Orient et l'Occident et au discours sur l'Orient que celui-ci a permis⁸³. » L'auteur prend l'exemple de la courtisane égyptienne de Flaubert « qui devait produire un modèle très répandu de la femme orientale⁸⁴ ». Dès lors, « dans les écrits des voyageurs et romanciers : les femmes sont généralement les créatures des fantasmes de puissance masculins. Elles expriment une sensualité sans limites, elles sont plus ou moins stupides, et surtout elles acceptent⁸⁵. » On considère que les femmes « indigènes » ont des mœurs qui appellent à la sexualité, et la prostitution va alors composer « l'une des formes les plus pernicieuses de la domination⁸⁶ ». L'historienne Christelle Taraud étudie en ce sens, ce qu'elle nomme « la colonisation sexuelle des femmes, réelle ou symbolique » en tant qu'« élément fondamental de contrôle et d'assujettissement⁸⁷ ». Voilà comment l'iconographie coloniale produite témoigne d'un imaginaire où les femmes « indigènes » sont souvent représentées en couple dans « des relations sexuelles intercommunautaires (...) mais dissymétriques, car exercées sous la contrainte⁸⁸. » Ces représentations mettent en évidence des rapports de force entre les individus et forment dans le même temps, un « désir de l'autre faite d'attraction et de répulsion⁸⁹. » Les images et peintures des femmes « orientales », à l'intérieur des scènes de harems par exemple, donnent à analyser l'affiliation systématique faite à la soumission ; symboliquement ou explicitement, les femmes « orientales » sont rétrogradées au rang de la passivité tant anecdotique au travers de la caricature de la féminité oisive qu'ouvertement sexuelle. « Le fantasme de l'esclave de chambre soumise sans restriction de morale ou de droit au désir sexuel et à la virilité triomphante du maître » demeure très marquant dans cet imaginaire. Ce dernier se manifeste tout à fait, selon l'auteure, dans *Le Bain turc* d'Ingres, un tableau de 1862. Les femmes, esclaves blanches dénudées témoignent de cet imaginaire érotique occidental, puis « le saphisme latent de la

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p.18.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p.238.

⁸⁶ Christelle Taraud, *La prostitution coloniale*, Payot, Paris, 2003, p.291.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.* p.294.

scène » donne « un caractère orgiaque intensément érotique » à l'œuvre ; des femmes dont la valeur demeure marchande.

Dès la conquête d'Alger en 1830, le harem présente des caractéristiques « utiles » à l'intérieur d'un projet colonial où la hiérarchie raciale prend forme. L'omniprésence des odalisques blanches et l'absence des favorites noires au sein des harems représentés alimentent la lecture raciale des peintres orientalistes. Ces représentations sont fabriquées en partie, l'esclavage domestique et l'organisation sexuelle des sociétés maghrébines traditionnelles étant entretenus par les élites maghrébines au XIX^{ème} siècle. Les harems sont composés de domestiques et d'odalisques mais aussi de « jeunes enfants âgées de huit à douze ans, achetées dans un but de spéculation financière⁹⁰. » Toutes instruites puis revendues selon leurs talents, les femmes et jeunes filles sont gardées pour « combler sexuellement leurs acheteurs tout en les affranchissant de la culpabilité qu'ils pourraient connaître au contact de prostituées⁹¹. » Ces concubines-esclaves, au service du pouvoir, peuvent également parfois donner naissance à des dynasties, elles forment « un point d'équilibre de l'ordre sexuel des élites maghrébines » confortant les « hiérarchies sociales et raciales⁹². » Au Maroc, par exemple, les concubines-esclaves noires sont très recherchées « pour leurs qualités sexuelles, mais aussi pour leurs vertus prophylactiques⁹³. » L'absence d'esclaves noires ou leur figuration au second plan dans la peinture orientaliste, témoignent d'une configuration raciale dont l'économie prostitutionnelle reste un exemple parlant. Le corps des femmes comme corps-esclave, blanc comme noir, sera assigné au domaine de la sexualité même si chaque corps représente une sexualité différente. Les esclaves blanches deviennent rares et très chères dès la fin du XIX^{ème} siècle à cause de la crise du commerce provenant de l'Europe de l'Est et peu à peu, les odalisques laissent place aux esclaves noires dans les sociétés maghrébines. La question de l'esclavage révèle son pendant, celui de « la régulation de la sexualité masculine », les femmes noires esclaves-domestiques deviennent « prisonnières (...) d'un racisme ambiant⁹⁴ » puis, esclaves marginales, mendiantes, se prêtant à la prostitution clandestine en tant qu'esclave et non en tant que prostituées. Cumulant les fonctions de servantes et concubines, les esclaves noires sont décrites comme des femmes aux mœurs dissolus et possédant certaines qualités sexuelles ; elles sont ainsi « prisonnières de leur

⁹⁰ *Ibid.*, p.27.

⁹¹ *Ibid.*, p.28.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 29-30.

apparente « sexualité débridée⁹⁵ ». Le fait que les odalisques soit, pour la plupart, des femmes blanches, permet de lire les scènes des peintures orientalistes sous le prisme de la hiérarchie raciale. L' « absence des favorites noires, pourtant très prisées » en Afrique du Nord, découle d'une « hiérarchie des gynécées⁹⁶ » dont les caractères étaient exagérés en vue d'identifier clairement les rôles sociaux. A la hiérarchie raciale s'ajoute donc dans ce contexte, une hiérarchie sociale imposant aux unes (les noires) d'être au service des autres (les blanches). « Ce sont les Blanches et non pas les Noires qui sont, dans l'esprit des orientalistes, objets de désir⁹⁷. » A ce propos, Christel Taraud cite l'exemple du tableau *L'Esclave blanche* de Jean Lecomte du Nouÿ. Ce tableau datant de 1888 met au premier plan une odalisque blanche tandis qu'au second plan, apparaissent décadrées deux esclaves noires qui travaillent. Les toiles orientalistes⁹⁸ donnent alors une image stéréotypée de l'Orient⁹⁹ : des femmes dans un espace oriental censé représenter un espace lointain, conçu pour « dissocier le désir de son lieu d'élection¹⁰⁰ ». La peinture orientaliste fabrique « le cadre d'un fantasme qui, selon l'expression de Michel de Certeau, est figuré par les moyens de la citation et normalisé à l'aide d'un modèle d'importation¹⁰¹. » Le regard posé sur l'Autre par la peinture orientaliste révèle un désir de soi, un désir qui ne peut exister « sans la médiation de l'autre¹⁰² ». La politique d'un érotisme de la colonisation et son contenu esthétique prendra plutôt forme par la photographie ou la carte postale coloniale. Les femmes étrangères seront dans ce cadre, identifiées par cet érotisme tourné vers elles, leur nudité « crûment exposée » affichera leur corps comme sujet de l'imaginaire colonial. Elles incarneront des sujets érotiques dont la couleur de peau et la morphologie analysées, serviront à justifier des représentations de l'Autre.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p.294.

⁹⁷ *Ibid.*, p.295.

⁹⁸ « L'Olympia » de Manet (1863)

« Le bain au sérail » de Chassériau (1849)

La « Scène de harem » de Guérard (1851)

« La Grande Odalisque » (1814), « L'Odalisque avec l'esclave » (1842) d'Ingres. Etc.

⁹⁹ *L'Olympia* de Manet provoque un scandale car la toile représente la première femme nue de la peinture moderne. Surveillée en permanence au Salon des Refusés pour être préservée de l'agressivité du public, la toile questionne les clichés de l'Orient sans peindre l'Orient. Comme l'explique Christelle Taraud, « Edouard Manet brise un tabou », celui de la nudité féminine et de la prostitution, le portrait brossé ici met en évidence que les odalisques existent ainsi dans le quotidien occidental et non dans un Orient imaginaire et lointain. Manet révèle que les « femmes d'ailleurs » sont en fait très proches de l'Occident qui les invente ; l'imaginaire érotique de l'ailleurs ne fait que la démonstration d'un désir refoulé à un espace lointain et dissocié « de son lieu d'élection ». Un fantasme est alors construit dans cette perspective. *Ibid.*, p. 296.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p.297.

1.1.2 La photographie coloniale

Les cartes postales coloniales mettent en scène des femmes issues des colonies et façonnent des archétypes de femmes : « les Mauresques » par exemple, représentent l'archétype des femmes orientales. Nues sous leur voile, elles donnent des représentations de femmes soumises. Dans le même ordre d'idée, la Figure de « la Mauresque » « insaisissable et, pourtant offerte¹⁰³ » est définie par l'exotisme et la soumission qui lui est propre, elle est photographiée le buste dénudé, le ou les seins se devinant sous un vêtement. Cette façon de la photographier constitue « un marquage ». Il s'agit ici de « la marque de fabrication de la Mauresque » : « une sorte d'érotisme qui l'identifie¹⁰⁴ ». Les cartes postales coloniales fonctionnent ainsi par groupes de « scènes et types ». Une indication en bas de la photographie présente le type de femmes photographiées ou la scène de la vie quotidienne dans une scénographie. Les femmes sont donc photographiées dans une mise en scène et leur image est quelque fois retouchée pour la fabrication de ces cartes postales. Ces retouches ont pour but de susciter mystère et érotisme mais aussi de colorer la carte ; noircir les cheveux, maquiller le visage des femmes ou colorer les vêtements. Safia Belmenouar parle de fait, « d'une régression de la création » dans les années 1860 et d'un « réalisme vulgaire » produisant « des portraits en nombre ». Baudelaire s'insurge d'ailleurs contre cette photographie de consommation¹⁰⁵. Il critique en premier lieu, l'industrie photographique et par ce biais, le procédé mécanique qui dénature et appauvrit l'art. L'aspect artistique empêche, selon lui, toutes précisions. L'écrivain n'amorcera pas de réelle critique sociale concernant le rôle des actrices de ces cartes.

La photographie joue un rôle important dans ce « théâtre de l'altérité ». Elle construit l'image de l'Autre et détient « une puissance stéréotypique ». Le cliché est en effet, « un objet destiné à être reproduit et diffusé dans le temps comme dans l'espace¹⁰⁶. » C'est ainsi que ces images et représentations seront érigées au rang de « science » visualisable par la photographie. D'un point de vue anthropologique, les images servaient donc à légitimer certains discours coloniaux, images prenant « valeur de vérité ». Jusqu'au début du XX^{ème}

¹⁰³ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.17.

¹⁰⁵ Charles Baudelaire, Salon de 1859 in Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.18.

¹⁰⁶ Elizabeth Edwards, « La photographie ou la construction de l'image de l'Autre » in Nicolas Bancel, Pascal Blanchard (coll.), *Zoos humains*, La Découverte, 2004, Paris, p.323.

siècle, les représentations de l'Autre rejoignent « les théories raciales et les valeurs morales que l'on attribuait aux différentes races en se prévalant de la science anthropologique émergente¹⁰⁷ ». Cela soutenait l'ordre colonial, sa puissance et son expansion. D'un point de vue pratique, la photographie comme « production culturelle » exerce « un pouvoir de persuasion » particulier par son processus technique et par sa reproduction du réel¹⁰⁸. Ces clichés transforment la réalité, en donnant « corps à l'Autre imaginé¹⁰⁹ » n'existant qu'au travers de cette apparence. Ces derniers opèrent comme « des créations symboliques et réifiantes, transposant et transformant des réalités observées à travers une grille culturelle d'interprétation¹¹⁰. » Les questions liées au temps et à l'espace maintiennent « l'Autre exotique » à la fois hors du temps et dans le présent, il « reste un objet lointain¹¹¹ ». L'espace de l'Autre est confirmé par le cliché et nié, dans le même temps. Se reposant sur les recherches en anthropologie de Johannes Fabian¹¹² et de Peter Mason¹¹³, Elizabeth Edwards, conservatrice des photographies du Pitt Rivers Museum, Université d'Oxford, parle ainsi d' « une domestication contrôlée » qui se prête à la « possession », à « la consommation¹¹⁴ » de l'Autre tout en gardant une distance nécessaire. Peter Mason explique comment penser les principes de l'exotisme par l'idée que les portraits sont des reconstitutions du réel. Ce qu'il nomme les « structures élémentaires » sont d'ailleurs analysées par Serge Gruzinski, historien, qui en ce sens, dépasse les limites de Mason : « ces représentations nous renvoient une image infidèle, ou pas d'image du tout, de mondes que, de toute façon, elles n'étaient pas censées montrer au sens où nous l'entendons¹¹⁵. » Johannes Fabian, repose quant à lui sa réflexion sur le traitement du temps dans les méthodes utilisées en anthropologie qui forment « un discours allochronique ». Les relations entre l'Occident et l'Autre étudiées par cette discipline donnent « une conception spatialisée du Temps » et « doublement distancées « dans l'espace et le Temps » ». Cela est lié à la fois à la recherche anthropologique (séparation du sujet et de l'objet) et la discipline ethnologique ayant « servi à cacher la contingence temporelle de l'expansion coloniale ». Le structuralisme est ainsi considéré « comme une construction atemporelle d'objets sémiotiques fondés sur des opérations

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.* p.324.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Johannes Fabian, *Time and Other, How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, 1983.

¹¹³ Peter Mason, *Infelicities, Representations of the Exotic*, John Hopkins University Press, 1999.

¹¹⁴ Elizabeth Edwards *op.cit.*, in Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, *op.cit.*, p.324-325.

¹¹⁵ Serge Gruzinski, « Peter Mason, Infelicities, Representations of the Exotic » in *L'Homme*, 157, éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, janvier-mars 2001.

logiques et abstraites de « catégorisation du monde ». L'Autre disparaît de notre Temps et de notre discours, présenté en tant que « sauvage » ou « pensée sauvage »¹¹⁶. Ces disciplines au service de l'ordre colonial, leurs premiers travaux contribuent ainsi à une consolidation du pouvoir colonial.

Elizabeth Edwards considère dans le même ordre d'idée, « une économie visuelle » productive de sens, dès les années 1850. Des images de l'Autre apparaissent dans le monde populaire et scientifique par les procédés de reproduction et par la carte postale photographique. Dans le même temps, la science théorise par l'anthropométrie, la différence raciale ; concept sur lequel nous reviendrons dans les points suivants. Cette différence raciale va être communément admise par le peuple (au sein du culturel et du social) par sa justification scientifique de différences de « races » entre les humains. La science de l'époque utilise la photographie pour illustrer les diverses conceptions et classifications raciales. Des revues fixent même leur légitimité par des clichés photographiques permettant des débats scientifiques sur cette notion de « race »¹¹⁷. Cette notion de « race » développée en anthropologie physique par des fondateurs comme Blumenbach¹¹⁸. Il définit en 1775, l'espèce humaine selon des classifications, catégories difficiles à trancher donnant naissance entre autres, aux techniques anthropométriques. La taxinomie prétend dès lors expliquer le monde. Buffon¹¹⁹ donne par exemple, en 1749¹²⁰, les « variétés de l'humanité » comme dues à des causes extérieures, climatiques ou accidentelles, et propose un discours sur des catégories plus complexes ; son souci étant de mettre au point des critères raciaux efficaces en anthropologie. De l'histoire naturelle des races humaines, de la philologie à l'anatomie, du naturalisme jusqu'à l'anthropologie raciale (1820-1840), la « science » de l'époque place la « race » comme objet de classement et d'analyse des peuples. L'étude des langues constitue un outil de justification de ces classifications avant d'être remplacée par la physionomie dans des classifications anthropologiques et ethnographiques. Les savants de l'époque comme Jussieu, Cuvier (1817) ou encore Saint-Martin (1845), Prichard (1848), Nott et Gliddon (1854) dont certaines théories seront relevées dans notre thèse, représentent les différentes approches de

¹¹⁶ Claude Dubar, « Johannes Fabian, Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet », in *Temporalités* n°5, revue.org, 2006.

¹¹⁷ Elizabeth Edwards cite la revue bimensuelle britannique *The Living Races of Man-kind* (1902-1903).

On peut ajouter que le mot race est introduit en français au début du 16^{ème} siècle et que son institutionnalisation aura lieu au cours de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle.

¹¹⁸ Johann Blumenbach, *On the natural of mankind*, traduction de la 1^{ère} et de la 3^{ème} édition de *De generis humani varietate nativa*, 1775 et 1795 par T. Bendysche, 1865.

¹¹⁹ Georges Louis Leclerc, conte de Buffon, « Histoire naturelle de l'homme » in *Œuvres complètes de Buffon*, tome 3, Bureau de la Société des Publications illustrées, Paris, 1839, p.156-400.

¹²⁰ Première édition.

l'époque traitant la question des « races ». La physionomie et l'analyse du caractère des nations influenceront directement les discours mais aussi les variations interprétatives de la place de l'Autre au sein du genre humain.

Ces conceptions sont donc reprises notamment par des clichés photographiques anthropométriques ou commerciaux : les présupposés et préconstruits sociaux fondent ainsi en nature un imaginaire collectif basé sur la notion de « race ». Ces images coloniales de l'époque étaient diffusées dans le monde entier, les portraits exposés à la vue de toutes et tous la plupart du temps. Elisabeth Edwards cite en ce sens, plusieurs exemples d'expositions de photographies de peuples « indigènes » à travers le monde : peuples « indigènes » d'Amazonie en 1867 à Paris (tirages Leuzinger and Co. à Rio de Janeiro), peuple aborigène de Tasmanie (exposition coloniale de 1866) à Melbourne par C. Wooley, photographies d'Inde de Bourne and Sheperd (fournisseurs Marion and Co.) etc. L'image constitue donc une « économie visuelle » qui alimente l'iconographie du discours politique dans le social. Cette « rhétorique exotisante » transmise par le dispositif photographique ou encore par le théâtre, les expositions coloniales, les music-halls, les zoos humains, présente une altérité spectaculaire et porteuse de significations. Les symboles visuels diffusent les valeurs coloniales mais ils diffèrent quand il s'agit de représentations de femmes étrangères car ces photographies retouchées donnent naissance à l'érotisme colonial.

Ces cartes postales érotiques s'inscrivent certes, dans une dénaturalisation de la réalité mais dans ce cas, elles se manifestent également par une essentialisation du corps des femmes dont l'image réelle demeure « trafiquée » et « falsifiée » à des fins commerciales. Plus encore, le visage et le corps « peinturlurés » de ces femmes révèlent des visages et des corps transformés en objets de désir ou invitant au sexuel par des postures érotiques volontairement mises en valeur par « l'invite sexuelle¹²¹ ». On peut distinguer deux altérités : l'une raciale et l'autre sexuelle, les deux se confondant dans celle de « l'altérité sexuelle exotique ». Les images sont « assimilées à une stéréotypification de l'Autre, passant ainsi sous silence les significations parfois contradictoires des photographies¹²². » A l'idéologie dominante s'ajoute ici l'asservissement sexuel de l'Autre, les femmes deviennent alors des esclaves sexuelles.

¹²¹ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.19.

¹²² Elisabeth Edwards, *op.cit.*, in Nicolas Blancel, Pascal Blanchard (coll.), *op.cit.*, p.327.

1.1.3 Femmes voilées, femmes nues

Dans l'imaginaire colonial, deux figures sont montées en opposition et de façon indissociable : « la Mauresque voilée » et « la Mauresque aux seins nus ». L'une dépend de l'autre en « un rapport complexe¹²³ ». Le dénudement est semblable à celui des danseuses de cabaret de la Belle Epoque, il répond au fantasme masculin - la suggestion du corps féminin et la représentation de « la femme voilée » mettent en évidence la dissimulation partielle du corps pour n'être qu'à moitié révélé. « Ce qui est caché », « ce qui est dissimulé », en l'occurrence le corps féminin, crée un lien symbolique entre ce qui se trouve au-dedans et au-dehors de l'univers de ces femmes. Les femmes voilées sont photographiées seins nus dans des scènes domestiques et poitrine couverte dans des scènes de labeurs à l'extérieur, sur le seuil des maisons par exemple. Des scènes de l'intimité des « Mauresques » sont reprises en cartes postales : pendant la sieste, dans le harem, pendant la toilette ou encore prenant le thé... Le succès des odalisques représentées par la peinture ou la photographie montre à nouveau la projection occidentale des harems et des concubines, la nudité des odalisques au centre de scènes intimes.

Ici, la symbolique du voilement et du dévoilement des femmes est révélée par l'objectif de l'appareil. Les femmes apparaissent « tour à tour voilées et dénudées » dans l'action perpétuelle de dévoilement suggérant l'idée que ces femmes se découvrent de leur plein gré, montrant leur corps avec ou sans artifices. Des commentaires peuvent illustrer cette vision réductrice de leur corps et de leur tradition. Un laconique griffonné au dos d'une carte révèle cette phrase : « En souvenir du pays arabe, une moukère, non voilée !¹²⁴ » L'expéditeur de cette carte postale semble, par ces mots, signaler la rareté de la scène mais aussi toute l'excitation que suscite l'exceptionnalité d'une telle attitude : « sourire franc », pose naturelle comme en « complicité avec le photographe¹²⁵ », seins nus...

D'un point de vue plus théorique, il ne suffit pas d'analyser les images mais aussi d'en comprendre leur construction, ce qu'elles engagent en termes de différences mais aussi de ressemblances. Elizabeth Edwards parle d'une « base conceptuelle qui a pu faire que de telles images soient concevables » et cette base est composée de caractères complexes, d' « un

¹²³ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*

¹²⁴ *Ibid.*, p.33.

¹²⁵ *Ibid.*

paramètre complexe, nuancé, contradictoire, tourmenté et composite¹²⁶ ». C'est pourquoi après avoir « décodé une sémiotique » et s'être interrogé sur « le sens de l'image », il nous faut comprendre l'Histoire dans laquelle les images prennent vie et les questions de Genre qui les accompagnent. L'Autre devient les Autres dans une complexité où s'inscrivent les femmes d'origine étrangère en fonction de l'univers colonial qui leur est associé. Le langage de la « science » de l'époque rejoint celui du social puis du populaire, les photographies qui ont servi à l'anthropométrie, témoignent ensuite de représentations populaires et consommables des femmes, représentations trouvant leur source dans des références antérieures à la photographie. Diverses valeurs s'entremêlent : celles de la « science » (anatomie, anthropométrie...), celles du discours colonial (comme fait politique et social), de l'imaginaire (orientalisme, langage visuel populaire) et celles du fantasme sexuel (lié à intersection sexe/genre/race). Les images réduisant les femmes à un type incarnant un ou plusieurs stéréotypes, sont menées par le fil conducteur de la différence des marqueurs culturels mais surtout par la notion de Genre qui s'entrecroise avec celle de la « race ». Les costumes traditionnels des femmes et leur voile, imposent un style photographique essentialisant et genré, un regard sur le dévoilement à caractères ambigus.

Dans *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*¹²⁷, Marie-Joseph Bertini, philosophe, questionne « la dialectique du caché-exhibé » du corps des femmes. La volonté du caché-dévoilé s'illustre parfaitement dans l'exemple cité par la philosophe, du tableau de Gustave Courbet *L'Origine du monde* dont Jacques Lacan fut le propriétaire. Le lien que nous pouvons effectuer à travers cette analyse est celui du « dispositif du caché-exhibé¹²⁸ » du corps et plus précisément du sexe féminin. Selon la philosophe, Lacan « avait dissimulé » le tableau « au revers d'un tableau anodin qu'il suffisait de retourner, d'inverser d'un geste, pour qu'apparaisse ce qui demeurerait caché, non seulement par le maître des lieux, mais par l'histoire culturelle tout entière : *L'Origine du monde*, ainsi dénommée par Courbet, autrement dit le sexe de la femme¹²⁹. »

Ce « subterfuge habile » révèle de fait, l'invisibilité réelle du sexe féminin. Et « la présence-absence si signifiante¹³⁰ » du tableau posent les rouages du symbolique et fabriquent des représentations. Dans le cadre de notre propos, nous pouvons faire un lien avec ce

¹²⁶ Elizabeth Edwards, *op.cit.*, in Nicolas Blancel, Pascal Blanchard (coll.), *op.cit.*, p.327.

¹²⁷ Marie-Joseph Bertini, « Le monde comme volonté et représentation : l'irruption des femmes » in Elvan Zabunyan, Chrystel Besse (coll.), *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*, Dis Voir, Paris, 2003, p. 103.

¹²⁸ *Ibid.*, p.104.

¹²⁹ *Ibid.*, p.103.

¹³⁰ *Ibid.*, p.103.

dispositif ; les clichés des femmes à la fois dénudées puis habillées ou voilées, relèvent du même dispositif : celui du « caché-exhibé¹³¹ ». Distinguer ainsi les représentations des femmes et les codes coloniaux associés à leur image par la retouche, dévoile le rôle important du symbolique dans la photographie, transformant la commercialisation du fantasme occidental de l'époque en une vitrine foisonnant de sigles, de signes exotiques reconnaissables, adaptés au goût de la culture coloniale masculine de l'époque. Marie-Joseph Bertini, à propos de *L'Origine du monde*, explique que « le travail de Courbet est proprement stupéfiant » car « il parvient à s'extraire du symbolique¹³² » et demeure proche de la photographie. Ce tableau dénonce à la fois « le voir » et le « caché », « s'inscrivant brutalement dans l'espace d'un visible aussitôt dérobé¹³³ ». « Ce dispositif du caché-exhibé » apparaît et s'exprime ici dans les représentations du corps des femmes et précisément dans l'action de les photographier voilées puis non voilées (un corps visible et invisible, caché puis révélé).

Les femmes incarnent des objets de désirs « en morceaux » : découpées en « morceaux de chair, de corps » ne reprenant forme et silhouette pleine qu'au dernier moment sur le carton. Le buste, les cuisses et le regard apparaissent dans cet ordre. Incarnées puis désincarnées dans cette fiction, l'hypersexualisation du corps des femmes, l'érotisation du voilement et du dévoilement les rendent dès lors comme désincarnées du corps social, les maintenant au-dehors de tout autre considération que du sexuel. Elles existent par leur sexe, elles sont le sexe au centre du tableau. Pourtant, le contrôle des corps au service de l'ordre colonial se manifeste ici sous sa forme la plus anodine. Les expressions les plus fortes de l'ordre patriarcal restent à analyser.

La carte postale coloniale met en place, par son érotisme, « un rapport intime et charnel immédiat, financièrement abordable par le plus grand nombre¹³⁴ ». Le fantasme ainsi entretenu, le choix de photographies de « Mauresques » permet à l'acheteur de se l'approprier au moins symboliquement, puis il « peut éventuellement entretenir une véritable sexualité ». Aux images habituelles de filles faciles, s'ajoutent des photographies de « danseuses du ventre, lesbiennes orientales » mais surtout l'image de « « l'indigène », non pas civilisée (...) mais en voie de civilisation¹³⁵. » La Figure de la « Mauresque » fusionne donc, dans certaines

¹³¹ *Ibid.*, p.104.

¹³² *Ibid.*, p.103.

¹³³ *Ibid.*, p.104.

¹³⁴ Christelle Teraud, *op.cit.*, p.299.

¹³⁵ *Ibid.*, p.300.

cartes postales coloniales, avec la Figure de « la Femme européenne » de l'époque. Safia Belmenouar donne l'exemple parlant de la carte intitulée « Jeune fille nue au collier » : la jeune fille (sans voile) porte une coiffe, des bracelets traditionnels (autour de la cheville et du poignet) pour montrer ses origines et un collier de perles de style européen. Cette carte tend à faire croire à une certaine « européanisation » des femmes, « le sentiment d'étrangeté » se dégageant alors dans « la juxtaposition de deux éléments¹³⁶ ». La jeune femme semble gênée par sa nudité devant l'objectif, elle baisse les yeux. Dans un deuxième cliché, elle ne regarde toujours pas l'objectif. Nous pouvons interpréter ici, un sentiment de honte qui vaut pour celui de soumission (sur carton et comme message subliminal) à laquelle sont associées les femmes maghrébines sous l'Empire colonial. Le collier de perles à la mode européenne porte une symbolique importante : celle d'une certaine liberté des femmes par le biais d'une *émancipation à l'européenne*. La carte postale coloniale plante le décor d'un contrôle des corps des « indigènes » et d'une hiérarchie raciale installée. Le collier de perle peut par conséquent, placer une femme, dans le cadre d'une photo, à un rang hiérarchique supérieur mais aussi la définir par des mœurs plus libérées. Aussi, « ces mises en images ont pour vocation (...) de dénigrer les femmes « indigènes » en montrant leur prédisposition à « singer » les Blanches¹³⁷. » Plusieurs exemples de photographies montrent également une hybridation entre les Figures : les identités sont brouillées. Deux photographies¹³⁸ justifient cette idée, sous les dénominations « Type de femme. Afrique du Nord » et « Mauresque. Casablanca, Maroc. » Comme l'énonce Christelle Taraud, les contrastes de la première photographie résident dans la différence de couleur de la peau de la jeune fille et la blancheur des perles puis dans la confusion identitaire entre l'accessoire européen et le modèle, enfin dans « l'extrême jeunesse de la jeune fille (...) dont les seins invitent à une interrogation sur son identité sexuelle¹³⁹. » Une « incohérence de genre (...) entre la représentation d'une féminité assumée, induite par l'image, et le corps du modèle qui la contredit implicitement », fixe ici un brouillage des identités raciales et sexuelles. Le deuxième modèle pose dans une photographie où le brouillage des identités s'illustre par « la juxtaposition d'éléments symboliques de la féminité occidentale et bourgeoise (...) mis au même niveau que ceux

¹³⁶ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.35.

¹³⁷ Christelle Taraud, *op.cit.*, p.300.

¹³⁸ « Type de femme. Mâcon, combier, coll. « Afrique du Nord. Collection Gilles Boëtsch. Droits réservés. » » et « Mauresque. Casablanca, Maroc. Collection « Scènes et types ». Collection de l'auteur. » in *Ibid.* photographies p.299 et 301.

¹³⁹ *Ibid.*, p.300.

prouvant l'illégalisme sexuel du modèle¹⁴⁰ ». Ces éléments créent une confusion raciale mais aussi sociale. Ce « brouillage des identités raciales, sociales et sexuelles¹⁴¹ » dissimule que ces Figures hybrides soient en fait des prostituées. On passe de l'imaginaire coloniale à la réalité coloniale où les quartiers réservés aux prostituées fleurissent sous couvert du réglementarisme colonial. La société colonisée amorce à cet endroit un nouveau tournant. Ces prostituées jugées comme des femmes de mauvaises mœurs dont le dénudement permet une véritable typologie des ethnies, représenteraient alors la civilisation et la nouvelle société coloniale. Cette typologie donne l'accès à des « modèles interchangeables » construits ; la carte postale coloniale renforce les stéréotypes, faisant passer ces femmes pour des femmes qui pourraient être actrices du quotidien dans des scènes types criblées de détails ethniques. Cette ethnicisation devient scientifique et assure que ces femmes seraient de simples échantillons des groupes à analyser. La typologie ethnique et la Figure de la « Mauresque » réactivent dans cette optique, un type que la littérature savante du XIXème siècle avait abandonné. Cette Figure revient en force par le biais de la carte postale coloniale et « connaît son apogée » entre 1900-1930. Le terme de « Mauresque » est réhabilité par ces femmes dénudées alors que cette « appellation » fait référence à un terme utilisé par « une vieille aristocratie urbaine qui s'enorgueillit de l'invisibilité et de la claustration de ses femmes¹⁴². » Ainsi, présenter des « Mauresques » dénudées, engage de « refuser symboliquement une réalité de femmes voilées et interdites, qui tout en entretenant le fantasme (soulever le voile et rencontrer Shéhérazade des *Mille et Une Nuits*), relègue la sexualité coloniale intercommunautaire dans un illégalisme difficilement acceptable (...)»¹⁴³. Une des Figures hybrides rattache la « fille soumise » ou « la prostituée » à la question de l'émancipation, le dévoilement serait un « vecteur d'émancipation¹⁴⁴. » Ces femmes sont en fait, le « produit d'une société à droits limités où la prostitution des femmes est souvent, (...) une condition *sine qua non* de survie¹⁴⁵ ». Et même si, dans le contexte prostitutionnel, la liberté n'est qu'illusion, la question de l'émancipation va devenir paradoxalement un prétexte à leur dévoilement.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p.305.

¹⁴³ *Ibid.*, p.305.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.307. La question de l'émancipation est ainsi posée à partir des années 1920, les « filles soumises » sont photographiées à l'intérieur des quartiers réservés et on remarque une tendance à l'europanisation.

¹⁴⁵ *Ibid.*

Pour accéder à certaines libertés, on « affranchit » les colonisées notamment par le biais du « dévoilement » : l'abandon du voile est en effet, considéré comme un pas vers l'émancipation. Nacira Guénif-Souilamas démontre en ce sens, que le corps des colonisées sera « affranchi » à la veille de la décolonisation car l'« investissement fantasmatique », les « vexations », les « services domestiques et services sexuels » propres à l'organisation coloniale prendront fin en vue « d' « affranchir » le colonisé de son fardeau. Il s'agit plus précisément de promettre aux femmes « indigènes » une liberté symbolisée par l'abandon de leur voile lors d'une cérémonie les exposant à Alger, signe ultime d'un pouvoir défait¹⁴⁶». Dans un souci de métamorphose, la carte postale coloniale dévoile les femmes indigènes mais présente plus particulièrement ici un maquillage social apparenté à une « entreprise compensatoire ». Il s'agit aussi de transformer « des filles légères en femmes honnêtes », on s'approprie alors « l'ensemble des femmes nord-africaines (...) dans un mouvement quasi anthropophage qui ne peut être perçu autrement que comme un effet collatéral de la conquête de la colonisation¹⁴⁷. »

En conséquence, la fascination pour « la nature « sauvage » des « indigènes » et la volonté de se l'approprier sexuellement », justifiées jusqu'à lors par le Droit français de l'époque, donnent à voir des stéréotypes qu'il serait injuste de réduire « à une banale opposition entre colons et « indigènes » ». Toutefois, force est de constater l'impact de ses photographies sur les colonisé-e-s ; sur les femmes comme sur les hommes « indigènes » car la domination prend ici une forme particulière usurpant « symboliquement le pouvoir de contrôler les « femmes » des autres, les (hommes) « indigènes »¹⁴⁸ ».

Certains de ces stéréotypes persistent sous d'autres visages aujourd'hui. C'est ce que nous verrons dans le détail dans notre deuxième partie. La Figure de la « Mauresque » est répertoriée dans notre corpus sous le terme de « beurette » dans la société contemporaine française. Le terme « beurette » utilisée par la presse française pour définir, de façon argotique, le féminin du terme « beur » (venant du mot « arabe » prononcé à l'envers), est devenu une « catégorie sexuelle » sur Internet. En 2007, Fatima Ait Bounoua, professeure de Lettres Modernes, publie d'ailleurs un article à ce propos dans *Libération*¹⁴⁹. Elle indique le fait que lorsqu'on écrit le mot « beurette » sur Internet pour effectuer une recherche, les résultats n'indiquent qu'une liste de sites pornographiques (les dix premières pages de

¹⁴⁶ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, in Pascal Blanchard, Nicolas Blancel (coll.), *op.cit.*, La Découverte, 2006, p.205.

¹⁴⁷ Christelle Teraud, *op.cit.*, p.305.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.307.

¹⁴⁹ *Libération* n°8021 du 20/02/2007, Rebonds, « Toutes des salopes ? » par Fatima Ait Bounoua.

Google). En revanche, pour « beur », sur *Google*, on trouve des sites internet plus variés (de radio notamment). La Figure de la « Beurette » est ainsi devenue une catégorie sexuelle parmi d'autres. Et « le problème » essentiel ne découle pas, pour l'auteure, de « l'existence de ces sites porno » mais du « fait qu'il n'y ait que ces sites. » Une remarque importante est à comprendre dans le même ordre d'idée : « L'abondance des sites porno au sujet des beurettes est le résultat d'une demande reposant sur plusieurs clichés tenaces. » Certains clichés de l'époque coloniale présents dans les cartes postales évoquées plus haut apparaissent sur le net : « la recherche de l'exotisme, de la fille venue d'ailleurs » et l'idée que les « beurettes » incarnent cet exotisme « à proximité ».

Dans la société française contemporaine, les mises en scène de leur vie quotidienne se déroulent cette fois, dans une des banlieues de la ville (« *apart des beurettes* », « *les beurettes des banlieues* »). Il est important de noter également que « le phénomène n'a pas la même ampleur » quand on recherche « asiatiques » ou « femmes noire » ou encore « femmes des îles » sur Internet. Le dispositif du « voilé-dévoilé » décrit plus haut, se manifeste de même, dans les scénarios visionnés sur ces sites. Cette dimension fantasmatique est définie par « la transgression de l'interdit religieux » qui fabrique un univers stéréotypé pour provoquer « désir et excitation. » Jouant sur les « contrastes visuels » avec des photographies ou par exemple des titres de film comme *Leila n'est pas si coincée*, la « Beurette » comme la « Mauresque » sont classées par des caractéristiques particulières de soumission, de docilité et ces Figures répondent aussi, dans le même temps, aux critères moraux et religieux. Ces dernières sont effectivement toutes deux musulmanes.

Le premier fantasme, consiste en ce cas, à dévoyer ces critères et à pervertir ces jeunes femmes avec l'idée qu'elles nourrissent déjà au fond d'elles-mêmes cette perversion non dévoilée (par conséquent, à dévoiler). Les « beurettes », nécessairement musulmanes dans ce contexte, trouveraient ainsi leur « libération » du joug traditionnel, religieux et moral par la libération sexuelle (voire par des pratiques jugées impures dans l'islam comme la sodomie). L'imaginaire social collectif les ayant toujours dépeintes comme « chaste et réservée » dans l'espace public, laisse place au fantasme et à la prédation sexuelle décrivant ces femmes comme des « femmes assoiffées de sexe ». Plus encore, le point culminant de ce danger décompose l'idée que ces femmes, défiant la « rigueur » islamique, accèdent à la liberté et à l'émancipation en « se jetant » sur « l'interdit » comme « quelqu'un qui aurait été privée de nourriture depuis longtemps, se jetterait dessus dès que l'accès en serait permis. » Ces

représentations et fantasmes véhiculés par méconnaissance des cultures mais aussi par l'histoire de la colonisation ont peu évolué depuis la Figure de la « Mauresque ». On trouve d'ailleurs des titres similaires aux deux époques comme *Ah ! Qu'il fait donc chaud !*, titre d'une photographie coloniale mettant en scène une femme, seins nus, dans une posture suggestive.

Ce fantasme de « la violation de l'interdit » est aussi celui du fantasme de la violation de la virginité des femmes. Les femmes sont considérées d'emblée comme vierges, cet élément faisant d'elles des êtres naïfs de qui les hommes européens auraient la charge. Ces derniers, endossent des rôles violents dans la fiction, par une violence sexuelle rendue émancipatrice visant à « décoincer », à déverrouiller l'intimité de ces femmes. Fatima Ait Bounoua qualifie ce constat d'« émancipation factice » confirmant n'être « qu'une pseudo-libération sexuelle ». Et cela est encore à signaler de nos jours, particulièrement par « les titres évocateurs des sites : *beurette rebelle, beurette insoumise*. De plus, ces représentations postcoloniales des femmes maghrébines annoncent, en symétrie, un renforcement de l'intégrisme religieux musulman. Le principe qui érige une frontière entre les musulman-e-s et les non-musulman-e-s fait surface par le biais des femmes considérées comme « libérées » sexuellement : « l'Occident comme lieu de débauche. » La pornographie est confondue avec la libération sexuelle sur ces sites et ces derniers mettent en danger l'accès aux véritables libertés des femmes en faveur de l'industrie pornographique.

Plus encore, de la grivoiserie des cartes postales à la dépravation sexuelle¹⁵⁰, les mises en scène apparaissent comme de plus en plus avilissantes pour les femmes. Ces scénarios posent la question plus générale du rôle des femmes dans l'industrie pornographique. Il s'agit là, de rapports de domination dirigés par le prisme d'une sexualité culturellement et socialement fabriquée. On peut aisément imaginer ce qu'aurait pu être la réaction d'une jeune adolescente maghrébine scrutant une carte postale coloniale. De nos jours, une jeune fille d'origine maghrébine souhaitant s'informer sur le net de la signification du terme « beurette » dont les médias et ouvrages la qualifient ferait également une découverte brutale. C'est ce que conclut l'article de Fatima Ait Bounoua : ce terme est ainsi devenu « une insulte ». Il pointe d'abord du doigt celles qui ne sont pas françaises et révèle ensuite, une impossibilité de le devenir tant la volonté d'une démesure culturelle saute aux yeux dans les images.

¹⁵⁰ Des scènes de violences sexuelles, « *gang bang* et autres pratiques de groupes » donnant une image dégradante des « beurettes ».

Quelle identité pour des « Beurettes » exotiques, « brunettes » et essentialisées comme « femmes étrangères » aux vertus chastes ? Quelle identité pour une jeune fille d'origine maghrébine dépliant comme un album de carte postale, le panel de postures dégradantes et blessantes, des « beurettes » présentées sur certains sites ? Quel avenir pour ce qui est du dilemme entre le fait religieux et les libertés ? Quels mots, quels titres choquants, outrageux viendront injurier directement ou indirectement ces jeunes filles ? Le fantasme des « beurettes » pousse l'imaginaire collectif jusqu'à les identifier « toutes pareilles », « toutes les mêmes », assignées à leur différence et peu importe les pays d'origine. On parle aussi de « jeunes filles arabes », terme plus large comprenant aussi les enfants issus de la mixité, peu importe les métissages. L'actualité foisonne de caricatures dérangeantes ou communément acceptées des femmes issues de l'immigration, et c'est ce qui fera, entre autres, l'objet de notre analyse de corpus de presse écrite française. Pour lors, citons un dernier exemple comme point de rencontre de nos problématiques, illustrant à nouveau de manière pertinente l'évolution des fantasmes autour de la Figure de la « Mauresque ».

Mouloud Akkouche, romancier, publie un article dans *Rue89* intitulé « Musulmane nue dans Playboy : buzz ou islamo-féminisme ? »¹⁵¹ L'auteur explique qu'une célèbre actrice de série, Sila Sahin, a posé nue dans l'édition allemande de *Playboy* au mois de mai 2011. Sa nudité crée un *buzz* sur Internet et choque plus que celle d'une autre *playmate*. Cette jeune femme allemande d'origine turque « se déclare musulmane pratiquante ». Poser nue est, selon ces termes, « un acte de libération ». On comprend par l'article, qu'il s'agit d'une démarche supposée combattre les clichés et que selon l'auteur, « sous couvert de militantisme », l'actrice travaille pour sa promotion. Par ailleurs, cet acte est affilié au féminisme musulman. Ce mouvement bien plus complexe sur lequel nous reviendrons par le biais des *Colonial* et *Postcolonial Studies*, interroge la place des femmes dans l'islam comme le féminisme chrétien ou judaïque, cherchant une certaine « amélioration » des droits des femmes par une interprétation des textes sacrés. La question de la nudité et de la pornographie est par conséquent, à considérer plus singulièrement. Selon le site d'information, Sila Sahin explique que son geste est « un geste militant (...) destiné à montrer qu'on peut être femme musulmane pratiquante et libre de son corps. » Le débat autour des familles musulmanes conservatrices est lancé, Sila Sahin insiste : « Cette photo est ma libération des restrictions qu'on m'a imposées pendant mon enfance. » Les mots de Sila Sahin utilisés comme phrases

¹⁵¹ *Rue89* du 23/04/2011, « Musulmane nue dans playboy : buzz ou islamo-féminisme ? » par Mouloud Akkouche.

d'accroche sur le papier glacé de *Playboy* sont autant porteurs de sens que les commentaires et légendes accompagnant les cartes postales sous l'Empire colonial. L'imaginaire des identités devient construction des identités pour des stéréotypes plus performants visant à asseoir leur légitimité. Plus encore, Sila Sahin intègre le fonctionnement normatif des identités qui lui sont assignées et les commercialise : « Trop longtemps, j'ai tenu à mener une vie juste et telle qu'on me l'avait toujours imposée. Aujourd'hui, j'espère montrer aux femmes musulmanes qu'elles peuvent vivre comme elles le veulent, avec excès ou sobriété, mais librement¹⁵². » Au site de préciser que depuis ces photos, les parents de Sila Sahin ont rompu tout lien avec elle, son père aurait même exprimé « la honte qu'elle représenterait désormais au pays. » Ici, sont montés en opposition la tradition de la famille et les discours considérés comme progressistes. La trame de fond médiatique choisie apparaît clairement dans ce passage : « Sila Sahin espère que cette photo pourra lancer un débat sur l'islam et les mariages forcés, les règles strictes de chasteté avant le mariage, les tenues à la plage ou à la piscine ou tout simplement à l'école ou au travail. » On peut alors se demander si Sila Sahin, ne chercherait pas, à son corps défendant, un moyen provocateur d'aborder des questions féministes légitimes. Sila Sahin, désinhibée, conteste ce qu'elle nomme une « vie juste » par ce qu'elle pense être une « libération ».

Le corps des femmes voilées puis dévoilées (et donc des femmes « musulmanes »), se voit dépeint, retracé, raconté, exposé au travers d'un panorama de stéréotypes, clichés et caricatures. La Figure de la « Mauresque » musulmane a peu évolué. Nous verrons, par la suite, les nouvelles formes de violence qui lui sont associées : son corps comme sujet religieux ou comme support de transmission, outil d'un patriarcat exacerbé.

1.1.4 Le corps comme objet d'investissement : l'exemple du voile

« Les corps dociles » comme les nomme le philosophe Michel Foucault, et les théories sur la discipline des corps qu'il développe sont des points essentiels pour comprendre comment le corps peut être « objet d'investissement si impérieux et si pressant ; dans toute société » et comment il est « pris à l'intérieur de pouvoirs très serrés, qui lui imposent des contraintes, des interdits ou des obligations¹⁵³. » Même si les stéréotypifications ont pu répondre à des constructions différentes des femmes étrangères, les théories de Foucault

¹⁵² *24heures/actu.com* du 21/04/2011, « Sila Sahin, femme musulmane militante nue dans PlayBoy ».

¹⁵³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1993, p.161.

démontrent que le corps à l'échelle du contrôle, fait l'objet d'une économie répondant à une organisation et à un pouvoir dominant. Le processus rendant le corps « manipulable » et « docile » est expliqué par cette vision foucauldienne de la matérialisation des corps et des contrôles, conceptions de pouvoir agissant sur les corps¹⁵⁴. L'appropriation du corps des femmes laisse place ensuite à l'exercice d'une discipline par le pouvoir dominant qui assurera un « assujettissement constant » prenant d'autres formes plus complexes que le rapport du maître et de l'esclave. Nous reviendrons sur cette notion foucauldienne de discipline notamment par le biais des figures analysées en seconde partie. La Figure de « la Rebelle » incarnée par la nudité de certaines femmes faisant l'actualité durant le Printemps arabe nous offre effectivement d'autres exemples d'images médiatiques où les femmes accéderaient à la liberté par leur nudité mais aussi par de nouvelles stratégies. Nous parlerons en conséquence, de « ruses » politique, sociale et religieuse, toutes arguments de la domination ; « petites ruses dotées d'un grand pouvoir de diffusion, aménagements subtils, d'apparence innocente¹⁵⁵ ».

Pour lors, on peut constater que la question du voile et de l'assujettissement qu'il provoque semble renfermer des problématiques communes à travers les époques. Le voile des femmes est vecteur de significations complexes, se voiler ou se dévoiler, au sens de « révéler, faire connaître », sont des actions à analyser d'un point de vue culturel, théologique, sociologique, politique mais aussi dans les domaines de la sémiologie et de la psychologie. Le psychanalyste Fethi Benslama démontre dans *La Virilité en Islam*¹⁵⁶, que selon la théologie islamique « le voile n'est pas un signe. » Le voile cache le corps féminin, l'occulte, parce que « ce corps ferait trop signe. » Le voile ne peut donc être désigné comme « un signe religieux semblable à des signes tel le crucifix » mais comme « l'anti-signe même. » Ce qui demeure ainsi « ostentatoire du côté de la religion », c'est donc la femme ; « le corps de la femme ; tandis que le voile est l'anti-signe ». Le voile contrôle le corps des femmes, « l'arraisonne », « dans une logique théologique de *mainmise* réelle sur le corps de la femme »¹⁵⁷.

Dans notre analyse sémiologique, la double oppression des femmes d'origine maghrébine ou musulmane paraît alors comme une double injonction faite à leur corps qui voilé, exerce un contrôle recouvrant et fixant les identités ; et qui dévoilé, répond à une nouvelle conception du pouvoir, agissant sur le corps contrôlé à l'intérieur des univers

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.163.

¹⁵⁶ Nadia Tazi, Fethi Benslama, *La virilité en islam*, L'aube poche essai, Paris, 1998.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.96.

coloniaux, vecteurs de fantasmes et d'imaginaires collectifs visant à asseoir une domination. D'un côté comme de l'autre, les femmes se trouvent soumises à cette double injonction : par leur corps de femme puis par leur « exotisme », leurs origines. Par le déterminisme biologique, le modèle dominant juge dès lors les femmes comme inférieures « naturellement » et « racialement ». Deux altérités sont identifiables ici : une « altérité culturelle et morale » et « une altérité raciale¹⁵⁸ ». Ce système de domination coloniale est direct, contrairement à d'autres systèmes de domination sociale ; le voile des femmes sert également de justification à l'asservissement des peuples. Le voile présenterait « une preuve manifeste » de l'infériorité des peuples Nord-Africain ou des sociétés arabo-musulmanes¹⁵⁹, il s'agit donc d'asseoir une légitimité par le biais des femmes et de leurs représentations.

De même, le harem comme le voile était considéré comme un signe de retard des sociétés arabo-musulmanes face à la modernité des sociétés européennes (ici française). Par la gestion des femmes et les symboliques du féminin « exotique » au sein de l'Empire colonial, l'histoire coloniale met en place « des dispositifs techniques sophistiqués¹⁶⁰ ». Les femmes sont comme les autres, des corps soumis à l'assujettissement, « contenus au moyen de technologies de pouvoir¹⁶¹ », mais leur position compte davantage que celle du corps du colonisé. Elles régulent, de fait, le pouvoir dominant colonial. Nous verrons pourquoi et comment.

1.1.5 Femmes noires et clichés coloniaux : histoire, origines

Les figures de femmes sous l'Empire colonial sont nombreuses, elles présentent de nouvelles caractéristiques en fonction de l'étrangéité qu'elles incarnent. Les femmes noires et asiatiques ne présentent pas les mêmes images dans le réel. Leurs représentations sont elles aussi fantasmées et empreintes du discours idéologique dominant : celui d'une hiérarchie des « races » et des sexes en vigueur au sein de l'empire colonial.

La construction de la Figure de la « Femme noire » offre un nouvel exemple de la carte postale coloniale. Quelques caractéristiques sont communes à celles de la Figure de « la Mauresque ». En effet, les femmes noires d'Afrique sont aussi dépeintes comme « exotiques » et fantasmatiques mais à cela s'ajoute d'autres considérations idéologiques. La nudité des

¹⁵⁸ Elizabeth Edwards, *op.cit.*, in Nicolas Blancel, Pascal Blanchard (coll.), *op.cit.*, La Découverte, 2004.

¹⁵⁹ Revue CLIO, *Femmes du Maghreb et sociétés*, 1999, par Simon Katzenellenbogen, p.171

¹⁶⁰ Marie-Joseph Bertini, *Ni d'Eve ni d'Adam*, Max Milo, Paris, 2009, p.59.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.59.

femmes d'Afrique participe à la construction des représentations et discours qui accompagneront leur image tout au long des siècles d'esclavage puis de colonisations. C'est cette nudité qui subsistera au sein de toutes les représentations. « L'Africaine » demeure par essence, nue. Dans cette logique, certaines interprétations religieuses puis médicales, jugeront les femmes noires comme des femmes impudiques et immorales.

Pour comprendre cette affiliation à la nudité comme mode de vie unique de la colonisée, il nous faut remonter l'Histoire. Les récits de voyage du Berbère Ibn Battuta en 1325 ou encore ceux d'Al Hassan Ibn Muhammed El Wazan, célèbre médecin du XV^{ème} siècle surnommé *Léon l'Africain* en 1525, donnent des descriptions du « Pays des Noirs » et des femmes noires. Les femmes sont définies comme des tentatrices « sauvages », comme des femmes « sauvages ». Ce terme déverrouille les représentations rapportées de voyage et donne naissance à une série d'information sur les mœurs, us et coutumes, paysages et climats découverts. Le mot « sauvage » trouve son sens dans la généalogie du racisme mais désigne le positionnement des femmes noires dans le tempérament des sexes. Cette notion médicale de tempérament sera discutée entre le XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle. Les discours sur les inégalités entre les femmes et les hommes (« Querelle de femmes » issue de la pensée humaniste) initiés par le juriste André Tiraqueau, vont d'ailleurs animer les milieux intellectuels et opposer « les pourfendeurs du « Sexe » (...) à ses défenseurs ». Aussi, « moralistes, théologiens, philosophes, médecins et courtisans¹⁶² » analysent le tempérament de chaque sexe, leurs vertus et leurs vices¹⁶³, et posent ensuite la différenciation entre les sexes, les corps (le corps féminin et le corps masculin) avec pour suprématie évidente celle du corps des hommes. La médecine s'est ainsi construite dès l'âge classique, autour de l'idéologie de la différence sexuelle par une « définition dominante et normative¹⁶⁴ ». Le concept de tempérament fonctionne par « la physiologie et la pathologie », il explique les fonctions des parties du corps humain et donc des corps féminin et masculin suivant leur fonction complémentaire, « fonctionnement *sain* ou *pathologique* pour fonder la différence sexuelle¹⁶⁵. » Le corps des femmes est proprement décrit comme un corps malade, souffrant de diverses pathologies exclusivement féminines (maladies des femmes et des filles), et se déclinant, depuis les traités hippocratiques, en maladies des femmes jusqu'au XIX^{ème} siècle. Il est ainsi primordial de comprendre que la théorie des tempéraments fixe une politique

¹⁶² Elsa Dorlin, *La matrice de la race*, éditions La découverte, Paris, 2006, p.19.

¹⁶³ *Ibid.*, p.19.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

volontaire, visant à placer les femmes en une double figure, qui d'une part, les définit comme des tentatrices redoutables, « sexuellement entreprenantes » et dangereuses, et d'autre part, distingue en elles des êtres passifs, frigides et physiquement faibles. Se confondent ici réflexion théologique et médicale : les femmes sont assimilées dans un premier temps, à la figure tentatrice d'Eve et à la sexualité des prostituées. Vient, dans un deuxième temps, l'idée argumentée « d'un réchauffement » éventuel et possible « du tempérament froid et humide » des femmes ; ce dernier se modifiant, se transformant dans ce cas, en « chaleur et concupiscence » donnant naissance sans détours à une stérilité tant crainte¹⁶⁶. Le corps féminin se divise donc « physiologiquement » de manière contradictoire en deux catégories, celui des femmes stériles et « chaudes » et celui des femmes « froides et humides » porteuses de maladie exclusivement féminine commandées par les humeurs (corps sujets aux maladies, infections, « vapeurs toxiques » mais aussi aux troubles hystériques). Le lien avec le religieux peut être fait dans le même ordre d'idée car dans la mythologie chrétienne, la Figure de « la Femme » est souvent associée à celle du diable et cette dernière, se marie, de façon antagoniste, à la fragilité des femmes décrite par la philosophie aristotélicienne (Dorlin). Lubricité (théologie chrétienne) et frigidité (philosophie de la nature aristotélicienne) des femmes coexistent dans des discours opposés ou construits en opposition. Ces descriptions de tempéraments ne sont valables que pour les femmes blanches car les femmes noires sont ainsi considérées comme des êtres stériles et chauds. C'est ce que décompose le raisonnement suivant.

Par la physiognomonie, la physiologie ou encore la psychophysiologie, la sexualité des femmes est traitée par l'ingérence de leur corps, départagé entre les caractères « intempérants » et la modification des humeurs. Des modifications complexes et variées ressortent des analyses du corps des femmes, « le corps physiologiquement viril des prostituées » justifie « la division du travail sexuel entre les femmes¹⁶⁷ ». L'infécondité des femmes serait donc due soit à leur tempérament humide et froid soit à « la chaleur anormale de leur corps », ce qui expliquerait « une prétendue infécondité des relations sexuelles avec les prostituées », ces dernières étant définies comme des « êtres trop chauds »¹⁶⁸. Au début

¹⁶⁶ « Selon les Pères de l'Eglise, les prostituées sont les « mules du démon ». Ces femmes seraient punies de « stérilité » pour de tels appétits. Selon cette même opinion, les relations adultérines sont condamnées à être infécondes, mais les effets stérilisants du péché d'adultère bénéficient sans conteste aux hommes – considération de circonstance pour préserver la sexualité « non reproductive » des princes et des rois. » in Elsa Dorlin, *op.cit.*, 2006, p.62. cf Darmon Pierre, *Le Mythe de la procréation à l'âge baroque*, 1977, Seuil, 1981, p.27.

¹⁶⁷ Elsa Dorlin, *Ibid.*, p.63.

¹⁶⁸ *Ibid.*

XIX^{ème} siècle, le tempérament chaud était associé au tempérament masculin, il rendrait les femmes infécondes mais aussi plus proches des hommes physiologiquement. Plus encore, les prostituées, n'éprouvant aucun plaisir dans les relations sexuelles, étaient supposées infécondes, ne pouvant concevoir sans plaisir. Aussi, la prostitution ne sera plus considérée comme l'acte qui réchauffe le tempérament des femmes, mais à l'inverse ce serait leur tempérament qui serait rendu responsable de ce réchauffement. Cette idée de « nature » (« chaude de nature ») apparaît dans les études de plusieurs médecins comme Jean Liébault ou Jean De Varande (XVII^{ème} siècle). Ces études reposent singulièrement sur des récits de voyages et sont tirées principalement de ce que rapporte Al Hassan Ibn Muhammad Al Wazzan dit *Léon l'Africain*, de ces voyages à travers le continent africain. Dans *Léon l'Africain*¹⁶⁹, Jocelyne Dakhliya, historienne¹⁷⁰, met en relief la place du féminin dans ces récits de voyage. Les femmes et la sexualité y sont intensément décrites. « L'élément féminin » figure ici de manière plus déterminante qu'auparavant, notamment dans la description des pays de l'Orient à l'Afrique d'un point de vue passionnel et fantasmagorique. Les femmes noires détiendraient comme les prostituées un tempérament chaud.

Les écrits de *Léon l'Africain* se trouvent à la frontière entre deux périodes historiographiques, le premier mouvement intégrant « une règle de réserve du côté islamique » et le second « l'hyperbole du motif des passions du côté des narrations européennes¹⁷¹ ». Le texte se trouvant ainsi en « une position médiane », « transitoire », « à l'intersection des deux périodes¹⁷². » Jocelyne Dakhliya parle d'une « ethnographie au féminin » ressortant de ces récits, l'apparence physique des femmes y est longuement détaillée. Les clichés de l'Afrique sont rapportés à travers la considération de femmes et notamment des prostituées. *Léon L'Africain* décrit Fès comme un lieu de débauche, de prostitution mais aussi « d'inversion sexuelle »¹⁷³ où des hommes travestis se vivent femmes à l'intérieur de la ville. Comme pour Varande, les descriptions des femmes noires portent sur leur sexualité et sur leur tempérament.

Les femmes noires ont un tempérament jugé « chaud » comme celui des prostituées et cela serait lié au climat des pays. Les femmes africaines considérées comme des « femmes

¹⁶⁹ François Pouillon (éd.), *Léon l'Africain*, éditions Khartala et IISMM, Paris, 2009, p.185.

¹⁷⁰ Directrice d'Etudes EHESS, spécialiste d'anthropologie historique du Maghreb et de l'Islam Méditerranéen.

¹⁷¹ François Pouillon (éd.), *op.cit.*, p.187.

¹⁷² François Pouillon (éd.), *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p.195 cf. Wilfred Thesiger.

sauvages » sont jugées impudiques, ne cachant pas leur nudité¹⁷⁴. Elles seraient toujours nues. Selon Safia Belmenouar, les mœurs, les coutumes, les tempéraments et les maladies des peuples africains, prennent une part importante dans l'image transmise des peuples rencontrés. Les femmes noires, posséderaient alors, d'après les récits de *Léon l'Africain*, « un clitoris hypertrophié leur permettant de se satisfaire entre elles¹⁷⁵. » Ces propos rappellent ceux d'Amerigo Vespucci¹⁷⁶, navigateur portugais, cités par Elsa Dorlin¹⁷⁷ dans *La matrice de la race*, qui essentialisent d'abord, les femmes noires dans leur apparence physique (« grande beauté corporelle¹⁷⁸»), et ensuite dans leurs attitudes examinées comme intrinsèquement reliées à leur « race », à la couleur de leur peau ou encore à leur sexualité de femmes africaines. Vespucci écrit singulièrement que ces femmes ont « une façon de faire, étrange, cruelle et éloignée de toute humaine honnêteté » et « que pour satisfaire leur extrême et insatiable paillardise, et démesurée volupté, elles provoquent et allèchent les hommes à la luxure...¹⁷⁹ » De même, *Léon l'Africain* maintient l'idée que les femmes utilisent leur clitoris « de façon licencieuse », cet organe « hypertrophié » croîtrait sous l'effet du climat chaud (« torride ») et du tempérament brûlant des femmes. Plus encore, l'organe croîtrait sous « l'effet de leur pratique sexuelle » et leur permettrait « d'en jouir pour satisfaire d'autres femmes¹⁸⁰. » Le thème de l'homosexualité féminine et l'imaginaire qu'on lui associe est largement développé dans ces récits de voyages, l'exemple des devineresses de Fez qui prendrait « une voix rauque et masculine¹⁸¹ » pour avoir des relations sexuelles avec d'autres femmes en est exemple. On parle dès lors de « tribadisme » et d'une « extrême lubricité » des femmes africaines, l'excision serait une conséquence nécessaire pour calmer ses pratiques sexuelles. « L'inversion sexuelle » est décrite comme un fait en Afrique, les femmes comme les hommes permuteraient leur rôle (Dorlin). Cette inversion des sexualités donne l'Afrique comme lieu de débauche et de fascination, ces corps dépeints comme « monstrueux » soulignent la question des « identités sexuelles » et des sexualités telles que perçues dans ces récits. De plus, cela suggère une impossibilité de rencontre entre les peuples puisqu'une

¹⁷⁴ Déjà en 1325, le Berbère Ibn Battuta rapporte la nudité des femmes africaines dans les récits de ses voyages. (Premier pèlerinage à la Mecque 1325-1327).

¹⁷⁵ Safia Belmenouar, Marc Combier, *Op.cit.*, p.71.

¹⁷⁶ Amerigo Vespucci, *Lettre d'Americ Vespuce*, in *Léon L'Africain*, Jean Temporal, Lyon, 1556, p.470.

¹⁷⁷ Elsa Dorlin, *op.cit.*, p.71.

¹⁷⁸ Safia Belmenouar, Marc Combier, *Op.cit.*, p.71.

¹⁷⁹ Safia Belmenouar, Marc Combier, *Op.cit.*, p.71.

¹⁸⁰ Elsa Dorlin, *op.cit.* p.71.

¹⁸¹ *Ibid.*

morale « commune » ne peut être établie à la lecture de ces récits, les modes de vie étant jugés comme des « conjugalités hérétiques¹⁸² ».

L'étrangeté des femmes africaines se manifeste par leur sexe, leur « race » mais aussi par leur sexualité. Cette vision de la sexualité féminine montre qu'elle ne peut être pensée qu'à travers l'hétérosexualité et que les sexualités des femmes ne sont pas envisageables ou sont considérées comme « contre-nature » ou « exclusive » aux femmes noires qui elles, sont viriles. De plus, leur différenciation anatomique permet de poser scientifiquement l'argument de « contre-nature », leur clitoris serait donc décrit comme « contre nature¹⁸³ » contrairement à celui des Anglaises. Deux catégories de femmes sont montées en opposition par l'argument de la nature : les femmes africaines et les femmes européennes. Elsa Dorlin insiste par conséquent, sur la « représentation normative de l'appareil génital, du désir et du plaisir féminins¹⁸⁴. » L'héritage de Nicolas De Venette dans *Tableau de l'amour conjugal* en 1686, dont parle la philosophe, marque pourtant l'idée d'une possible équivalence entre le sexe des femmes africaines et européennes quand il décrit l'érection de certaines femmes européennes. La thèse de De Venette ne fait que confirmer que les femmes, dans une essentialisation, seraient ainsi « beaucoup plus promptes aux transports amoureux ». Ce type de conclusion développée par des médecins de la même époque, témoigne de l'inquiétude générale autour du sexe des femmes, le récit de Léon l'Africain sera d'ailleurs réutilisé pour expliquer plusieurs phénomènes : lèvres hypertrophiées, cas d'hermaphrodismes...

Ce qui ressort de l'ensemble de ces récits, ce sont les indications d'opérations effectuées sur des « singularités génitales » : excisions sur des femmes et hermaphrodites au XVI^{ème} en France notamment¹⁸⁵. L'idée d'un corps féminin mutant vers les attributs physiques masculins ou d'un corps de tempérament masculin relie ces problématiques entre elles. Le corps des femmes pouvant être difforme, monstrueux dans certains cas d'hypertrophie clitoridienne, est coupable de tribadisme, et cette anatomie réhabilitée par son anomalie, des diagnostics préconisant de nombreuses violences à l'égard des femmes accusées de « perversion sexuelle ». Il s'agissait donc de punir, de discipliner les femmes et de rappeler à l'ordre des femmes à la sexualité jugée débridée notamment par l'homosexualité.

¹⁸² *Ibid.*, p.73.

¹⁸³ Elsa Dorlin fait référence à *Midwives Book* de Valerie Traub : la sage-femme Jane Sharp parle du clitoris « contre nature » des Egyptiennes.

¹⁸⁴ Elsa Dorlin, *op.cit.*, p.73.

¹⁸⁵ François Mauriceau (obstétricien), Ambroise Paré (chirurgien) in Elsa Dorlin, *op.cit.*, p.75.

Le point commun entre les femmes « tribades », « hermaphrodites » ou condamnées pour d'autres « malformations » réside dans le jugement des médecins qui pour la plupart, les considèrent comme malades. La masturbation féminine qui fascine et suscite les fantasmes sera également jugée dangereuse. Au cours du XVIII^{ème}, elle est considérée comme une maladie et des médecins comme Samuel Tissot, soutiendront que la jouissance modifierait le corps des femmes qui deviendrait ainsi plus masculine et développerait un clitoris étonnant¹⁸⁶. La sexualité féminine se voit donc menacée par « une initiation aux sexualités » qui provoquerait l'inversion de l'ordre symbolique (Bertini). Une différence est cependant notable dès le XVII^{ème} siècle, les femmes africaines détiendraient « une spécificité anthropologique », leur différence clitoridienne serait donc liée à leur « race ». Il y a donc ici « une distinction normative » entre « la nature » des femmes des deux continents – les unes ayant un tempérament froid et humide, les autres, chaud et sec¹⁸⁷ », les « symptômes » des Européennes seraient ainsi rattachés à leur pratiques libidineuses et interdites tandis que les Africaines seraient victimes « par nature » de ces pathologies. L'anthropologie viendra justifier cet argument.

Un autre argument sous-tendu par « la nature » reste à interroger : l'appétit sexuel de « la femme noire ». « La lubricité de la femme noire » s'inscrit en effet, dans la carte postale coloniale, son appétit sexuel est décrit comme « bestialité » et son étrangeté s'exprimerait par une sexualité insatiable : « la polygamie, source de débauche, est répandue, la lubricité de la femme noire est stigmatisée pour mieux asseoir l'infériorité de l'homme noir¹⁸⁸. » Les images des femmes s'imprègnent de la théorie évolutionniste qui hiérarchise comme nous l'avons vu, « les sociétés « indigènes », exotiques, primitives pour mieux saisir, classer, répertorier les espaces et les hommes¹⁸⁹. » Et l'exhibition des femmes noires par la photographie peut être décrite comme « pauvre et caricaturale » puisqu'au service de l'anthropométrie dans un premier temps. On trouve peu d'objets autour des portraits mais plutôt un décor fait de « bambous ou palmiers, brousse ou village », « le corps suffit » pour « valider l'étrangeté »¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Selon Elsa Dorlin, les articles du *Dictionnaire des sciences médicales* de Fournier (article in Alard et al. (dir.), *Dictionnaire des sciences médicales*, 60 vol., C.L.F. Panckoucke, Paris, 1812) sur le « clitorisme » témoignent de l'importance de « la symbolique de l'inversion de l'ordre sexuel qui figure le renversement de l'ordre social et politique. », *op.cit.*, p.79.

¹⁸⁷ Elsa Dorlin, *Ibid.*, p.77.

¹⁸⁸ Safia Belmenouar, Marc Combier, *Op. cit.*, p.72.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.73.

Le corps des femmes africaines est montré nu dans des scènes domestiques, « portant l'eau ou pilant le mil », « elles émergent de ces contrées inconnues – Oubangui, Mokolo, Loango -, seins nus dressés, vêtues d'un seul pagne, invariablement offertes à la curiosité du public, à l'état naturel¹⁹¹. » L'étrangeté est poussée à son comble à travers les cartes postales de « femmes aux lèvres-plateaux ou de femmes-girafes ». De même, les « tatouages et scarifications rituelles, coiffures hautes en poil de singe, ornements nasaux sous forme de bâtonnet ou d'anneau en ivoire, peinture d'argile » font succès. Il s'agit de légitimer par la photographie les discours de naturalistes comme Buffon ou Linné¹⁹², en mettant en scène « la barbarie » ou « la sauvagerie » de certains clichés cohabitant avec l'image d'une femme proche de la nature (les titres : « Jeunes Ebriés », « Jeunes femmes Kirdi » ou « Femmes du Dahomey »)¹⁹³. Les femmes sont dès lors, données comme un « objet d'étude » en dehors de cette fascination pour leurs excès sexuels supposés. En dehors des vices qu'on leur prête, il s'agit maintenant de rendre compte d'une typologie d'ordre anthropométrique et anthropologique (exemple de titre : « Type de femme de Gouni Gaya¹⁹⁴»). L'image n'est plus rattachée à « une tradition littéraire ou iconographique » mais plutôt à une différence d'ordre anthropologique et médicale que l'on peut maintenant étudier pour mieux affirmer les différences raciales entre les êtres humains, et « la distance entre l'homme occidental et l'homme noir ». Cette distance se rend « infranchissable » par le contrôle des corps sous l'ordre colonial (hiérarchie des « races » et des sexes) mais aussi par la question de la beauté et de la laideur. Enfin, ces cartes postales gardent pour logique de montrer la « laideur » de certains visages déformés par certaines formes de rituels, d'en ressortir une certaine « monstruosité ».

1.2 De la carte postale aux expositions coloniales

1.2.1 *Cette Autre*

Les expositions coloniales vont entretenir la perception de l'*Autre* sous sa forme la plus exotique. Dans les années 1870-1880, l'actualité coloniale relayée par les journaux de

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p.73-74.

¹⁹⁴ *Ibid.*

l'époque, rend compte de nombreuses conquêtes et victoires outre-mer, compensant la perte de l'Alsace et de la Lorraine¹⁹⁵. Ce contexte politique va favoriser « les partisans de l'expansion coloniale au pouvoir durant les dix années (...) entre l'Exposition universelle de 1889 et celle de 1900¹⁹⁶. » Cette exposition universelle organisée à Paris, matérialise la promotion d'une idée forte : il s'agit, en effet, de sensibiliser l'opinion publique aux questions coloniales et de maintenir l'Empire. Les expositions sont utilisées comme un média pour diffuser la culture coloniale auprès du public français tout en la rendant légitime et crédible. Il faut « éveiller les consciences sur les nécessités et la légitimité de la geste coloniale et du maintien de l'empire¹⁹⁷ ». Les pouvoirs politiques et publics encouragent et contrôlent ces manifestations ; les expositions coloniales se multiplient, offrant aux visiteurs du sensationnel, du sexe et de l'exotisme. Un village nègre est reconstitué au Jardin d'Acclimatation et on peut y observer des familles africaines prenant leur repas ou encore « campés sous la toile, sous le roseau, dans la paille et la bouse de vache (...) Petits et grands veulent aller voir les sauvages¹⁹⁸. »

Le Parisien accourt au Champ-de-Mars pour visiter ces « exhibitions ethnologiques ». L'Afrique est à l'affiche : amazones, sabre au poing, se dressent au premier plan, fauves s'entre-déchirant et « Nègres » portant plumes et fusils, l'ensemble emporté dans une danse frénétique¹⁹⁹.

Les modes de représentations s'enrichissent dans la seconde partie du XIX^{ème} siècle, les expositions universelles fabriquent de nouvelles conceptions, « métaphores, figures rhétorique » et de nouveaux stéréotypes de l'Autre. L'invitation au voyage demeure la clef de ces représentations et mises en scène. « Le dépaysement, le rêve » et « la vivacité du souvenir » que pouvait en retirer le visiteur, constituent des éléments importants en termes de techniques de transmission. « L'ambiance exotique » est reproduite dans les attractions : le « bazar oriental » rassemblant quatre cents figurants à Chicago, à San Francisco ou Berlin, est un bon exemple de ces exhibitions : « minarets, boutiques, (...) peuplée de centaines

¹⁹⁵ Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire, Nicolas Bancel (dir.), *Culture coloniale en France*, CNRS éditions, Autrement, 2008, p.111.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *L'Exposition de Paris (1889)*, édition enrichie de vues, de scènes, de reproductions d'objets d'art, de machines, de dessins et gravures par les meilleurs artistes, Librairie illustrée, t.I. in Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire, Nicolas Bancel (dir.), *Ibid*, p.111.

¹⁹⁹ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op. cit.*, p.75.

« d'indigènes arabes » en costume de fakirs, de jongleurs, de marchands (...) de femmes voilées, mais aussi de singes et de chameaux²⁰⁰ ». Les femmes noires tiennent un rôle prépondérant au sein de ces grandes expositions. Plus que toute autre source d'attraits, leur nudité fait partie intégrante de ce que l'on souhaite voir de « la sauvagerie ». Comme dans la carte postale, elles sont présentées « en constante activité » : « femme portant jarres, calebasses, ballots, pilant du mil ou pressant de l'huile de palme ; bête de somme²⁰¹ ». Selon les stéréotypes de l'époque, l'homme africain est quant à lui, passif, laissant les plus durs labeurs aux femmes ; « la surcharge de travail » que subissent les femmes constitue donc un thème des plus porteurs. Cette division sexuelle des tâches invente de fait, « le devoir de la puissance coloniale », « la France se donne le droit et le devoir de libérer l'Africaine²⁰² » de sa condition.

Cette idéologie repose sur l'ordre colonial mais cet ordre se réfère lui-même à l'ordre patriarcal, les « femmes indigènes » subissent donc une double oppression : l'ordre colonial s'exerçant sur l'ordre patriarcal « dans sa version locale²⁰³ ». Deux dispositifs se mettent en place : le premier réside en la tentative d'occidentaliser la femme noire et de la « domestiquer²⁰⁴ » et le second, découle de l'ordre patriarcal au service de l'ordre colonial et de ce double assujettissement. Enfin, cette idéologie débouche sur la fascination pour « la nature sauvage » des femmes « indigènes » et sur la volonté de se l'approprier sexuellement. L'« appropriation des corps » « en expropriant leur âme et leurs sens²⁰⁵ » dans certains cas, passe par l'apprentissage pour les femmes noires de la croyance chrétienne comme modèle et mode de vie (règles d'hygiène, apprentissage des tâches ménagères, moralité...) et par un renoncement à la tradition. L'idéologie coloniale condamnant les cultures des colonies, jugées comme particulièrement sexistes, essaye dans une logique patriarcale, « d'en capturer, au moins symboliquement les femmes. » Nacira Guénif-Souilamas montre, à ce sujet, que pour contrôler « les désordres inévitables » dans les servitudes domestiques et les services sexuels, le droit français inventa dans l'entre-deux-guerres, la catégorie de « race française » pour

²⁰⁰ Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire, Nicolas Bancel (coll.), *op.cit.*, p.112.

²⁰¹ *Ibid.*, p.74-75.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, in Pascal Blanchard (coll.), *op.cit.*, 2006, p.205. Cette double oppression « assurait une endogamie des uns et des autres et garantissait contre les risques de franchissement de frontières sexuelles qui étaient aussi civilisationnelles. »

²⁰⁴ « Les religieuses ont donc notamment pour mission, de « protéger la femme » car il convient, avec l'aide de Dieu, de faire des « petites sauvageonnes de bonnes et ferventes chrétiennes » *Lettres de Sœur Marie Godelieve, Six ans au Congo* in Safia Belmenouar, Marc Combier, *op. cit.*, p.74.

²⁰⁵ Nacira Guénif-Souilamas, in Pascal Blanchard (dir.), *Ibid.*, La Découverte, 2006, p.206.

s'approprier les enfants de métissages importuns. Ce qu'on nomma « la pureté » du colonisateur et son hégémonie pouvait subsister ainsi préservée.

Les pratiques manifestes et les discours explicites de l'époque coloniale s'appuient donc dans ce cadre, « principalement sur les représentations dégradantes des corps des colonisés, du zoo humain au harem colonial²⁰⁶. » On sait aujourd'hui que les immigrantes et immigrants postcoloniaux ont d'ailleurs hérité de ces représentations. « *L'éternel indigène en sa réserve*²⁰⁷. »

1.2.2 Hiérarchie sexuelle et raciale

Il est, de même, important de relever un point essentiel : « *les rapports entre la société colonisatrice et la société colonisée sont aussi des rapports entre deux patriarcats.* » C'est ce qu'explique la sociologue Christine Delphy, elle écrit : « les protagonistes du conflit colonial sont, des deux côtés, les hommes. Seuls ils ont le statut de sujets dans les deux sociétés, et dans les deux, les femmes sont des objets, des propriétés²⁰⁸. » Elle examine plus précisément « la construction sociale qu'est « la race » » et son articulation avec l'autre construction sociale qu'est « le sexe », deux construits sociaux bâtis de la même façon, « par et pour la domination²⁰⁹ ».

Ainsi, le Genre « un système de castes fondé sur l'invention de sexes différents, est utilisé pour construire un système de castes fondé sur l'invention de races différentes » et il apparaît dès le stade oppressif qui remonte à la colonisation où il est posé « comme la ligne de partage entre les deux communautés » créées. « Dans le stéréotype raciste créé par le colonisateur, les « indigènes » « ne traitent pas bien les femmes. » » Les femmes, premières actrices prises dans ce Genre « *double bind* » font l'objet d'une double injonction²¹⁰. Cette double injonction « assurait une endogamie des uns et des autres », « les frontières sexuelles qui étaient aussi des frontières civilisationnelles²¹¹ » étaient donc garanties. Le contact entre les dominants et les dominés demeuraient inexistant dans le but d'en renforcer l'ordre existant. Comme l'explique Nacira Guénif-Souilamas, ce contact n'avait de sens que dans les

²⁰⁶ Sous la direction de Didier Fassin et Eric Fassin, *De la question sociale à la question raciale ?*, La découverte, 2006, p.56.

²⁰⁷ Nacira Guénif-Souilamas emploie ce sous-titre pour parler des « Français d'ascendance coloniale. »

²⁰⁸ Christine Delphy, *Classer, dominer, Qui sont les « autres » ?*, La fabrique éditions, Paris, 2008, p.140-142.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, in Pascal Blanchard (dir.), *op.cit.*, La Découverte, 2006, p.205.

« logiques de servitude et de service répondant aux impératifs économiques et sociaux du colon. Servitudes domestiques et services sexuels²¹². »

L'appropriation sexuelle des femmes se manifeste notamment par la place donnée au marché sexuel au sein des colonies. La hiérarchie sexuelle et raciale permettait aux colons de s'approprier des corps en justifiant leur souhait par la promotion de leur supériorité. En acceptant leurs avances, les « indigènes » pouvaient espérer plus de privilèges, « hissés à hauteur du colon ou du Blanc qui les prisait et recherchaient leur compagnie²¹³. »

La théorisation scientifique de la « hiérarchie des races » et les avancées de l'anthropologie physique donnent alors lieu aux exhibitions ethnologiques offrant un discours racial. Les différences essentielles présentées sont celles opposant la civilisation à la sauvagerie des Noir-e-s. De 1877 à 1931, le Jardin zoologique d'Acclimatation accueillera dans cette logique, des individus issus de plusieurs peuples à des fins anthropologiques. Cette distance entre les civilisés et les non-civilisés renforce, au XIX^{ème} siècle, « la fascination pour « le sauvage » ». L'accès aux curiosités, aux attractions où se trouvent les « races » « les plus « féroces » » ou les « spécimens²¹⁴ » les plus « atypiques » dérangent ou fascinent les visiteurs. Ces exhibitions font une place toute particulière à la Figure de la « Noire », l'exemple de la « Vénus hottentote » que nous détaillerons dans notre dernier point, souligne d'une part, la construction d'un imaginaire social de l'Autre puisant sa source dans un discours racial scientifique et d'autre part, oriente la focale sur une Figure importante de *l'Etrangère*, présentant le corps de la femme noire comme objet de fantasme, victime de barbarie et source de dégoût. Ceci pointe un phénomène d'attraction/répulsion²¹⁵ agissant comme « le moteur de la montre du « hors norme » et de la définition du soi par rapport à l'Autre²¹⁶ ». Ce dispositif-moteur, déploie, plus distinctement dans le cas du corps de *l'Etrangère*, un processus plus complexe du regard sur l'Autre puisqu'il ajoute à la dimension raciale, un discours essentialisant basé sur le fantasme et la prédation sexuelle. Le stéréotype du « sauvage » justifie la domination coloniale, le stéréotype de la femme « sauvage » disculpe quant à lui, la domination coloniale au service de l'ordre patriarcal, la hiérarchie de sexes et l'asservissement sexuel des femmes.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p.206.

²¹⁴ Pascal Blanchard, Sandrine Lemaire, Nicolas Bancel (dir.), *op.cit.*,p.116.

²¹⁵ *Ibid.*, p.112.

²¹⁶ *Ibid.*, p.116.

La carte postale coloniale participe par conséquent, à la diffusion et à la construction de l'image de ces femmes, « images véhiculées » par les « médias de masse », simplifiées pour être mieux comprises et servant de « supports de propagande au discours officiel ». Elle intervient auprès de la presse, d' « images d'Epinal et vignettes publicitaires²¹⁷. » Les images stéréotypées des femmes dégagent d'autres problématiques à l'intérieur du « terreau de la conscience coloniale²¹⁸ » et comme les romans basés sur les sujets coloniaux (Pierre Loti, René Maran...), les cartes postales coloniales incarnent une forme d'évasion à charge érotique.

Les femmes noires en tant que sujets sexuels, sont affublées des pires traits et caractéristiques relevant de l'immoralité, de la débauche et de la lubricité. Les femmes blanches sont décrites à l'inverse comme « chastes, morales et réservées » tandis que les autres, « brutales et impudiques²¹⁹. » Les femmes africaines n'inspirent pas les mêmes représentations mais elles sont brossées avec la même « malice » qui les caractérise, elles sont toutes « transformées en véritables *blanchisseuses* : c'est leur prétendue amoralité qui donnera aux femmes blanches les traits, comme les privilèges, de la vertu²²⁰ » tant dans les faits que dans la photographie. Cette hiérarchie raciale s'exprime de la même façon dans les sociétés esclavagistes antillaises, les femmes noires vont être accusées de maux plus importants dès qu'elles donneront naissance à des « mulâtres » ou « mulâtresses ». Ces enfants souffriront de leur statut et de leur position au sein de la hiérarchie raciale.

Ce dernier raisonnement met en exergue une autre Figure, celle de la « Mulâtresse » ou « Métisse ». « Le corps de « mulâtresse » est par nature voué à la prostitution, comme celui du « mulâtre » est voué à l'armée²²¹. » De plus, les métisses que l'on nomme « ménagères » deviennent de « véritables esclaves sexuelles » ou courtisane. La stérilité étant par définition, le propre des « mulâtres » selon la classification des « races », les mulâtresses ne peuvent donc espérer se marier ou obtenir d'autres statuts sociaux. Cette prétendue stérilité sert la classification raciale en plaçant les enfants du métissage dans une grille où en fonction de leur degré de métissage, leur statut peut changer ou a contrario, demeurer inchangé. Cette supposée stérilité serait donc une punition pour cause de transgression de l'ordre moral, naturel et symbolique. Les femmes sont en conséquence, assignées à leur tempérament sec et

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*, p.117.

²¹⁹ Elsa Dorlin, *Op.cit.*, édition La découverte, Paris, 2006, p.265.

²²⁰ *Ibid.*, p.265.

²²¹ *Ibid.*, p.272.

à « leur intempérance sexuelle », ramenées à la prostitution, éloignées du sens moral et écartées du « groupe social des « mères²²². » » Selon la thèse d'Elsa Dorlin, le pouvoir colonial assigne, « en raison de leur tempérament brûlant et de leur intempérance sexuelle », ces femmes à la prostitution pour « s'assurer d'une impunité morale et sociale²²³ » et pour préserver « cette masculinité dominante, policée et éclairée ». Les enfants issus du métissage restent toutes et tous exclu-e-s de la Nation, les « mulâtres » assignés au statut militaire meurent « en alliés » mais en marge de la société, les « mulâtresses » sont elles aussi à l'extérieur du social – toutes et tous sont « politiquement anéantis », « ils ne sont reconnus ni comme « mère », ni comme « fils²²⁴ ».

Elsa Dorlin définit une « génotechnie » dans cette « volonté interventionniste visant « la fabrication » d'un peuple ». En fabriquant les corps et en exerçant un pouvoir sur eux, la gestion du pouvoir colonial agit comme une organisation infaillible qui « engendre » (au sens de « naître de » pour Elsa Dorlin) « un ensemble de congénères ». Pour cela, « un certain nombre de techniques » créant du « lien et de l'unité » se rendent indispensables, « la gestion sociale de la reproduction, de l'assignation au travail sexuel des femmes²²⁵ » s'applique ici dans un modèle de transmission. Cette gestion est transmise puisque les caractères qui définissent les « indigènes » sont posés comme transmis physiquement, psychologiquement et socialement, tout comme la « question de la race. » Elsa Dorlin parle donc, par le biais de cette « génotechnie », d'« un ensemble de procédés qui produisent et modèlent de l'identité (et donc l'identification) et de l'unité, à partir des corps. » L'essentialisation des corps et leur racialisation placent les corps au service de la Nation, « comme matière première des Nations²²⁶. » Dans cet ordre d'idée, la sexualité reste un thème omniprésent et les inégalités de Genre composent de manière essentielle la structure du racisme colonial. L'historienne Ann Laura Stoler met en lumière à cet endroit, « l'idée que l'autorité impériale et les différences raciales étaient fondamentalement structurées en termes genrés²²⁷. » « Les tensions sexuelles et conjugales de la vie coloniale » sont à comprendre comme « une de ses parties constitutives et fondamentales²²⁸. » De plus, les politiques entreprises à l'encontre des femmes étaient directement déterminées à leurs besoins et donc conçues « sans elles mais

²²² Elsa Dorlin, *Op.cit*, édition La découverte, Paris, 2006, p.273.

²²³ *Ibid.*, p.274-275.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ Elsa Dorlin, *op.cit*, édition La découverte, Paris, 2006, p.273.

²²⁷ Ann Laura Stoler, *La chair de l'empire, Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, éditions La Découverte, Paris, 2013, p. 70.

²²⁸ *Ibid.*

pour elles », « les catégories de « colonisateur » et de « colonisé » étaient sécurisées par des formes de contrôle sexuel qui définissaient les arrangements domestiques des Européens et les investissements culturels par lesquels ils d'identifiaient comme tels²²⁹. » L'historienne examine ainsi de quelle façon les interdits sexuels liés à chaque genre et les sanctions qui les accompagnent délimitaient les places de chacun-e en prescrivant des positions de pouvoir et des frontières publiques et personnelles. La réalité coloniale recouvre dans ce contexte, des communautés coloniales européennes formant des ensembles fragiles et divisés alimentés par les priorités politiques, économiques suscitant des conflits dans le but de préserver le pouvoir et l'élite coloniale. Cette élite est donc à considérer comme un ensemble hétérogène d'individus et de repenser les relations de Genre dans ce cadre comme dépendantes de la construction des catégories et de la politique coloniale d'exclusion.

« Les unions sexuelles » s'inscrivant par exemple, « dans une relation de concubinage, de prostitution, ou de mariage religieux dérivait des hiérarchies de pouvoir ». Ces relations « fondées sur des classifications contestées » pouvaient être « capables d'altérer les destins individuels et la structure même de la société coloniale²³⁰. » Une « régulation sexuelle, conjugale et domestique de la vie des colons européens et de leurs sujets²³¹ » était par conséquent, prescrite et maintenue. Toujours selon Ann-Laura Stoler, la sexualité des Européens est devenue un enjeu central dans les colonies par les prescriptions sexuelles de la politique sociale coloniale. Plus que des lieux de fantasmes sexuels, les colonies subissent des prescriptions et des formes de surveillances de l'Etat. La soumission sexuelle des femmes en particulier orientales donne à voir, comme nous l'avons étudié, « des symboles sexuels comme représentation visuelle de la domination coloniale²³² » dans un univers exclusivement masculin. Dans le même ordre d'idée qu'Edward Said, la sexualité se manifeste comme une « métaphore de la domination » d'un Orient « pénétré, réduit au silence et possédé²³³. » Ann-Laura Stoler ajoute que ces asymétries sexuelles agissent comme des « tropes qui permettent de décrire d'autres centres du pouvoir²³⁴. » Ce pouvoir aménage des espaces pour toutes et tous, et même si les femmes étrangères sont apparues comme l'« image inversée » des femmes européennes, ces dernières « participaient aux relations coloniales sous des formes spécifiques imposant des limitations et des contraintes particulières. » Plus qu'un « symbole

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, pp.71-72.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, pp. 72-73.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

discursif », la domination sexuelle est à considérer à ce tournant, « comme la substance même de la politique impériale » et le contrôle sexuel comme « un marqueur social et racial fondamental, impliqué dans un ensemble plus vaste de relations de pouvoir²³⁵. » Les relations de pouvoir entre les sexes prennent ici une place prépondérante, les régulations étatiques relatives à la prostitution ou encore à « l'accessibilité sexuelle » font partie de la « politique ségrégationniste²³⁶ ». Comme l'explique Ann-Laura Stoler, le chercheur de Kenneth Ballhatchet²³⁷ offre à ce sujet, une étude qui relie la « gestion de la sexualité à la structure interne du pouvoir britannique²³⁸ » sous l'Inde victorienne. Il envisage donc « une police de la sexualité²³⁹. » Il reste pourtant à déchiffrer, selon les contextes, la façon dont le contrôle de la sexualité participe à la délimitation des frontières raciales. En dehors de l'« incorporation sociale de la sexualité », l'« incorporation *raciale* de la sexualité » comme champs de recherche, vise à appréhender la manière dont les « restrictions mouvantes relatives à la prostitution coloniale et au service domestique ont été explicitement définies en fonction des classes sociales, liant la politique raciale au contrôle de la sexualité²⁴⁰. » Le contrôle de la sexualité comme forme de domination est à appréhender au sein d'une domination et d'un assujettissement des corps, le sexe définissant une catégorie du contrôle colonial.

1.2.3 *Stratégies de pouvoir et propagande raciste*

Comme l'explique Marie-Joseph Bertini, cette domination et cet assujettissement des corps sont exercés à l'aide de dispositifs qui par des processus et mécanismes transforment ces technologies du pouvoir en « une réalité sociale ». En reposant notre propos sur une approche foucauldienne de la pensée et comme le démontre Marie-Joseph Bertini :

(...) le pouvoir est compris comme processus transparent, occulte et occulté, permettant de différencier, de classer, et d'analyser tous les éléments de la réalité, choses comme mots, individus comme sociétés, nature comme culture²⁴¹.

²³⁵ *Ibid.*, p.74.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Kenneth Ballhatchet, *Race, Sex and Class under the Raj. Imperial Attitudes and Policies and Their Critics, 1793-1905*, St. Martin's Press, New York, 1980

²³⁸ Ann Laura Stoler, *op.cit.*, p.74.

²³⁹ *Ibid.*, p.75.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.30.

A travers la technique et de ce que Marcel Mauss appelle « techniques du corps » dès 1936, nous pouvons analyser ce que produit cette « réalité sociale » en termes de « techniques corporelles » produites de « la socialité et socialisantes²⁴² ». En effet, Marie-Joseph Bertini cite Mauss comme précurseur de cette idée de « dispositifs techniques par lesquels le corps sera défini comme technique, c'est-à-dire raison pratique, savoir social²⁴³. » En partant de cette question de la technique comme dispositif à la question de « technique conçue comme discours », Foucault théorise sur l'organisation et les pratiques du pouvoir dans les sociétés. La question est de maintenant comprendre comment le pouvoir « s'exerce à notre insu²⁴⁴ » et comment le concept de « génotechnie » d'Elsa Dorlin vient compléter l'idée d'un pouvoir basé sur des relations convenues entre les individus maintenues sous la coupe de la stratégie coloniale. Plus encore, l'argumentation de Marie-Joseph Bertini abonde en ce sens, le pouvoir « ne se réduit donc pas à la triade Loi-transgression-châtiment mais consiste en un mode singulier de relations entre les individus²⁴⁵ ». Ce mécanisme est donc porteur d'autres phénomènes, le pouvoir tel qu'établi dans la société coloniale répond de même, à un aménagement « des espaces convenus et des écarts-types, coordonne des points, régleme[n]te parallélismes et perpendicularités²⁴⁶. » Voilà pourquoi Marie-Joseph Bertini parle d'une véritable géométrie des relations entre les individus gouvernés par des mécanismes de pouvoir, les meilleurs exemples se trouvant au sein des institutions et de leurs pratiques.

C'est ce qui nous intéresse plus particulièrement dans ce contexte : la fabrication des corps par le pouvoir « qui investit les individus » en passant par eux « de manière intrinsèque, de l'intérieur²⁴⁷ » et dans une logique de rationalisation de la norme séparant les unes et les autres en deux catégories distinctes (Bertini). « Les dispositifs techniques disciplinaires » selon Foucault, constituent l'un des types essentiels de technologies du pouvoir (Bertini), fondé sur la discipline des corps et ici, sur sa domestication. « Les modalités d'*incorporation du pouvoir* » s'inscrivent ainsi dans « l'esprit et le corps aux fins de contrôle des individus » et dans notre cas d'analyse, de contrôle des femmes que l'on domestique par l'utilisation de modalités « inventives, perfectibles, évolutives²⁴⁸ ».

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Marie-Joseph Bertini, *Ibid.*, p.30-31.

²⁴⁴ Marie-Joseph Bertini, *Ibid.*, p.30-31.

²⁴⁵ Marie-Joseph Bertini, *Ibid.*, p.30-31.

²⁴⁶ Marie-Joseph Bertini, *Ibid.*, p.30-31.

²⁴⁷ Marie-Joseph Bertini, *Ibid.*, p.30-32.

²⁴⁸ Marie-Joseph Bertini, *Ibid.*, p.33.

Selon le Genre de l'individu, le pouvoir opère de façons différentes comme nous l'avons vu dans les cas des « mulâtres » et des « mulâtresses ». Les « techniques disciplinaires » s'adaptent au corps des individus « en fonction de leurs propres visées stratégiques²⁴⁹. » Dès lors, une des modalités de pouvoir ici prend forme par la sexualité comme « marqueur principal de l'Altérité » se retrouvant « dans toute idéologie raciale²⁵⁰ ». La sexualité réaffirme également les cadres de la domination sociale²⁵¹ et forme un « aspect central de l'identité sociale²⁵² ». La soumission sexuelle et les enjeux liés à la virilité, à la définition de l'identité masculine ont constitué des éléments d'étude importants portant essentiellement sur la suprématie blanche mais la dimension psychologique des femmes et de la sexualité n'a été traitée que par des croisements entre racisme, sexualité ou racisme, sexisme. Ann Laura Stoler démontre que les peurs de contagion sexuelle, de danger physique ou d'incompatibilité climatique entretenaient un climat de contrôle colonial où la régulation des relations sexuelles justifiait explicitement les frontières raciales entre les individus. Les femmes « indigènes » seraient d'une part, considérées comme porteuses de contamination et d'autre part, utilisées pour que les hommes européens se protègent « des maladies que l'abstention sexuelle, l'isolement et l'ennui étaient supposés provoquer²⁵³. » De plus, les réglementations gouvernementales toléraient les relations sexuelles entre les hommes européens et les femmes « indigènes » au sein de la politique sexuelle de l'expansion coloniale notamment pour limiter l'immigration des femmes européennes. De même, selon l'Etat, « le concubinage stabilisait l'ordre politique et assurait la santé coloniale²⁵⁴ » et au sein de l'Empire britannique par exemple, ce dernier a été longtemps pratiqué malgré son interdiction en 1910. L'accès sexuel aux femmes était préservé et cette cohabitation portait aussi des privilèges sociaux auxquels les femmes pouvaient accéder par ce type de relations. Néanmoins, ces femmes pouvaient à tout moment « être renvoyées sans justification », « échangées entre Européens ou « laissées » sur place lorsque les hommes rentraient en Europe, de manière définitive ou temporaire²⁵⁵ » ; plus encore, certaines femmes n'avaient aucun droit sur leurs enfants s'ils

²⁴⁹ Marie-Joseph Bertini, *Ibid.*, p.35.

²⁵⁰ Sander Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Cornell University Press, Ithaca, 1985, p.25. in Ann Laura Stoler, *op.cit.*, p.75.

²⁵¹ Winthrop Jordan, *White over Black. American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1968 in Ann Laura Stoler, *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*, p.80.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.79.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.81.

étaient reconnus par un homme européen²⁵⁶. Il n'était pas rare non plus que les femmes possèdent un double statut : celui de domestique assurant des services sexuels et celui d'esclave les maintenant dans des espaces réservés²⁵⁷. Enfin, certaines femmes pouvaient parfois accéder par leur travail de domestique au service des colons, à la direction de quelques aspects de la vie coloniale, gérant ou renvoyant du personnel par exemple. Ces arrangements domestiques visaient à soutenir les hommes tant sur le plan des affaires domestiques que sur le plan physique. Ces derniers devaient rester aptes au travail tandis que les femmes les soulageaient physiquement et psychologiquement. L'action du concubinage avait pour but de renforcer les hiérarchies, établissant des catégories et des compétitions entre les femmes susceptibles d'accéder à une classe supérieure. Comme nous l'avons vu, les unions mixtes remettent en question le concubinage : « la tension entre le concubinage comme confirmation de la hiérarchie raciale et le concubinage comme compromis menaçant s'est principalement manifestée dans les réactions qu'ont suscitées les enfants nés de ces unions²⁵⁸. » En conséquence, ces cohabitations et arrangements domestiques finirent par poser problème dès que l'identité et la suprématie européennes furent en danger. Dès les années 1920, les élites coloniales justifèrent à ce propos, « les critères culturels » et « les postulats moraux » qui les plaçaient au sommet de l'échelle raciale : « le sexe politiquement sécurisé de la prostitution ou, option plus désirable, du mariage entre Européens de « sang pur » a alors remplacé le concubinage²⁵⁹. » Une fois codé et effectif, le concept de « race » marque l'interdiction du concubinage mais aussi de nouvelles formulations plus nuancées concernant les différences et les distances entre les populations. Mais ces dernières, bien ancrées, restent tout de même clairement exprimées.

1.2.4 Domestication des corps et dispositifs de contrôle

L'entre-deux-guerres est une époque où l'image de « la femme africaine » change et où elle subit « une recomposition perceptible²⁶⁰. » Le début du XX^{ème} siècle donnera naissance à de nouvelles représentations. Le pouvoir colonial s'est allié à l'autorité des chefs

²⁵⁶ En se reposant sur Jean Taylor, Ann Laura Stoler explique que dans les Indes, le Code civil de 1848 ne permettait aucun droit sur les enfants reconnus par un homme blanc.

Jean Taylor, *The Social Word of Batavia*, University of Wisconsin Press, London, 1983.

²⁵⁷ Ann Laura Stoler, *op.cit.*, p.81.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.82.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.83.

²⁶⁰ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.74-75.

coutumiers, les femmes sous contrôle masculin n'ont plus de droits pour ce qui est de leur terre, de leurs enfants ou de leur travail (Belmenouar). « La Revue nègre » du Théâtre des Champs-Élysées marque une mode en 1925 par l'incarnation d'une nouvelle figure, celle de Joséphine Baker, danseuse afro-américaine à renommée internationale (Belmenouar). Son apparition sur scène provoquera le même mouvement de désir/répulsion mais le corps noir étant maintenant à la mode, la vue de son « indécence » attire toutes sortes de publics. Dès le début des années 1920, l'art primitif inspiré par de nombreux objets d'Afrique, participe à cette nouvelle vision et à la découverte d'« un primitivisme plastique qui rompt avec les académismes en vigueur²⁶¹ » en Europe. Des peintres comme Braque ou Picasso s'inspirent de ce nouveau regard pour leurs œuvres. Ce contexte demeure celui des expositions coloniales, où l'on promeut un nouvel exotisme sous couvert d'une idéologie humaniste progressiste dominante. Les performances artistiques de Joséphine Baker sont accueillies dans ce contexte, elle matérialise le corps de la femme noire en mouvement sur scène et joue sur les stéréotypes raciaux (plumes d'autruche rouge et ceinture de bananes²⁶²) en imposant un style qui n'échappera pas aux plus violentes critiques. La perception raciale et la fascination pour ses différences influenceront les critiques qui ne verront en elle qu'une personnification de la laideur de la femme noire : « une guenon qui cherche des noisettes²⁶³ ». Commentaires et articles racistes faisant d'elle « l'artiste noire²⁶⁴ » par excellence, se multiplient et l'Exposition coloniale de 1931 contribue à la vision démesurée et stéréotypée de l'Autre, trente-trois millions de billets sont d'ailleurs vendus²⁶⁵. Une nouvelle Figure semble poindre ici, celle de la « Danseuse noire » symbolisant des stéréotypes contemporains (du corps noir en mouvement ou dans le rythme) sur lesquels nous reviendrons.

La carte postale vient compléter cette propagande par la mise en image « dans un style ethnographique » ou d'« illustration » de l'un des thèmes phares du « regard posé sur l'Africaine : le travail » ou celle du corps en action, en mouvement, mouvements créés cette fois par la force de travail et non par la danse (photographier les muscles et la sueur). La femme africaine a une valeur sociale en tant que « productrice et reproductrice », productrice par son travail et reproductrice au sens de « féconde ». Les cartes postales de l'Afrique Occidentale Française (ici au Sénégal), nous offre des portraits de famille significatifs : la

²⁶¹ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.74-75.

²⁶² *Ibid.*, p.74-75.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

mère est souvent au centre pilant du mil et les enfants l'entourent, enfants qui sont pour la plupart des filles qui aident aux tâches ménagères et qui sont « identifiées aux forces vitales de la nature²⁶⁶. » Le couple est quant à lui, rarement photographié, sauf dans des postures rappelant l'art de la statuaire tant dans le détail que dans les postures et positionnements des corps²⁶⁷. Cet art, appelé aussi « art des opprimés » possède deux facettes, l'une est encouragée par le colonialisme et l'autre par les surréalistes qui s'opposeront aux expositions coloniales notamment en organisant une contre-exposition de l'Exposition coloniale, « intitulée « la Vérité sur les colonies » dans laquelle s'expriment (...) leur fascination pour « l'art des opprimés²⁶⁸ ».

Les différences culturelles sont pointées également dans un « pur style anthropomorphique du XIX^{ème} siècle²⁶⁹ » que l'on connaît pour laisser paraître ce que l'on va nommer « une domestication des corps ». Les femmes Lobi (Haute Volta) par exemple, sont photographiées dans une pose figée, côte à côte et de face, dans la nature, « avec quelques marqueurs culturels et ethniques distinctifs²⁷⁰. » Ces photographies réunissent tous les codes du genre ethnologique. De plus, les jeunes filles Saussai posent à Dakar, dans une posture docile : elles sont entrelacées, dos à dos et leur bras encerclent leur buste nu dans un geste mutuel (Belmenouar). Leur yeux sont baissés et deux sentiments transparaissent dans ce cliché : la gêne et la mélancolie. La pose suggère une complicité entre filles pouvant exprimer les traits de caractères associées par la science à ces jeunes filles.

Parmi les différences culturelles sur lesquelles insistent les missionnaires, les pratiques infligées aux filles et les différences de traitement entre les filles et les garçons font parties des arguments utilisés pour l'éducation d'un peuple. Il s'agit par diverses méthodes de domestiquer un peuple tout entier. De plus, la domestication des femmes comme désir surplombant, met en péril toutes pratiques qui tenteraient de changer les coutumes de ces peuples. « L'apprentissage de docilité et de soumission à l'homme²⁷¹ » ne trouve ici qu'un avatar : l'apprentissage de docilité et de soumission à l'homme blanc. Les cartes postales décrivant un univers d'asservissement pour les femmes noires assujetties par les hommes noirs servent à acquitter les colons des traitements infligés à ces hommes ou encore à

²⁶⁶ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, cartes postales 57 et 1226 – Afrique Occidentale – Sénégal – « Pileuse de Mil » Edit. Joseph Hérou et « Filles de Dakar » Collection Générale Fortier, Dakar, p.78-79.

²⁶⁷ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, carte postale 1055 – Afrique Occidentale – Région de Bobo Dioulasso – Couple de « Bobos », p.81.

²⁶⁸ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.76.

²⁶⁹ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.82.

²⁷⁰ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.82.

²⁷¹ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.86-87.

décharger toute culpabilité qui pourrait leur être reprochée. En ce sens, il s'agissait de blanchir les uns pour inculper les autres afin de renouveler les mauvais traitements sur les femmes et les hommes. Cette réhabilitation de la domination propage l'idée d'une libération des femmes opprimées par les « indigènes », cela constitue l'une des ruses de la colonisation qui, en séparant les hommes des femmes, assoit une légitimité toute puissante. L'empire colonial innocent ses hommes, pardonne certains actes de violences envers les femmes « indigènes » et couvre des actes de servitude en les justifiant par un bienfondé perpétré par la hiérarchie des « races » et de ce fait, des cultures. D'autres clichés montrent enfin les femmes deux par deux ou en groupes : ces cartes postales²⁷² rappellent que les « indigènes » sont polygames. Les cartes évoquent la polygamie au travers de scènes à connotations érotiques ou sexuelles. La polygamie n'est effectivement étudiée que par la présentation de l'aspect sexuel de la question.

La carte postale coloniale s'attache donc toujours à l'anatomie des femmes (désir sexuel, « science » et maintenant par la domestication). Fantasmés et études encyclopédiques engendrent des problématiques montées en miroir, générant une domination, une domestication des corps, et surtout du corps féminin²⁷³. Aussi, cette domestication passe par les notions du « beau » et du « laid ». Le terme de « beauté », par exemple, n'est associé à une femme noire seulement quand ses codes vestimentaires sont pensés à la mode occidentale et plus largement quand son apparence (coiffure par exemple) reflète la mode occidentale. Il s'agit de créer ici un complexe d'infériorité pour mieux soumettre les corps. Une carte postale intitulée « Nossi-Bé. – Une Beauté²⁷⁴ » illustre l'usage de cette qualification, la jeune femme photographiée est vêtue et coiffée à la mode occidentale. Ce portrait de femme dégage élégance et raffinement à l'européenne, la femme noire photographiée devient par ces codes, « une beauté. »

Cette élégance s'oppose « aux curiosités » qui tentent de faire des femmes noires des êtres étranges. Certaines cartes postales offrent des portraits de Sénégalaises une pipe à la bouche²⁷⁵ ou se coiffant dans une scène de la vie quotidienne, ces images sont les mêmes que dans les présentations des cabinets de curiosités. Elles sont aussi tournées au ridicule,

²⁷² Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, cartes postales AOF « La cueillette des bananes » et « Jeunes Peuhl du Cayor », p. 100-101.

²⁷³ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, cartes postales « Femme Bongor à la corvée d'eau », « Jeunes filles de la région de Bangui », p.88-89.

²⁷⁴ Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, carte postale « Nossi-Bé. – Une Beauté », p.90.

²⁷⁵ Carte postale 1037 – Afrique Occidentale Française – « Femme « Ouolof » – Dakar, Sénégal, collection Fortier, in Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p. 94.

plusieurs cartes postales s'intitulent par exemple, « salon de coiffure²⁷⁶ » alors qu'elles ne sont en fait, que des photographies de jeunes femmes se coiffant mutuellement dans un cadre naturel.

Enfin, les photographies de femmes presque entièrement nues sont aussi utilisées par la propagande comme symbole de « grande liberté ». Certaines cartes postales les arborent comme des porte-drapeaux de l'empire : une jeune Ebrié est par exemple, photographiée le buste en avant « dans sa perfection, fier et volontaire », « le cliché est d'une grande modernité, renforcée par le côté « rétro » de la colorisation »²⁷⁷. Des femmes supposées donc libres et volontaires qui se veulent au service de la France. Cette « supposition » qui se veut « invention » servant la propagande de l'empire déploie, au travers d'une domination, un système de fabrication « des individualités » et un contrôle de corps (Bertini). Cette domestication fait donc partie prenante d'un arsenal menant à bien une politique de contrôle des corps.

Comme le confirme Marie-Joseph Bertini, dans cette approche foucauldienne de la domination, le pouvoir « « dresse » les multitudes mobiles en une multiplicité d'éléments individuels²⁷⁸ ». Pour décomposer ces singularités, la discipline prodiguée comme principe, « participe » à la propagation du pouvoir par l'individualisation des sujets. Le sujet du pouvoir disciplinaire, « par l'intériorisation des normes (sexuelles, comportementales, sociales, culturelles et politiques) (...) prend sa place à l'intérieur du réseau de rapports de force multiples à l'œuvre dans la réalité sociale, rapports de force dont il est un des effets mais dont il devient surtout l'un des agents²⁷⁹. » « Ces dispositifs techniques de singularisation et de totalisation²⁸⁰ » concernent plus que jamais les femmes sur lesquels ces dispositifs techniques sont tournés (corps et sexualités) au sein des sociétés et plus particulièrement dans ce contexte, au sein de l'empire colonial. Les photographies des femmes sont utilisées pour communiquer l'idéologie dominante, les relations de pouvoir passent donc par des systèmes de communication même si elles ont « leur spécificité » (Foucault). Toujours selon la philosophe, « la communication instrumentalise le pouvoir de même que le pouvoir se sert de la communication ; ils sont donc en ce sens irréductibles l'un

²⁷⁶ Carte postale « Ruanda – Salon de coiffure » in Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.96.

²⁷⁷ Carte postale 10107 - Afrique Occidentale Française – « Jeune Ebrié »- collection Fortier, Dakar, in Safia Belmenouar, Marc Combier, *op.cit.*, p.97

²⁷⁸ Michel Foucault, *op.cit.*, p.172.

²⁷⁹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.36.

²⁸⁰ *Ibid.*

à l'autre²⁸¹. » En ce sens, l'imagerie de l'époque coloniale, d'un point de vue symbolique comme d'un point de vue pratique, peut être définie comme un système de communication qui produit « des effets de pouvoir²⁸² » dans une opération (de communication) visant à maintenir l'ordre symbolique dans la société (Bertini). Ce que Foucault nomme « la production et l'échange de signes²⁸³ » rebaptisés « communication » par Marie-Joseph Bertini nous aident à comprendre le « mode d'exercice des relations de pouvoir » en dissociant relations de pouvoir et relations de communication. Ces relations comme « mode d'action » (Foucault) agissent les unes sur les autres : la communication constitue « par endroits des modes d'action de certains sur certains autres²⁸⁴. » Deux systèmes de communication sont définis dans ce cadre, « un système véhiculaire assurant l'ensemble des médiations sémiotiques et symboliques des relations de pouvoir » et un « système constitué par les effets de pouvoir induits par les modes d'action de la communication²⁸⁵ ». Cette approche communicationnelle du pouvoir (Bertini) démontre que les communications deviennent ici « des relations de pouvoir » qui « coïncident avec les dispositifs en charge d'une partie de leur expression » dans un « mouvement » de « transformation de la communication en pouvoir(s)²⁸⁶ ».

Il s'agit en l'occurrence, d'un « double mouvement » qui assure « une reconnaissance de la dimension politique des communications et une reconnaissance de la dimension communicationnelle des pouvoirs²⁸⁷. » Voilà pourquoi de ce point de vue, nous pouvons observer des processus d'interactions dans le social (Bertini). Les modalités d'exercices du pouvoir dispensés sur les femmes, notamment l'appropriation et la domestication des corps peuvent être analysées comme des « systèmes de hiérarchisation, de distribution et de domination des individus²⁸⁸ ». Marie-Joseph Bertini analyse dans cet ordre d'idée, les structures de la parenté (Lévi-Strauss) comme relevant de ces systèmes de hiérarchisation, de domination. Ces systèmes provenant « d'interactions de type communicationnel et informationnel », sont transmis « comme techniques de communication » eux-mêmes,

²⁸¹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.38.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Michel Foucault « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » in Marie-Joseph Bertini, *op. cit.*, 2009, p.38.

²⁸⁴ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.39.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p.40.

assurant « la médiation sémiotique et symbolique entre les individus et entre les collectifs²⁸⁹. »

Chacune, chacun se voit donc attribuer une place « dans un réseau de forces à la modification » et s'engage à une participation active en son sein. Les rôles sont ainsi départagés entre les hommes et les femmes à l'intérieur des sociétés et d'un point de vue communicationnel, les dispositifs techniques et discours agissent comme « agents de production de la réalité et pas seulement de production de significations²⁹⁰. » Les images transmises par la carte postale coloniale peuvent donc être étudiées comme des dispositifs communicationnels investis par le pouvoir colonial social et politique, pouvoir qui lui sert celui de l'ordre symbolique (Bertini). Les « technologies de communication » utilisées ici « comme technologies du pouvoir » posent un « repérage » important, celui « des formes de pouvoir à l'œuvre dans les techniques de communication ». Dans le cadre de notre analyse, l'image des femmes sert de support à une économie toute entière. Ces représentations érotiques « à visée transformative », vont peu à peu s'inscrire « dans l'économie culturelle et sociale²⁹¹ » jusqu'à donner de nos jours, des alternatives à ces dernières. Il s'agira de comprendre les mutations de ces rapports de force en termes de « savoirs acquis » ; de comprendre comment finalement, les femmes d'origine étrangère subissent, à travers le prisme de l'altérité aujourd'hui, un discours totalisant et parfois similaire à celui d'un autre temps.

1.2.5 Les prémices d'une critique de la domination

Après avoir constaté et pris acte de cette domination, il faut maintenant la « penser ». Après l'analyse sociologique de la domination, les rapports qu'elle inclut (de domination et de catégories de perception) se rencontrent à une intersection. Cette intersection est le point de ralliement des rapports « concrètement imbriqués » de Race/Classe/Genre, « chaque acteur social est « produit » par leur articulation²⁹². » Cette intersection des dominations peut être aussi pensée de façon politique, puisqu'elle « prétend représenter un sujet collectif²⁹³ ». On peut l'analyser par la construction d' « un *sujet politique et moral* à vocation universelle

²⁸⁹ Marie-Joseph Bertini, op.cit., 2009, p.40.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p.41.

²⁹² Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait, Anne Revillard (coll.), Introduction aux Gender Studies, De Boeck, Paris, 2008, p.194.

²⁹³ *Ibid.*

adossé à une théorie de la domination », c'est ce que nous verrons dans le projet du *Black feminism* qui propose de penser « une critique de la domination (...) pour tous les groupes opprimés » sans « *décrire* les configurations complexes co-formées par l'imbrication de rapports sociaux²⁹⁴ ». Ce courant féministe critique nous permettra de guider notre réflexion dans cette reconstruction du sujet pensé au travers des intersections des différentes formes de domination pour mieux saisir les stratégies de coalitions mises en œuvre par les minorités et groupes opprimés. Cette analogie Race/Classe/Genre proposée dans les années 1970 pour penser le Genre comme un « rapport social de domination » permet de lancer une « dessentialisation²⁹⁵ », une libération (par la conception matérialiste) des femmes dominées dans des rapports de force comparables.

Cette idée de « dessentialisation » nous permet de poser l'idée principale que Genre et « race » peuvent être effectivement, liés par leur fonctionnement analogique « sur la base de l'idée de nature²⁹⁶ ». C'est ce qu'explique déjà en 1992 la sociologue Colette Guillaumin dans *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*²⁹⁷, où sexe et race sont définis comme « des naturalismes » mettant « en œuvre une foi, préverbale et préformelle, en l'origine 'viscérale' ou 'programmée' des conduites humaines²⁹⁸ ». Cette notion de « nature » amène une logique analogue des rapports sociaux Genre/Race, « ce naturalisme là peut s'appeler racisme, il peut s'appeler sexisme, il revient toujours à dire que la Nature, cette nouvelle venue qui a pris la place des dieux, fixe les règles sociales²⁹⁹ ». La sociologue considère ainsi que les concepts de « race » et de Genre fonctionnent de façon analogue, la « Nature » allant « jusqu'à organiser des programmes génétiques spéciaux pour ceux qui sont socialement dominés³⁰⁰. » Ce processus apparaît clairement dans ce premier examen des cartes postales coloniales. Ce modèle analogique complété par d'autres travaux comme ceux d'Immanuel Wallerstein³⁰¹ ou Christine Delphy³⁰², rapporte des relations de domination à l'origine de représentations sociales et de leur logique. Pour Immanuel Wallerstein, les rapports de classe viennent surplomber le couple « racisme-sexisme » par une conception marxiste des structures de domination de Genre ou de « race ». Christine Delphy quant à elle, défend l'idée

²⁹⁴ Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait, Anne Revillard (coll.), *Ibid.*, p.194.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.195.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Côté-femmes, Paris, 1992.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.10.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.40.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1997.

³⁰² Christine Delphy, *L'ennemi principal I, Economie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris, 2002.

d'un patriarcat comme système d'oppression précis en désamorçant « la logique de subordination de genre à la classe³⁰³ » car pour elle, « l'oppression des femmes ne disparaîtrait pas avec l'élimination du capitalisme³⁰⁴ », c'est une logique unique qui forme « un cas « à part³⁰⁵ » ».

Ces quelques contradictions au sein du modèle analogique sont à noter dans une dynamique théorique importante, ce qui nous intéresse spécialement réside dans la première logique du concept, les propriétés de la construction Race/Genre dans des mécanismes similaires. Colette Guillaumin invente le terme de « sexage » en ce sens. Ce néologisme transcrit ces rapports Race/Genre par « des mécanismes communs d'appropriation des dominés³⁰⁶ » : « Ces groupes sont, (...) appropriés, c'est-à-dire la propriété (au sens le plus ordinaire du terme) d'un autre groupe humain. Le sexage, l'esclavage, sont des rapports de cette sorte. La possession d'autres êtres humains implique qu'on en fait usage : leur appropriation n'est pas une péripétie juridique, encore que les lois l'expriment, c'est un usage corporel d'abord »³⁰⁷.

Nous reviendrons sur le concept d'intersectionnalité³⁰⁸ comme concept méthodologique (Dorlin), ce qui nous permettra d'étudier de plus près « les épistémologies de la domination comme les stratégies de résistances qui en découlent³⁰⁹. » Cette appropriation des corps ou « usage corporel » est maintenue par la catégorisation de Genre dans le social. En revanche, la « triple oppression des femmes » et le concept visant chaque rapport de domination s'ajoutant à un autre peuvent être discutés selon les philosophes Elizabeth V. Spelman³¹⁰ et Elsa Dorlin. Cette analyse « isole chaque rapport de domination et définit leur relation de façon cumulative, *arithmétique*. Dans une telle perspective, une fois le racisme éradiqué, par exemple, les femmes noires « n'auraient plus qu'à » supporter le sexisme³¹¹. » L'expérience du sexisme étant différente pour chaque femme, « l'analyse additive de la domination » définissant « le sexisme comme seul rapport de pouvoir transversal à toutes les femmes » n'a pas lieu d'être, « les autres rapports de pouvoir qui informent le sexisme

³⁰³ Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait, Anne Revillard (coll.), *Op.cit.*, p.199.

³⁰⁴ Christine Delphy, *op.cit.*, Syllepse, Paris, 2002.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait, Anne Revillard (coll.), *Op.cit.*, p.197.

³⁰⁷ Colette Guillaumin, *op.cit.*, p.10.

³⁰⁸ Kimberlé W. Crenshaw, « Cartographie de marges : Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur » in *Cahiers du genre* n°39, « Féminisme(s) : penser la pluralité », L'Harmattan, Paris, 2005.

³⁰⁹ Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, PUF, Paris, 2008, p.83.

³¹⁰ Elizabeth V. Spelman, *Inessential Women*, Beacon Press, Boston, 1988, in Elsa Dorlin, *Ibid.*, PUF, 2008, p.84.

³¹¹ Elsa Dorlin, *op.cit.*, PUF, 2008, p.84.

modifient ses modalités concrètes d'effectuation et partant les vécus des femmes. »³¹² Voilà pourquoi les travaux du *black feminism* nous aideront à remettre en question l'analyse additive de la domination pour mieux la proscrire.

Les codifications étudiées s'appuient donc sur des règles issues « des fondements naturels et ordonnant la normalisation générale des pratiques », les clichés des femmes étrangères marquent une époque et sont déclinés au travers de l'Histoire par l'apparition/disparition de leur corps au devant de la scène publique et médiatique. Les corps des femmes étrangères indissociables des stéréotypes raciaux de l'époque coloniale, portent dès lors, les stigmates d'un « *dispositif technique disciplinaire*³¹³ » de contrôle et d'expression du pouvoir. Nous verrons comment ce dispositif évolue à travers les époques et dans cette perspective, comment « les inscriptions du pouvoir sur les corps dont les représentations sont figées³¹⁴ » sont aujourd'hui plus que jamais discernables pour ce qui est des femmes étrangères. Comme nous l'avons vu, les représentations des femmes dans la société coloniale s'expriment davantage dans une construction historique, dans un dispositif de domination, dans un ensemble social où le Genre est à considérer comme « un rapport social de sexe³¹⁵ » construisant le corps féminin dans sa différence et dans son étrangeté. C'est ce que nous tenterons de montrer tout à l'heure dans le dernier point de ce chapitre par l'étude de plusieurs formes de domination exercée sur une femme, Saartjie Baartman, exemple le plus parlant de pratiques scientifiques et sociales ayant pour cobaye un corps féminin (support d'inscription) comme étrange ou étranger.

1.3 Altérités, exhibitions : l'exemple de Saartjie Baartman, de son histoire à l'adaptation cinématographique de sa vie

1.3.1 Les Khoisans : récits de voyage

L'histoire de Satchwe rebaptisée Saartjie Baartman³¹⁶ ou encore Sarah Bartman³¹⁷, est l'exemple le plus frappant réunissant tous les facteurs d'altérités, de différences biologiques,

³¹² Elsa Dorlin, *Ibid.*, 2008, p.85.

³¹³ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Max Milo, Paris, 2009, p.68.

³¹⁴ *Ibid.* p.68.

³¹⁵ *Ibid.* p.68.

³¹⁶ Saartjie (petite Sarah en afrikaans), Baartman : en hollandais « Barbu », nom donné par Hendrick Caezar, boer (« paysan » en néerlandais, « boere » en afrikaans – pionnier blanc d'Afrique du Sud) hollandais, frère de Peter Caezar pour lequel travaillait Satchwe dans une région du cap de Bonne-Espérance. Gérard Badou, écrivain et journaliste, suppose que ce

de dissemblances exotiques et de fantasmes sexuels. Même si cette histoire concerne davantage la colonisation de l'actuelle Hollande, nous verrons qu'elle est étroitement liée à celle de la France. La Figure de la « Vénus hottentote » incarnée en la personne de Sarah Bartman marque plusieurs temps, celui de la colonisation hollandaise dans la région du cap de Bonne-Espérance en Afrique du Sud dès 1652, sous l'impulsion de Jan Van Riebeeck³¹⁸, celui de la découverte des peuples dénommés « Hottentots » et « Bochimans » dessinés, décrits dès 1719, et celui d'une science au service d'une hiérarchisation raciale matérialisée par les savants Linné et Buffon dans un système de classification du vivant³¹⁹. Voici ce qu'écrit Buffon à propos des « Hottentots », racontés en ces termes :

La face voilée par une longue barbe surmontée de deux croissants de poils encore plus grossiers, qui par leur largeur et leur saillie, raccourcissent le front et lui font perdre tout caractère auguste, et non seulement mettent les yeux dans l'ombre, mais les enfoncent et les arrondissent comme ceux des animaux ; [...] le regard stupide et farouche, le corps et les membres velus ; la peau dure comme un cuir noir ou tanné ; [...] une semelle calleuse, en forme de corne, sous la plante des pieds ; et pour attributs du sexe, des mamelles longues et molles, la peau du ventre pendant jusque sur les genoux ; les enfants se vautrant dans l'ordure et se traînant à quatre pattes [...] tous hideux, tous couverts d'une crasse empestée³²⁰.

On peut lire dans le même cadre, dans *l'Encyclopédie* réalisée sous la direction de Diderot et d'Alembert entre 1751 et 1772 :

Hottentots : ce sont des Cafres, qui ne seraient que basanés s'ils ne se noircissaient la peau avec de la graisse et du suif qu'ils mêlent pour se barbouiller. Ils sont couleur d'olive, mais jamais noirs, quelque peine qu'ils se donnent pour le devenir. Leur

nom a peut-être été donné en référence à la propre barbe de Hendrick Caezar : « Hendrick Caezar dut donc se rendre dans les bureaux du gouverneur anglais du Cap, lord Caledon, pour y obtenir le fameux passeport. Il fallut, à cette fin, doter la jeune femme d'un patronyme improvisé. Ce fut « Baartman » (...) Saartjie Baartman – Sarah Barbu -, par référence, peut-être, au système pileux qu'arborait le Boer, assez fat pour projeter de la sorte sa propre image sur l'identité toute neuve de la jeune négresse. » in Gérard Badou, *L'énigme de la Vénus Hottentote*, Editions Payot et Rivages, Paris, 2002, p. 68.

³¹⁸ Administrateur colonial néerlandais et fondateur de *Cape Town* (1619-1677).

³¹⁹ Buffon, *Œuvres complètes*, nouvelle édition, 1830.

³²⁰ Ibid. t.23 in Carole Sandrel, *Vénus Hottentote*, Perrin, Paris, 2010, p.29-30.

*cheveux, collés ensemble par leur affreuse malpropreté, ressemblent à la toison d'un mouton noir rempli de crotte*³²¹.

Les récits de voyages, les cartes géographiques³²² et les planches anthropologiques se multiplieront durant le XVIII^{ème} siècle. On y découvre les « Cafres », termes regroupant les nombreuses ethnies d'Afrique du Sud (Zoulous, Swazis, Xhosas, Sothos, Tsongas, Gonas, Bantou...) et parmi elles, les « Hottentots » et les « Bochimans » qui attirent davantage l'attention des premiers colons hollandais. « Bochimans » (peuple de chasseurs-cueilleurs) vient du mot néerlandais « *bosjesman* » signifiant « homme des buissons », ce qui donnera en anglais « Buschmen » par traduction littérale et « Hottentots » (peuple de chasseurs-cueilleurs, éleveurs de troupeaux, bergers, voisins des « Bochimans ») vient d'une onomatopée signifiant « bégayer » pour désigner les Noir-e-s qui selon les colons, « s'exprimaient en caquetant ». Actuellement, on préfère le terme « Sankhoï » à « Bochimans » et « Khoïkhoï », « Khoï-Khoï » ou encore « Khoisan » regroupant « Khoï-Khoï et San », « Sankhoï » ou « *Houswaanas* » dans une même terminologie scientifique³²³. Tous ces peuples sont alors considérés comme « sauvages » et les premières explorations rapportent des récits méprisants tant d'un point de vue de l'observation scientifique que des descriptions des hommes et des femmes du Cap.

L'expansion coloniale hollandaise ayant déjà réduit d'un grand nombre les Khoisans, notamment par l'importation de la variole, leurs terres seront octroyées aux colons dès 1650. Le soulèvement des populations en 1659, sera durement réprimé et noyé dans le sang. Quarante ans de guerres conduiront donc ces peuples à errer dans des régions du Cap ou à s'enfuir et, selon l'historien Richard Elphick, leur dépossession et leur anéantissement seront clairement visibles dès 1720 où leur nombre sera réduit « à une petite fraction de leur population antérieure³²⁴. »

Les survivants et les survivantes sont dès lors contraint-e-s à travailler dans les fermes des colons. Dès 1800, Saartjie Baartman travaille comme servante dans la ferme de la famille Caezar. Dès 1806, elle est soumise à l'autorité d'Hendrick Caezar, *boer* du Cap (tractation entre les deux frères Caezar), afin d'entamer un voyage concrétisant les projets du maître,

³²¹ Diderot, D'alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1765 in Gérard Badou, op.cit., p.24.

³²² Henri Chatelain, *Coutumes, mœurs et habillement des peuples qui habitent aux environs du Cap de Bonne -Espérance*, 1719 consultable sur www.raremaps.com.

³²³ Gérard Badou, *Ibid.*, p.21.

³²⁴ Richard Elphick, *Les Khoï-khoï et la fondation de l'Afrique du Sud blanche*, Ravan Press, Johannesburg, 1985.

ceux d'en faire « un monstre exotique » à exhiber à Londres puis à Paris. Hendrick Caesar passera ensuite plusieurs accords pour partager la jeune femme comme un bien. Saartjie Baartman devient « un chien de foire », traitée comme un « animal sauvage » par ses propriétaires, son cauchemar prend forme dès 1810 et ne s'achèvera pas même après sa mort, le corps de la jeune femme sera ensuite disséqué en 1816.

Hormis le public, Saartjie Baartman éveille la curiosité des savants de l'époque. Ce qui intéresse, en effet, ethnologues et anthropologues dans l'anatomie de la jeune femme, c'est « l'importante question du « tablier hottentot » » désignée comme telle au XVIII^{ème} siècle. Cette question au cœur de l'anthropologie raciale demeure à l'origine des débats sur l'humanité des femmes San et Khoïkhoï. Les récits de voyage font d'ailleurs, en parallèle, référence à plusieurs traits anatomiques des femmes³²⁵. François Levassant, explorateur et ornithologue de l'époque, écrit plusieurs ouvrages où il rapporte descriptions et croquis, du corps des femmes « hottentotes ». En 1783, dans *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique*³²⁶, Levassant parle d'une autre particularité physique des femmes s'ajoutant à celle du « tablier » comme sources de fascination et de répulsion. Il constate la présence d'un « croupion allongé », d'une « masse grasseuse » recouvrant le fessier de certaines femmes, appelée par la suite « *stéatopygie* » ou « hypertrophie du tissu adipeux » par les anatomistes européens. Ce tissu grasseux est décrit comme une « particularité », « une bizarrerie anatomique » des femmes « hottentotes », une « curiosité ». Levassant comme d'autres, observeront une femme en particulier pour dessiner ou illustrer leur ouvrage. Le « tablier » qui n'est autre que l'élongation des petites lèvres appelée *macronymphie* et la *stéatopygie* constituent à cet endroit, le début d'une suite d'interventions et de commentaires énoncés sur le compte des femmes Khoïkhoï et de leur corps que l'on considère « hors-normes ». Et la « science » donnera raison aux amateurs naturalistes.

1.3.2 Les Khoisans : observations « savantes »

³²⁵ Edouard Desforet, *Duplessis Joseph, ou le futur missionnaire en Cafrerie, souvenir d'un voyage dans la colonie du Cap de Bonne-Espérance, dans le pays des Hottentots, des Boschmans et des Cafres*, A.Mame, 1861, consultable sur gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France.

Anders Sparrman, George Foster, *Illustrations de Voyage au Cap de Bonne-Espérance et autour du monde avec le Capitaine Cook*, Buisson, Paris, 1787, consultable sur gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France.

³²⁶ François Levassant, *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique par le cap de Bonne-Espérance, pendant les années 1783, 1784 et 1785*, tome 3, Desroy, Nouvelle édition, Paris, 1803, consultable sur gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France.

Dans ce cadre, rumeurs, imaginaires vont alimenter certaines considérations anthropologiques et ethnologiques. Les Khoisans font l'objet de nombreuses représentations anthropologiques ; en témoigne, les planches et photographies présentées à l'exposition universelle de 1889 à Paris. Femmes et hommes sont pris en photo par type ethnique, coupes de profil et de face. Dans la collection anthropologique du Prince Roland Bonaparte³²⁷ se décline un panel de photographies de femmes, d'hommes et d'enfants, toutes et tous nu-e-s. Seule différence : les femmes sont aussi photographiées de dos pour une présentation de leur anatomie dans le détail et surtout pour mettre en évidence l'éventuelle *stéatopygie*. Quelques photographies de la collection reconstituent des scènes de la vie quotidienne ou encore figent dans le temps les visages des explorateurs, colons ou scientifiques de l'époque.

Les savants se concentrent de la même manière sur ces attributs féminins qu'ils pointent dans leur différence censée valider la classification raciale. Comme le démontre François-Xavier Fauvelle-Aymar, historien de l'Afrique précoloniale, la question du « tablier hottentot » requiert quelques connaissances préalables. Le zoologiste Georges Cuvier, en charge de disséquer Saartjie Baartman après sa mort, désigne lui-même « le tablier des Hottentotes » comme « l'objet de nombreuses contestations³²⁸ ». Selon le protocole scientifique mais parfois aussi par pure curiosité, les femmes « hottentotes » ont été observées, dessinées, photographiées. Une « incroyable confusion » est d'abord faite avec « un tablier en peau tannée masquant leur sexe³²⁹ ». Carole Sandrel, journaliste, affirme donc que ce « *sine pudori* » ou voile de pudeur « a donné lieu à la fable du « tablier » », elle ajoute : « c'est-à-dire qu'une Hottentote à Paris, supposée dotée de particularité si sulfureuses, ne pouvait qu'exciter toutes les curiosités, et surtout les moins honorables³³⁰. » Un moulage de femme « bushman » conservé en Afrique du Sud (à Gemsbok Park) confirme aujourd'hui cette « fable »³³¹. D'autres observations vont pourtant s'inscrire dans un souci de domestication des corps. Celles de Francis Galton, scientifique britannique de la famille de Charles Darwin, établissent des différences notables entre le sexe d'une femme européenne et celui d'une femme « hottentote ». En effet, Galton, anthropologue, explorateur ou encore proto-généticien, psychométricien de l'époque, s'autorise à mesurer le fessier d'une femme

³²⁷ Collection anthropologique du Prince Roland Bonaparte, *album de 31 photos anthropologiques présenté à l'exposition universelle de 1889 à Paris*, 1929, gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France.

³²⁸ Georges Cuvier « Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme... », *Mémoires du Muséum*, 3, 1817, p.259 in François-Xavier Fauvelle-Aymar, *L'invention du hottentot : Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XVe-XIXe siècle)*, Publication de la Sorbonne, Paris, 2002.

³²⁹ Carole Sandrel, *op.cit.*, p.30.

³³⁰ *Ibid.*, p.30.

³³¹ Patricia Vinnicombe, *People of Eland*, University Natal Press, Pietermaritzburg, 1976 in Carole Sandrel, *ibid.*

lors d'un voyage. Le paléontologue Stephen Jay Gould mentionne à ce sujet, l'utilisation d'un sextant et d'un mètre ruban pour mesurer l'anatomie de cette femme. Galton, stupéfait et dans une excitation constante, ne manque pas de conter son acte avec une description précise de ses états d'âme³³². La « science » de Galton, aujourd'hui considérée comme fondatrice de l'eugénisme, rassemble des techniques de physiognomonie, morphopsychologie et de psychologie différentielle dont il est fondateur.

L'invention du sexe des « Hottentotes » et d'une mythologie à commercialiser comme « curiosité anatomique », le désir de « faire rire » ou encore d'attiser imagination et fantasmes lancent le début d'une longue période d'exhibitions dont le point culminant demeure l'invention de la « Vénus hottentote », un « rapprochement entre la figure de la femme vénale et celle du sauvage³³³ ». Le sexe des « Hottentots » « est perçu tantôt sous le mode de l'intervention mécanique (ablation, excision, incision), tantôt sur celui de la malformation (hypertrophie d'un organe), voire de la monstruosité (hermaphrodisme)³³⁴. » Selon François-Xavier Fauvelle-Aymar, les « Hottentots » iront jusqu'à défier leur « intimité physique (...) en se mutilant³³⁵. » Il s'agit d'un processus de « marginalisation » qui « naît de l'incapacité du regard à accueillir les différences, trop nombreuses et trop profondes³³⁶ » d'une autre population. L'intérêt pour le sexe des Khoisans met en forme « l'étrange focalisation du regard des Européens » sur le sexe de l'Autre :

Rarement le sexe de l'Autre n'a été autant regardé, touché, discuté, comparé, commenté que dans le cap à l'extrémité de l'Afrique, sans autre justification que la prétendue curiosité du phénomène et la légitime impudeur des hommes de passages. Nulle part l'attitude des hommes ne se débride plus que là, en cette unique escale, en ce point de basculement entre deux mondes, à égale distance des centres de pouvoirs occidentaux ou orientaux (La Haye ou Batavia, Londres ou Bantam) et loin des ordres moraux, dans ce port antipode où tout peu s'inverser³³⁷.

³³² Francis Galton, *Narrative of an Explorer in Tropical South Africa*, J.Murray, Londres, 1853 in Stephen Gould, Jay Gould, *Le Sourire du flamant rose*, Seuil, Paris, 2000.

³³³ François-Xavier Fauvelle-Aymar « Les Khoisan : entre science et spectacle » in Nicolas Bancel Pascal Blanchard (coll.), *Zoos humains*, La Découverte, Paris, 2004, p.111.

³³⁴ François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*, p.151.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, p.152.

« L'abandon de la rigueur savante » sera porté à son comble quand le Cap servira de lieu pour faire l'éducation sexuelle des hommes européens, scrutant « le sexe le plus avidement et crûment que dans les bordels européens, tout à la surprise de découvrir ce qui n'est peut-être pas si étonnant³³⁸ ». « Une sexualité imaginaire, fantastique³³⁹ » est alors pensée, fabriquée et promue sans aucunes retenues. La *macronymphie* relativement courante suite à plusieurs grossesses et à l'accouchement³⁴⁰, fait partie des fantasmes entretenus par certains scientifiques ou ethnologues, comme Sture Lagercrantz³⁴¹, qui défendront en ce sens, « un fait culturel (...) pratiquée à l'école de la brousse » ou encore « comme un attribut essentiel de la femme développée³⁴² » jusqu'au début du XX^{ème} siècle.

1.3.3 Les attributs sexués de Saartjie Baartman

L'histoire de Saartjie Baartman, l'une de ces femmes, nous apprend qu'elle souffrait elle aussi de *stéatopygie* et de *macronymphie*. La jeune femme était liée par un contrat de six ans à Hendrick Ceazar et Alexander Dunlop, chirurgien d'un navire anglais (qui essayera de la vendre en un seul lot avec une peau de girafe à William Bullock, bijoutier-joaillier). Comme nous l'avons vu, elle sera exhibée d'abord à Londres puis à Paris dans des spectacles où « figuraient enfants sauvages, avaleurs de couteaux, frères siamois et autres « monstres » exotiques, avant d'être présentée au Jardin des plantes devant un parterre de naturalistes³⁴³. » En 1810, on peut la voir à Londres entre une heure et cinq heures de l'après-midi, vêtue d'une robe traditionnelle, qui est conçue pour que ses formes soient révélées ; les spectateurs peuvent la toucher avec la pointe d'un parapluie ou d'un autre objet pour palper la véracité de son anatomie. Son corps attise alors tous les regards, celui d'un public amateur de ce genre de spectacle, celui des caricaturistes (créateurs de ballades et vaudevilles à son effigie) et celui des anthropologues et savants comme Cuvier, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (naturaliste), Henri-Marie Ducrotay de Blainville (zoologiste et anatomiste) en France.

Celle qu'on appelle la « Vénus callipyges » ou « hottentote » alimentera les débats anthropologiques sur le « monogénisme », « la diversité des races » ou encore « le chaînon

³³⁸ François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*, p.152.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ François-Xavier Fauvelle-Aymar fait référence ici à l'anthropologue contemporain Ronald Singer.

³⁴¹ Sture Lagercrantz, « Ethnographical reflections on Hottentot aprons », *Ethnos*, 2, 1937, p.145-174 in François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*, p.146.

³⁴² *Ibid.*, p. 146.

³⁴³ François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*, in Nicolas Bancel, Pascal Blanchard (coll.), *op.cit.*, p.111.

intermédiaire entre l'homme et l'orang-outang³⁴⁴. » L'invention du corps des Khoisans passe par des contrats trompeurs, le but étant l'exploitation commerciale de leur vivant et une « carrière *post mortem* des individus, sous le scalpel des anthropologues » ; s'en suit donc une « connivence entre le monde du chapiteau et celui du laboratoire³⁴⁵ ». Il s'agit d'une part, de lutter contre la présentation de faux sauvages d'Afrique à des fins commerciales et d'autre part, d'un « échange de bons procédés » pour « se livrer à leurs propres observations³⁴⁶. » Les imprésarios et savants s'attachent tous aux parties sexuelles des Khoisans que cela soit pour les exhiber ou les disséquer.

Cette question du sexe des Khoisans et en l'occurrence de celui des femmes pose plus largement la question du sexe des femmes à l'endroit où là aussi, le sexe est caché puis dévoilé. Deux concepts naissent de ces représentations : celui de « race » servant à asseoir une légitimité des différences étiquetées sous différentes « races » (les « Hottentots » appartiennent à catégorie raciale « socialement déclassés³⁴⁷ ») et celui de « sexe » comme « sexe féminin hors-normes » visant à stigmatiser une partie du corps des femmes (toujours la même pour toutes les femmes) et à en faire dans un même mouvement, un objet de fantasme et de dégoût. Comme le montre la philosophe Françoise Gaillard dans *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*³⁴⁸, « la représentation du sexe féminin et de la sexualité féminine » présentent à travers les âges, « un ensemble de constantes qui manifestent la sédimentation dans l'imaginaire collectif de tous les récits³⁴⁹ ». Le XIX^{ème} siècle viendra d'ailleurs relancer fantasmes masculins et réactiver un discours scientifique notamment par les travaux sur l'hystérie. La « conception générique de la femme » masquant « l'appel de la matrice » (comme vu plus haut) réduit les femmes à « leur seul instinct génésique³⁵⁰ ». Françoise Gaillard cite Cesare Lombroso, à ce propos, qui définit la femme comme « typique » tandis que l'homme serait « original³⁵¹ ». Pour la philosophe, le célèbre criminologue entend bien par là que « la femme » constitue « une espèce » différente « au sens zoologique du terme³⁵². » Plus encore, « la femme n'est que sexe » et l'exposition du sexe de Saartjie Baartman vient confirmer cette idée : « le sexe féminin inquiète ». Cette inquiétude provient

³⁴⁴ François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*, in Nicolas Bancel, Pascal Blanchard (coll.), *op.cit.*, p.111.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 112.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 112.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.112.

³⁴⁸ Françoise Gaillard, « Vierge ou démons, La femme dans les fantasmes fin de siècle » in Elvan Zabunyan, Chrystel Besse (coll.), *op.cit.*, p. 88.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 89.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

des clichés de la mythologie gréco-romaine mais aussi des textes religieux imprégnés d'une vision naturaliste et globalisante des femmes.

En dehors des concepts essentialisants de « nature féminine » et de la *stéatopygie* comme « caractère de la race », l'utilisation du corps de Saartjie Baartman de son vivant comme après sa mort, pose de nombreuses interrogations : celle de sa décharge lorsque en 1810, un procès est intenté à ses « partenaires » par l'*African Association*, celle de sa disparition après son baptême à Manchester en 1811 et réapparition à Paris sous la coupe de Sieur Réaux (faisant payer trois francs le spectacle la mettant en monstration), celle de cet engouement populaire général pour ce qu'on nomme « monstruosité » ou « monstre » (exhibée pendant cinq ans, dix à onze heures par jour dans une cage).³⁵³ Cette question du sexe (que Saartjie Baartman cachait) encourage l'ambition des savants à pouvoir un jour, la conceptualiser comme référence de classification.

En mars 1815, Cuvier organise au Jardin du Roi (actuel Jardin des Plantes), trois jours de séances pour que les dessinateurs du Muséum (Nicolat Huet le Jeune, Jean-Baptiste Berré, Léon de Wailly) puissent tracer sur vélin des reproductions du corps de la jeune femme soumise ensuite à l'examen des scientifiques. Les nus seront conservés à la bibliothèque centrale du Muséum National d'Histoire Naturelle ou encore au Musée de l'Homme. Décembre 1815, Saartjie Baartman décède d'une maladie non identifiée et son corps est transporté par autorisation du Préfet de police pour être disséqué au Jardin des Plantes par Cuvier.³⁵⁴ De son vivant, la jeune femme n'avait jamais accepté l'observation de ses organes génitaux, ce n'est qu'après sa mort que Cuvier pu, avec empressement, satisfaire sa curiosité, montrant dans une présentation orale, « une préparation des organes génitaux » du cadavre, conservé dans du formol. Le moulage en cire de son corps et son squelette furent exposés au Muséum pour ensuite faire partie « des objets » que le musée de l'Homme exposait en 1980 » et enfin disparaître des vitrines « sous la pression des mouvements féministes³⁵⁵. » Saartjie Baartman, symbolisant tour à tour, les figures de Vénus, d' « Hottentote » ou « Boschimane », servira par son corps à satisfaire les curiosités les plus malsaines et les instincts sexuels les plus odieux. Son sexe et l'incarnation de son être tout entier, de chair et d'os, concrétisent une étude raciale détaillée (théorie de François A. Péron³⁵⁶ revisitée par Cuvier) la posant, par ses caractères physiques, comme finalement originaire de la tribu des

³⁵³ François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*, p.326.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ Carole Sandrel, *op.cit.*, p.23.

³⁵⁶ Naturaliste et explorateur français (1775-1810).

« Boschismane ». Les références aux Khoisans seront repris tout au long du siècle par l'intermédiaire de cette « figure désincarnée » « devenue l'archétype d'une humanité de rang inférieur » et nourrissant de nombreuses études comparatives ethnologiques, anthropologiques raciales jusqu'au début du XX^{ème} siècle (« la science du début du XX^{ème} siècle ne jette plus son dévolu sur les phénomènes de foire³⁵⁷. »)

Il faudra attendre jusqu'en mai 2002 (cent quatre-vingt-douze ans se sont écoulés depuis son départ) pour que le cercueil contenant les restes de Saartjie Baartman soient rapatriés en Afrique du Sud et que ses obsèques puissent avoir lieu à Hankey, à l'est du Cap, dans la vallée de la rivière Gamtoos, où elle serait née³⁵⁸.

1.3.4 Le corps d'une femme comme support de domination

Le corps de Saartjie Baartman, exposé, photographié, humilié, disséqué forme à lui seul, l'expérience de la domination par le biais de nombreux dispositifs de contraintes et de contrôle. Cette expérience vécue par la jeune femme permet d'en ressortir par l'étude du concept de « race », l'effet hiérarchique et classificatoire au sein des rapports de domination. De plus, le Genre, « un système de castes fondés sur l'invention de sexes différents » comme nous l'avons vu, est utilisé « pour construire un système de castes fondé sur l'invention de races différentes³⁵⁹. » Il est donc important de souligner que le Genre soutient lui aussi un rapport hiérarchique et « renvoie donc au pouvoir qui circule entre les individus, entretenant des relations géométrisées par les rapports de sexes³⁶⁰. » C'est ce qui apparaît clairement à travers l'histoire de Saartjie Baartman et de l'exercice du pouvoir au sens foucauldien du terme, comme « fluide » (Bertini) qui la traverse sous plusieurs modalités (discipline, soumission, asservissement sexuel, humiliations, vexations corporelles...) Le Genre « permet de penser la catégorie de sexe³⁶¹ » et par conséquent par catégorisation, classification, hiérarchisation, dans des relations de pouvoirs qui s'articulent en reconnaissant l'autre comme « sujet d'action » (Foucault). Comme le montre Marie-Joseph Bertini, les relations de pouvoir ouvrent un immense champ des possibles dès lors qu'elles traversent les individus. Le Genre

³⁵⁷ François-Xavier Fauvelle-Aymar, *op.cit.*, p.326.

³⁵⁸ Cérémonie officielle et traditionnelle médiatisée, en présence de Nelson Mandela et du président en exercice, Thabo Mbeki. Trois mois plus tard : journée nationale des femmes en Afrique du Sud. Résultat d'un travail diplomatique (10 ans) de l'Afrique du Sud et d'un vote spécifique en France (le 29 janvier 2002.)

³⁵⁹ Christine Delphy, *Classer, dominer, Qui sont les « autres » ?*, La fabrique éditions, Paris, 2008, p.140.

³⁶⁰ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.72.

³⁶¹ *Ibid.*

range ainsi des individus dans des catégories pour en retirer « *l'ancrage social et culturel de la différenciation*³⁶² », voilà pourquoi il accomplit à la fois dans ces formes de violences réelles ou symboliques³⁶³ des fonctions d'investissement puissantes sur le corps des individus. Dans cet ordre d'idée, Christine Delphy pense le Genre comme « une division hiérarchique opérée dans l'espèce humaine et résultant en deux catégories opposées, les hommes et les femmes³⁶⁴ ». Il « opère lui-même comme la ligne de partage pour une autre division, celle entre deux « ethnies » fabriquées elle aussi par la domination, cette fois coloniale³⁶⁵. »

Comme nous l'avons vu, les études sur la colonisation marquent « un point central » que nous étudierons à nouveau et dans le détail dans notre deuxième chapitre : « *les rapports entre la société colonisatrice et la société colonisée sont aussi des rapports entre deux patriarcats*³⁶⁶. » Les acteurs de ce conflit sont « des deux côtés, les hommes », les femmes comme Saartjie Baartman assistent et participent à ce conflit colonial en payant de leur corps leur dépossession ; « les femmes sont des objets, des propriétés³⁶⁷. » « Conquérir les femmes », les déporter, « déposséder » les hommes « indigènes » de leurs femmes, dévoiler les femmes ou encore les exhiber dans des zoos humains, tout vise à percevoir logiquement le maintien et le renforcement de la hiérarchie entre les sexes comme constitutive³⁶⁸ » d'un « projet national³⁶⁹ », ici plutôt colonial.

L'impact du colonialisme a des effets destructeurs. Comme constaté, le rapport colonial active plusieurs hiérarchies et des reproductions de classification inédites. Dans *Peau noire, masques blancs*³⁷⁰, Frantz Fanon lie le rapport colonisateur/colonisé dans un destin commun. L'auteur pense ici le langage comme outil de domination (assignation et hiérarchie). Par l'étude des stéréotypes et des fondements racistes, il déconstruit la production du rapport colonial marquée notamment par « l'intériorisation d'un complexe d'infériorité ». Sans intériorisation, la colonisation ne peut avancer : « [...] le colonialiste est un commerçant ou plutôt un trafiquant, on aura saisi la psychologie de l'homme qui provoque chez l'autochtone « le sentiment d'infériorité³⁷¹ ». De même, la dimension du Genre s'applique en ce sens, en termes d'intégration des normes, ce concept est un dispositif qui maintient l'ordre physique

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Le Seuil, Paris, 1998.

³⁶⁴ Christine Delphy, *op.cit.*, p.142.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p.143.

³⁶⁷ *Ibid.*, p.144.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

³⁷¹ *Ibid.*, p.87.

sur le corps des femmes étrangères se référant dans le même temps, à l'ordre symbolique couvrant par le discours le pouvoir soutenu établi (Bertini). Ces organisations et hiérarchies puisent leur source dans les « normes, (...) lois, (...) règles, (...) valeurs³⁷² » diffusées au sein de l'ordre symbolique.

1.3.5 « *Vénus noire* », le film

La mise en lumière dans l'actualité, en octobre 2010, de l'adaptation cinématographique de Saartjie Baartman et les quelques articles qui accompagnent la sortie du film, légitiment la quête du réalisateur : souhaiter rendre justice. Si l'histoire de Saartjie Baartman suscite bouleversement et indignation, le film d'Abdelatif Kechiche³⁷³ a pour but de montrer la virulence des discours et la violence des actes prodigués sur la jeune femme. La Figure de la « Vénus noire » cache plusieurs figures symboliques dans le film, d'abord celle de la *Femme Soumise* puis celle de la *Femme Démente, alcoolique* (l'alcool était utilisé pour asservir les « indigènes » et pour les rendre plus coopératifs), celle de la *Mère* (l'histoire raconte que Saartjie Baartman aurait perdu un enfant), elle est enfin le symbole de l'esclavagisme le plus terrible.

A la question « pour quelles raisons ne se révolte-t-elle pas ? » posée dans un article de *l'Express*³⁷⁴, Abdelatif Kechiche répond :

Sans être contrainte de jouer ce spectacle, elle n'est pas non plus libre de décider. C'est peut-être un moindre mal. Restée en Afrique du Sud, elle aurait été esclave chez des gens qui l'auraient traitée encore plus mal. Elle pouvait penser pouvoir un jour reconquérir ici sa propre image, jouer du violon et être l'artiste qu'elle rêvait d'être.

Cette interprétation peut-être simpliste, ne ménage pas de place aux arguments de la domination que nous avons analysé, la réalité intemporelle de l'histoire de cette femme configure pourtant dans le présent, des transmutations importantes. La médiatisation de l'histoire de Saartjie Baartman marque pourtant l'évènement, *Libération*³⁷⁵ parle de « l'histoire d'un scandale », d'un film qui n'épargne pas son spectateur, « moralement clair-

³⁷² Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.129.

³⁷³ Film d'Abdelatif Kechiche (réalisation et scénario), « Vénus noire », date de sortie en France : 27 octobre 2010

³⁷⁴ *L'Express* du 26/10/2010, « Abdelatif Kechiche : « Vénus Noire ne devait pas être un film agréable » » par Eric Libiot.

³⁷⁵ *Libération* du 10/09/10, « « Vénus noire », l'afrodisiaque » par Eric Loret.

obscur, forçant le public à avancer, pas à pas, jusqu'au bout de l'abjection. » Eric Loret, journaliste et critique, affirme qu'à travers ce film « une édification tranquille se transforme en jeu de cache-cache avec soi-même. » *Le Monde*³⁷⁶, quant à lui, titrait « « *Vénus noire* » : la *Vénus dérangeante et bouleversante de Kechiche* ». « Un film terrible », selon le journaliste Thomas Sotinel, qui « n'empêche pas la lucidité » et qui souligne « l'obscénité du vocabulaire zoologique appliqué à un être humain. »

Les médias s'accordent ainsi pour la plupart, sur le caractère dramatique de cette histoire et sur l'atrocité de certaines images. Plus encore, ils avancent l'argument d'une remise en question dans le présent. On peut alors se demander : jusqu'à quel point les médias sont-ils capables d'interroger cette histoire qui vraisemblablement les dérange ? Jusqu'où cette remise en question peut-elle aller au travers d'une histoire singulière qui porte toutefois les stigmates des femmes de toute une époque ?

³⁷⁶ *Le Monde* du 26/10/2010, « « *Vénus noire* » : la *Vénus dérangeante et bouleversante de Kechiche* » par Thomas Sotinel.

Chapitre 2 - Une société postcoloniale

2.1 De l'empire colonial à nos jours

La France postcoloniale conjugue une actualité mettant en scène le « problème de l'immigration », les « émeutes urbaines³⁷⁷ » et un débat national autour de l'identité clivant l'espace public qu'on se plaît à nommer en politique : le communautarisme et ses diverses formes de repli.

Dans le contexte d'une société française complexe et moderne, le cœur du débat concerne les « anciens peuples colonisés et leur héritiers de l'immigration » qui « revendiquent une identité fondée sur l'histoire³⁷⁸ ». Ainsi, la société française postcoloniale accueille de nouvelles thématiques incluant des enjeux de mémoire et un « idéal démocratique³⁷⁹ » mis à l'épreuve par la diversité culturelle à l'intérieur de l'espace public. Un nouveau tournant s'amorce alors celui du « postcolonial » aussi nommé celui des « ruptures postcoloniales » montrant les « nouveaux problèmes, objets, approches » incarnés par les héritier-e-s de la colonisation et de l'immigration. De ces nouveaux enjeux, la classe politique ne retient « qu'une montée du communautarisme », « d'où la proclamation grandiloquente du vieux schéma républicain pour réaffirmer les valeurs communes ou la célébration des droits de l'homme contre les dérives racistes³⁸⁰. » Au-delà de la dimension chronologique, il ressort du terme « postcolonial », « une dimension épistémologique » qui permet « une rupture radicale » sortant « d'une lecture linéaire de l'histoire qui ouvre sur la construction d'un autre rapport au passé, au présent et au futur³⁸¹. » Il est donc fondamental de comprendre les « nœuds d'impact dans le passé et l'avenir³⁸². » Comme pour la temporalité, l'espace doit être pensé dans « allers-retours dans le temps » dans le but de « renverser les perspectives, « mettre fin aux « binarismes » qui depuis toujours, oriente, sous couvert d'universel, le pouvoir de nomination et de distinction des vainqueurs » dans un regard « eurocentré³⁸³ ». Ces constructions binaires sont contestées par les *postcolonial*

³⁷⁷ Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe, Françoise Verges, *Ruptures postcoloniales, les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p.10.

³⁷⁸ *Ibid.*, p.11.

³⁷⁹ *Ibid.*, p.12

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*, p.17.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

studies et ces études n'ont pas pour motivation de « valoriser des primordialismes communautaires ». Nous verrons comment, aujourd'hui depuis « la politique de l'autonomie³⁸⁴ », penser les identités à travers « la créolisation du monde » (Glissant) qui amène à penser la question du pouvoir politique depuis l'intérieur même du concept de postcolonial³⁸⁵. »

Comme le montre Edward W. Saïd³⁸⁶, l'objet de ces études met en évidence le projet colonial comme non « réductible à un simple dispositif militaro-économique » mais « soutenu par une infrastructure discursive, une économie symbolique, tout un appareil de savoirs dont la violence était aussi bien épistémique que physique³⁸⁷. » Nous analyserons donc les représentations des femmes issues de l'immigration par ce prisme afin de déconstruire et reformuler les héritages postcoloniaux à l'intérieur du corps social. Achille Mbembe, théoricien du postcolonialisme, étudie la Figure de *l'étranger* depuis l'Empire jusqu'à la décolonisation en mettant en exergue un point important de cette manifestation de l'Autre dans la société française : « le problème de ceux qui, tout en étant avec *nous*, parmi *nous* ou à côté de *nous*, ne sont finalement pas des *nôtres* – ce problème n'a été résolu ni par l'abolition de l'esclavage ni par la décolonisation³⁸⁸. » En effet, l'Autre n'a été ensuite pensé qu'« en termes de duplication, de dédoublement jusqu'à l'infini d'une image narcissique » à laquelle est assujéti celui ou celle qui en est la proie³⁸⁹. »

Les nouvelles relations entre les ancien-ne-s colonisé-e-s s'imposent dès lors, dans le cadre de la République française où modèle démocratique et figures au sein du social réinitialisent des dispositifs de domination. Les politiques mises en œuvre et les discours médiatiques garantissent la stabilisation des identités raciales devenues symboliques et la nouvelle société cosmopolite ne comprend pas les revendications qui naissent dans ce contexte. L'Histoire des colonies semble de ce fait, se perdre dans une incapacité de remise en question de la nation française tant d'un point de vue politique que social ; la question sociale demeurant la question raciale exprimée à travers un « reflux nationaliste de la pensée » et affaiblissant « nos capacités à penser le monde ». « Tout ce qui remet en question » les « fondements ethniques et racialisants » du « modèle civique républicain [...] relèverait

³⁸⁴ Les luttes anticoloniales ont été accompagnées d'une réflexion menée par William E.B Du Bois, Aimé Césaire ou Léopold Sédar Senghor, penseurs de la Négritude, ou encore Frantz Fanon, Patrick Chamoiseau, Edouard Glissant etc.

³⁸⁵ Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.18.

³⁸⁶ Edward W. Saïd, *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Editions du Seuil, 2005.

³⁸⁷ Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.18-19.

³⁸⁸ Achille Mbembe, « La République et l'impensé de la « race » », in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.206.

³⁸⁹ Jacques Hassoun, *L'obscur objet de la haine*, Aubier, 1997, p.14, cité par Achille Mbembe in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.207.

purement et simplement du projet tant honni d'une « démocratie des communautés et des minorités³⁹⁰. »

Se concrétise, par conséquent, une montée en puissance d'une polémique qui entoure le postcolonial, par le déni de l'histoire de la racialisation et de celle des populations anciennement colonisées. Le socio-démographe Patrick Simon³⁹¹ parle ainsi d'une répétition de l'histoire par « un « racisme sans race » évoquant « un racisme postcolonial³⁹² ». Il soutient que « non seulement les croyances populaires en l'existence des « races » semblent s'être en partie maintenues – tout en se modifiant -, mais les conséquences des préjugés que ces croyances alimentent se sont aggravées » par la censure de l'expression raciste et par des « comportements ou des actes qui, pour ne pas se concevoir comme *racistes*, n'en ont pas moins des conséquences clairement discriminatoires³⁹³. » Dans cet ordre d'idée, les femmes plus particulièrement restent les plus concernées par les stéréotypes liés à leur corps, ce corps sujet de controverse au sein du social et du politique. Ces préjugés plus compliqués à identifier, intègrent plus largement, les processus d'ethnisation, de racialisation et visent aujourd'hui les générations postcoloniales.

A partir de cette situation de « guerre » que l'on nomme « guerre des mémoires » (Blanchard, Stora), l'enjeu du corps des femmes au sein de la société française va s'affirmer comme problématique centrale dans l'espace public. Le « traumatisme (post)colonial » tel que défini par l'historien Benjamin Stora, passe, en premier lieu et en France, par l'enjeu de mémoire du peuple algérien. Un mépris de mémoire est reproché à l'Etat français : l'histoire de la colonisation et de la guerre d'indépendance de 1962 contre la France, est passée sous silence pour « la construction d'un récit national³⁹⁴ ». Ce qui nous intéresse ici, c'est « le non-dit » qui, « de manière implicite », témoigne d'« une valorisation du temps colonial³⁹⁵. » D'ailleurs, pendant la campagne électorale de 2007, le candidat Nicolas Sarkozy confirme cette valorisation par « son engagement de ne jamais sombrer dans la démagogie de la repentance », ne parlant d'une « dette morale » à avoir qu' « envers les Français d'Algérie

³⁹⁰ Achille Mbembe, *op.cit.*, p.212-213.

³⁹¹ Patrick Simon, « « Race », ethnisation et discriminations : une répétition de l'histoire ou une singularité postcoloniale ? » in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.357.

³⁹² Saïd Bouamama, Pierre Tevanian, « Peut-on parler d'un racisme postcolonial ? » in Nicolas Bancel, Pascal Blanchard (dir.), *Culture postcoloniale 1961-2006*, Autrement, 2005, p.243-254, cité par Patrick Simon.

³⁹³ Patrick Simon, *op.cit.*, p.359.

³⁹⁴ Benjamin Stora, « Entre la France et l'Algérie, le traumatisme (post)colonial des années 2000 », in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.329.

³⁹⁵ *Ibid.*

rapatriés³⁹⁶ ». Comme l'explique Benjamin Stora, Nicolas Sarkozy s'engagera, dans cette direction, « à reconnaître officiellement la responsabilité de la France dans l'abandon et le massacre des harkis », ne retenant « que les morts européens » ou « victimes françaises innocentes de cette guerre³⁹⁷ », en particulier celles du 26 mars 1962³⁹⁸. « Nous venons aujourd'hui construire ensemble l'avenir, sans repentance, sans réécrire notre histoire avec l'Algérie³⁹⁹ » affirmait l'ancien président.

Pourtant, l'exemple de l'Algérie française donne à analyser des exemples pertinents, tant pour les femmes que pour les hommes, des diverses formes d'aliénation de la question coloniale. Cette question n'occupera toutefois l'espace public que dans les années 2000 où la question des femmes reste encore en réserve, s'inscrivant en filigrane et sous d'autres formes : non pas à l'intérieur d'une « guerre des mémoires » en quête de réconciliation mais dans la question du foulard dont le consensus politique trouvera pleinement son sens autour d'un projet de loi d'exclusion des filles portant le foulard⁴⁰⁰. Les femmes qui pourtant, détiennent une des clefs de cet enjeu de mémoire autour de la décolonisation de l'Algérie française, ne font irruption dans le débat que par l'illégitimité de leur corps perçu toujours comme étranger par le port du foulard ou du voile islamique.

2.2 Un corps pour une économie du sexe

L'exemple de l'Algérie et celui du regard colonial posé sur les femmes de 1830 à 1962, innervent les identités d'aujourd'hui. L'historienne Julia Clancy-Smith parle d'une fabrication de l'Algérie française fondée sur « certaines représentations de femmes musulmanes – en sus des mécanismes de coercition politique et économique⁴⁰¹. » Dès 1840, la conquête du général Thomas-Robert Bugeaud a eu pour but d'inciter « les agriculteurs français indépendants à traverser la mer et à s'implanter sur le sol algérien » et dans ce contexte, le général remarque déjà que les Arabes échapperaient à sa direction dissimulant

³⁹⁶ Nicolas Sarkozy, alors candidat à la présidentielle, s'engage le 16 avril 2007.

³⁹⁷ Benjamin Stora, *op.cit.* p.329.

³⁹⁸ L'armée française a tiré sur une manifestation organisée par l'OAS à Alger (56 morts).

³⁹⁹ Lettre du candidat Sarkozy du 16 avril 2007, disponible sur www.clan-r.org/portail/Lettre-du-candidat-Sarkozydu-16.

⁴⁰⁰ Projet de loi datant du 21 avril 2002.

⁴⁰¹ Julia Clancy-Smith « Le regard colonial : islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française, 1830-1962 » in Revue internationale francophone, *Nouvelles questions féministes*, « Sexisme et racisme : le cas français », Editions Antipodes, Vol.25, n°1, 2006, p.25-26.

« leurs femmes à nos regards⁴⁰². » Les femmes ne faisaient pas encore véritablement « partie du projet impérialiste », leur présence se manifesterait « lorsque la pacification aurait rendu l'Algérie suffisamment sûre pour que des Européennes s'y installent durablement et y aient des enfants⁴⁰³. » L'enjeu du corps des femmes subsistera de façon similaire « pendant la Troisième République ».

L'islam se présente d'abord comme une des sources de « l'identité algérienne », celui « des soufis⁴⁰⁴ », un islam fraternel, charismatique, militant, selon les premiers observateurs coloniaux. Puis, « L'islam politique », c'est-à-dire l'islam considéré comme « une religion essentiellement de rébellion et de résistance⁴⁰⁵ » ne commence à faire débat qu'en 1830. « Le statut des femmes musulmanes devint un critère de plus en plus significatif dans la teneur des jugements portés sur l'Autre » jugé comme « subordonné culturellement différent⁴⁰⁶. » Un discours sur l'islam « masculin, et séditieux » doublé d'un discours sur « un islam immuable et monolithique » prend forme dès 1870. Cet islam est dérangeant puisqu'il organise « les structures familiales et les relations sociosexuelles⁴⁰⁷ », le social et le politique. Comme nous l'avons étudié, l'imaginaire impérialiste considérait que les femmes enduraient « une oppression due aux lois et aux coutumes islamiques⁴⁰⁸ » ; ce postulat ne cessera de grandir après 1870. Entre 1872 et 1927, devant un accroissement de la population européenne « dans les trois départements français d'Afrique » (245.000 à 833.000⁴⁰⁹), les identités de part et d'autre des populations ne cessent de se renforcer. L'expression « Nous Algériens » répond à ce souci d'identité collective sous la Troisième République. A cette expression s'ajoute une dimension différentialiste entre « les Algériens européens », « les Musulmans », « les Français », donnant naissance à « des communautés politiques en gestation » comme « les nationalistes algériens⁴¹⁰. »

Les femmes et le discours sur « la sexualité musulmane » interviennent à l'intérieur de ces mécanismes. Une « mission civilisatrice » provenait de la métropole tandis que « les progressistes français (...) prêtaient une attention croissante aux femmes indigènes dans les

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ibid.*

colonies⁴¹¹. » Chaque société, « européenne et indigène » vont dans le même mouvement, mesurer, comparer « la question des femmes », « les enjeux de sexe et de genre », « le statut des femmes arabes » ; une question agissant comme « une stratégie politique et rhétorique » où le fait religieux s'affiche d'emblée contre le concept d'assimilation. Images, textes, propagande politique confirment ainsi « l'identité culturelle distincte » des communautés, une économie portant des « symboles négatifs » confirmant les différences, validant « l'autorité politique des colons européens, tout en déniait les droits politiques de l'Autre dont la culture était jugée inférieure⁴¹². » Malek Alloula comme Safia Belmenouar⁴¹³ rendent compte de ces images, photographies des femmes indigènes musulmanes que nous avons utilisé pour présenter cet « accès érotique visuel à l'inaccessible⁴¹⁴. » Le monde de l'Algérie française était ainsi dans une représentation masculine du pouvoir « même quand des femmes méditerranéennes y arrivaient en grand nombre⁴¹⁵. » Les constructions de Genre émanant de cet univers masculin, se manifestent, en l'occurrence, dans une « grammaire culturelle de l'impérialisme français », « la notion de *mère patrie* était un concept utilisé universellement pour exprimer les relations entre gouvernants et gouvernés ». On disait par exemple aux musulmans algériens qui s'engageaient pour la France que cette dernière les traiterait comme une mère traite un fils. L'attention portée aux femmes arabes comme corps social et politique n'arrivera que plus tard. On les considère, en effet, d'abord comme « prostituées » ou « compagnes aux troupes⁴¹⁶ ».

Comme le note Julia Clancy-Smith, le général La Moricière⁴¹⁷ ordonnait 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 hommes⁴¹⁸. » Un commerce sexuel est alors organisé pour les militaires coloniaux. En 1853, l'enquête *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*⁴¹⁹ d'Edouard-Adolphe Duchesne, « met en lumière tant les attitudes socio-sexuelles implicites que les inquiétudes des officiels

⁴¹¹ *Ibid.*, p.26-27.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Malek Alloula, *Le harem colonial*, Atlantica-Séguier, 2001

Safia Belmenouar, Marc Combiér, *Bons baisers des colonies*, Editions alternatives, 2007

⁴¹⁴ Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.27.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.28.

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ Christophe Louis Léon Juchault de Lamoricière (ou La Moricière) (1806-1865) : général et homme politique français.

⁴¹⁸ Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.29.

⁴¹⁹ Edouard-Adolphe Duchesne, *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*, Hachette Livre BNF, (Ed.1853), 2012.

coloniaux⁴²⁰. » Selon ce fonctionnaire de santé parisien, la prostitution venait pallier l'homosexualité qui représenterait un danger pour les Européens d'Algérie puisque « « rampante » dans la société indigène ». Puis, toujours selon l'auteur, elle serait « devenu une sorte de mal nécessaire⁴²¹ » à tolérer pour éviter un plus grand nombre d'hommes célibataires. De plus, un nouvel élément apparaît : la sexualité orientale est considérée comme « naturellement », « intrinsèquement perverse ». Une fois les femmes arabes « couvertes et enfermées », les Arabes se laisseraient « tenter par la beauté remarquable de presque tous les jeunes gens⁴²². » Les prostituées arabes sont alors données comme « le résultat des pratiques islamiques légales et socio-sexuelles⁴²³. » La virginité, l'honneur de la famille sont dépeints comme des facteurs aggravants puisqu'ils énerveraient la jeunesse et feraient « dégénérer la race⁴²⁴ ». Enfin, la répudiation est expliquée par le fait que « les bains fréquents des femmes arabes » leur feraient perdre « leur attrait physique ».

Toujours selon Edouard-Adolphe Duchesne, « la loi et la tradition islamique contribuaient à accroître le nombre des femmes publiques vouées aux bordels citadins⁴²⁵. » L'auteur décrit finalement une situation de pauvreté et d'ignorance telle qu'elle forcerait les femmes à se prostituer, ce point s'inscrivant en contradiction avec la représentation de la sexualité et de la morale de la société musulmane arabe.

En fait, ce qui préoccupe réellement les responsables officiels coloniaux, demeure une économie du sexe contrôlée, la prostitution doit être régie, la promiscuité croissante dans la capitale également régulée. L'anthropologue Ann Stoler⁴²⁶, spécialiste de l'histoire coloniale, comme l'historienne Christelle Taraud⁴²⁷, apportent un élément de réflexion important en montrant que les femmes formaient dans les colonies une économie essentielle « à l'instauration et au maintien de remparts sociosexuels fondés sur la race, le sexe et le genre ; faute d'un étroit contrôle des relations sexuelles, la hiérarchie coloniale pouvait se voir minée⁴²⁸. » Le corps des femmes indigènes va être investi de symboliques, de « significations provocante et subversive », « la sexualité exacerbée des hommes arabes », « l'hypersexualité,

⁴²⁰ Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.29.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*, p.30.

⁴²⁶ Ann Stoler, *Race and the education of desire : Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*, Duke University Press, 1995.

⁴²⁷ Christelle Taraud, *La prostitution coloniale, Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, Payot, 2003.

⁴²⁸ *Ibid.*, p.9.

symbolisées par la polygamie et le harem⁴²⁹ » constitueront les premiers débats coloniaux. Et plus exactement comme l'affirme Christelle Taraud, la prostitution coloniale, à l'origine, vient d'« une conviction que cette violence sexuelle structurelle » s'appuie « sur une politique d'exception (l'indigénat) activée, dans le domaine prostitutionnel, par un système d'exception (le réglementarisme colonial)⁴³⁰. » En Afrique du Nord, une « économie du sexe d'une nature et d'une ampleur inédites dans la région » s'organise, par le biais de « l'implantation d'un système répressif, en même temps qu'elle met en lumière un statut (celui de fille soumise), des pratiques (le racolage, la passe), des lieux (le quartier réservé, la maison de tolérance, le bordel militaire de campagne)⁴³¹. » L'organisation de la sexualité coïncide avec le contexte prostitutionnel nord-africain et le réglementarisme colonial, selon Christelle Taraud ; elle s'implante dans un univers où la prostitution existait déjà. La prostitution n'est pas « une construction exclusivement coloniale ». Il nous faut alors comprendre le fait prostitutionnel maghrébin à l'époque coloniale en prenant bien en compte le statut des femmes dans un monde au départ, « dominé par les hommes et par l'Islam ; le rapport à la centralité et aux marges⁴³²... ». « La problématique de la marginalité » indique les tensions, « permet de lier l'implantation d'un système répressif à l'entrée dans une modernité prostitutionnelle de type capitaliste » et « met en relation un phénomène en mouvement (la prostitution) avec un espace en mutation (la ville) et par là même éclaire des sociétés et des individus qui, bien que sous contrôle, produisent constamment du « travail⁴³³ ». » La situation coloniale induit une transformation des rapports de Genre par la construction de la ville⁴³⁴, la modernisation du social. De ce fait, les prostituées se retrouvent dans des espaces marginalisés et à cette marginalisation spatiale, s'adjoint une marginalisation sociale et économique « par le biais de l'explosion urbaine, de la prolétarianisation et du déclassement, propres à l'instauration d'un capitalisme industriel offensif porté par la colonisation⁴³⁵ ». Cette convergence permet de « jauger l'impact de cette implantation sur les sociétés d'origine et notamment sur la famille patriarcale traditionnelle⁴³⁶. »

⁴²⁹ Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.29-30.

⁴³⁰ Christelle Taraud, *op.cit.*, p.9.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, p.11.

⁴³³ *Ibid.*, p.13.

⁴³⁴ L'exemple de la transformation de l'espace ancien de la *hadira* en Tunisie, devenu un espace nouveau (cité franque vs la ville européenne), montre parfaitement comment la ville européenne va rejeter la vieille casbah de Tunis en essayant d'en faire, « non sans résistance de ses habitants (...), son égout séminal. » *Ibid.*, p.12.

⁴³⁵ *Ibid.*, p.12.

⁴³⁶ *Ibid.*

La sexualité prostitutionnelle concerne d'abord les femmes esclaves, les esclaves noires, par conséquent, ces femmes qui sont esclaves-domestiques. L'abolition de l'esclavage ouvre les débuts de la prostitution de masse, une question « théoriquement tranchée depuis le début de la conquête en 1830⁴³⁷. » L'esclavage « s'étale encore dans toutes les grandes villes du Maroc et notamment à Marrakech et à Fès », on peut encore acheter une femme noire en 1930 « dans certaines maisons particulières bien fournies⁴³⁸ ». Puis le commerce s'amointrit, « l'esclavage est en déclin dans les villes » dès 1950, « sauf dans le *Dar el Makhzen* » au Maroc, « c'est le cas des caïds de l'Atlas qui, dans leur casbahs, conserveront des esclaves-concubines et des domestiques-esclaves jusqu'à l'Indépendance⁴³⁹. » La masse d'anciennes esclaves, « en fuite ou affranchies », va former « un substrat providentiel pour le système réglementariste qui se substitue mécaniquement à l'organisation antérieure défailante ». D'un état reconnu, ces esclaves passent à « un état marginal où la liberté acquise est fortement relativisée par la quotidienneté de la précarité économique et sociale⁴⁴⁰ ». Les domestiques-esclaves participent « à leur insu, au renversement d'un mouvement séculaire (la régulation de la sexualité masculine par une institution socialement intégrée : l'esclavage⁴⁴¹.) » C'est l'administration coloniale qui organisera « le développement d'une prostitution populaire de masse, « sans réelles perspectives d'autonomie économique », s'inscrivant en revanche, dans une économie de Genre et entraînant « une reconversion logique⁴⁴² » de ces femmes vers la prostitution.

L'historienne parle dès lors de « filles à numéro » recevant une carte de l'administration, « en 1831 à Alger, en 1889 à Tunis et en 1914 à Casablanca, les femmes considérées comme filles soumises sont toujours celles qui sont inscrites sur les registres de la police des mœurs⁴⁴³. » Se distinguent les prostituées consignées d'office et les prostituées qui demandent leur inscription.

⁴³⁷ *Ibid.*, p.32-33.

⁴³⁸ Comme l'explique Christelle Teraud, entre mille cinq cent et six mille francs, « par exemple pour une prostituée marocaine recrutée à Casablanca pour officier auprès d'un régiment de goumiers marocains stationnés en Algérie. » - note p.448.

⁴³⁹ *Ibid.*, p.34-35.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ En 1885, les notables tunisois refusent l'instauration d'une réglementation prostitutionnelle qui serait opposée à la charia. En 1889, pourtant, est mis en place et légalisé en Algérie, l'existence d'une catégorie de femmes « illicites » : les filles soumises, p.56-57.

L'organisation du marché du sexe va bénéficier par la suite « du désenclavement et de l'aménagement des territoires en permettant une plus grande mobilité des filles⁴⁴⁴. » Le développement des transports publics, les aménagements urbains, le système de communication etc., vont être déterminants pour la transformation sociale, le développement du capitalisme industriel mais aussi abriter un réglementarisme colonial. Un « modèle de quartier réservé inventé au Maghreb par l'administration coloniale [...] révèle une innovation raciale » puisque destiné à « une catégorie particulière de prostituées : les « indigènes⁴⁴⁵ ». » Il s'agit de faire de la « ségrégation des populations » (confirmée par le code de l'indigénat de 1881), les quartiers réservés « indigènes » témoignent d'une volonté de ne pas mélanger les peuples, « de séparer le bon grain de l'ivraie en élaborant une synthèse agressive entre le concept de classes dangereuses et racialisme colonial⁴⁴⁶. » L'exemple du harem public le Bousbir de Casablanca qui est en premier lieu, le nom d'« un quartier malfamé et populaire » au sud-est de la médina, souligne la façon dont le système réglementariste colonial se construit : Bousbir devient « le centre névralgique du système », l'« archétype de l'économie du sexe, planifiée et canalisée (...) à l'extrême limite de la ville « indigène » en construction⁴⁴⁷. » En 1920, la politique de l'espace de la ville est redéfinie entretenant un urbanisme colonial : on sépare les nouveaux quartiers indigènes de la ville européenne pour diviser les différentes sortes de population « mêlées et séparées en même temps dans une étonnante exaspération des contraires⁴⁴⁸. » La prostitution comme la criminalité doivent être contrôlées comme « pathologies sociales » selon l'administration coloniale, la ville devient « un lieu de tentation et de perdition » dans l'imaginaire collectif. Il s'agit plus précisément de moraliser la ville en appliquant un projet hygiéniste et moral dans la gestion de la prostitution urbaine. La prostituée, synonyme d'instabilité, « de désordre et d'agitation », est à considérer désormais dans l'espace de la prostitution. Dans cet espace, « la moralité du monde⁴⁴⁹ » s'exprime en obligeant un cloisonnement et un contrôle par le système réglementariste.

De plus, ce système ne concrétise pas seulement les inquiétudes sécuritaire et sanitaire, il confirme « la distance sociale et mentale qui sépare deux sociétés ». Plus encore, sous la présence française, Bousbir « lié au Casablanca colonial » devient un quartier « mythique » puisque réservé. S'élabore ici « la construction sociale d'un « sexe sauvage »

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.83.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.86.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.101.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.102-103.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

selon Michel Foucault, l'Autre « domestiqué dans un espace d'exercice innovant⁴⁵⁰ ». Un quartier réservé qu'on trouvera sous la forme de rue réservée dans d'autres villes, « où l'on marchande aussi bien les émotions de l'amour que les vêtements et la nourriture des corps⁴⁵¹. » La rue réservée dans le sud algérien, s'élargit elle aussi pour donner place aux cafés, échoppes, et sert d'hôtel et de restaurant « pour les nomades, les voyageurs et les commerçants⁴⁵². » Puis à Alger, les prostituées seront regroupées dans plusieurs rues réservées dans la casbah ; « les femmes se prostituent en « magasins » ou en « maisons⁴⁵³ ». » En 1935, à Constantine, à Tlemcen, à Oran, des rues et impasses abritent des harems, des maisons indiquées par des lanternes rouges, des maisons de tolérance européennes ou « indigènes ». On découvre la prostitution « indigène » de « basse condition » appelée « village nègre » et des maisons de tolérance « indigènes » de « haute catégorie ». La hiérarchie de la prostitution réglementée par le « contrôle du poste de garde, policier et militaire », et par le contrôle de « visites sanitaires obligatoires et coûteuses » démontre que ces lieux d'enfermement se carcéralisent, conduisant à une clôture complète du mécanisme. A Tunis, cinq rues réservées à la prostitution dont les clientèles et les populations prostitutionnelles diffèrent ; chambres, magasins, immeubles qui n'ont « ni électricité ni eau courante » laisseront place à une configuration générale d'un quartier réservé de Tunis dans le but de pallier à l'insalubrité des lieux considérés comme « des phlegmons indésirables⁴⁵⁴ » par l'administration coloniale. La municipalité souhaitait loger quatre cent femmes dans « une enceinte protectrice et dissimulatrice ; poste de garde ; services variés (boutiques, cafés, restaurants, hammam) ; centre de salubrité⁴⁵⁵. » Ce quartier ne verra pas le jour devant les pressions de l'opinion publique⁴⁵⁶ et en 1948, les rues réservées « à la concentration de la prostitution » seront préservées avec de nouveaux quartiers touchés. Ce que l'on peut donc appeler « la colonisation sexuelle des femmes, réelle ou symbolique » comme « élément de contrôle et d'assujettissement⁴⁵⁷ » met en lumière la domination coloniale mais surtout « la pénétration dans le monde caché des femmes indigènes, faisant de la femme arabe un objet de

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.113.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.114.

⁴⁵² *Ibid.*, p.115.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.116.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.120.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *La Dépêche tunisienne* datée du 25 février 1936, presse abolitionniste et « indigène », et le Cheikh el Médina se mêlent de projet municipal de construction d'un nouveau Bousbir dans l'ancienne médina. Le général Laignelot, vice-président de la municipalité et défenseur de la construction du quartier réservé, estime quant à lui, qu'il faut nettoyer les rues qui accumulent les ordures. « La cacophonie devient générale, la fièvre extraordinaire. On parle à nouveau du scandale de Marrakech, l'affaire Bab et Khémis n'étant toujours pas réglée en 1936. » *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*p.291.

recherche distinct, digne d'un examen systématique et scientifique⁴⁵⁸. » Nous avons vu comment la vision fantasmagorique de l'Orient va influencer les portraits de femmes dans un schéma européen, où elles sont des objets sexuels. Jusqu'en 1920, les peintres se désintéressent de l'orientalisme. « L'addiction » aux pluriels « épouses, concubines, esclaves » va par la suite, passionner la peinture orientaliste, les femmes ressemblant dans ces représentations à des européennes⁴⁵⁹. Aussi, « l'orientalisme impose (...) une image de féminité oisive, passive et offerte », les femmes « donnent une image gaie et frivole des harems, où les seules activités exercées, pour tuer l'attente, sont d'ordre récréatif : s'occuper des oiseaux (...), des singes ou des gazelles apprivoisés ; entretenir le jardin et cueillir des fleurs ; assister à un spectacle de danse ou de musique (...), essayer une parure ou une tenue⁴⁶⁰. » Elles sont sexuellement soumises, ce qui au moins de manière symbolique, permettrait de remettre en cause le féminisme ouvrier et bourgeois de l'époque.

« L'europanisation des filles soumises », la représentation des Orientales obéissant à des canons européens et se poursuivant jusqu'aux indépendances, marquent une période qui matérialise de nouvelles figures hybrides depuis la carte coloniale à nos jours. Le général Daumas⁴⁶¹, sera un des premiers officiers de l'armée à parler des femmes algériennes. En 1840, il rédige un ensemble de travaux sur la société indigène tout en dénigrant dans l'islam : la polygamie, le divorce, la répudiation et la place des femmes qu'il juge comme « l'état social d'un peuple, ses mœurs et son degré de civilisation⁴⁶² ». Son point de vue va être décisif dans le cadre du « regard ethnologique colonial naissant. » Il remarque « deux écoles de pensée concernant la condition des femmes musulmanes » : l'une où elle n'est « qu'un objet de luxe » et l'autre où elle est considérée comme « une servante ou une esclave⁴⁶³ ». Comme l'analyse Julia Clancy-Smith : « la première voyait dans la fusion entre Chrétiens et Musulmans en Algérie un rêve oisif ; la seconde affirmait que « l'union de la fille vaincue avec le fils vainqueur » aurait pour effet une inévitable assimilation ; en fin de compte, le

⁴⁵⁸ Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.30.

⁴⁵⁹ Christelle Taraud, *op.cit.*, p.440, cite les tableaux suivants :

Jules Migonney, *Femme arabe au narguilé*, huile sur toile, signée et datée, Alger 1909, musée de Brou, Bourg-en-Bresse
John Frederick Lewis, *Dans le jardin du Bey en Asie Mineure*, huile sur toile, signée et datée, 1865, The Harris Museum and Art Gallery, Preston

Ferdinand Roybet, *L'esclavage de la parure*, huile sur toile, signée et datée, Alger, 1872, collection particulière

Luis Riccardo Faléro, *L'ensorceuse*, huile sur toile, signée et datée, 1878, collection particulière

Maurice Bompard, *L'attente*, huile sur panneau, signée, collection particulière

⁴⁶⁰ Christelle Taraud, *op.cit.*, p.293.

⁴⁶¹ Melchior-Joseph-Eugène Daumas (1803-1871)

⁴⁶² Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.31.

⁴⁶³ Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.32.

peuple arabe tout entier s'en trouverait élevé⁴⁶⁴. » Le récit du général Daumas met en évidence plusieurs contradictions « le caractère laxiste de l'éducation » des filles arabes, leur séduction en opposition avec « la pureté féminine », la « biographie socio-sexuelle de la femme arabe » constitue encore une curiosité exotique. Observations, témoignages dans la société indigène amènent le général Daumas à déclarer que l'idée de « la femme » se trouve partout dans « l'existence arabe ». Pour d'autres administrateurs, « la femme arabe fonctionnait comme emblème de la culture algérienne prise en bloc », à exhiber « pour démontrer que les indigènes ne pouvaient ni s'imprégner de la civilisation française, ni mériter les droits civils et politiques dont bénéficiaient les colons⁴⁶⁵ ». Nous constaterons d'ailleurs, dans notre seconde partie, les avatars de cette question politique dont le premier stade a été le débat sur l'assimilation. Et déjà dans ce contexte, parler de « femmes arabes », c'est parler de l'islam qui comprend la gérance de la sexualité, de la famille, de l'ordre social et politique.

La prostitution coloniale rejoint, dans cet ordre d'idée, « l'obsession coloniale de la femme musulmane » et les systèmes de contrôle et de hiérarchie établis par les dirigeants coloniaux à des fins de domination. La famille indigène et le statut des femmes passionnent les débats ; en 1912 sera ainsi publié dans *Revue Africaine*⁴⁶⁶, l'ouvrage du général Daumas qui remettra sur le devant de la scène la polémique liée à l'impossibilité d'assimilation des Algériens par le traitement de leurs femmes. D'autres ouvrages comme ceux d'Hubertine Auclert⁴⁶⁷, fondatrice et figure centrale de l'aile radicale du mouvement féministe français, apporte une validation partielle aux assertions de Daumas, « tout en plaidant inversement pour l'assimilation » à un moment où les dirigeants politiques avaient abandonné cet objectif. Octave Depont⁴⁶⁸, administrateur de commune mixte, détaché au service des affaires indigènes et du personnel militaire du gouvernement général de l'Algérie, écrit par exemple, que l'assimilation demanderait « l'application exclusive de la loi française et l'adoption des

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.33-34.

⁴⁶⁶ Premier journal colonial consacré aux affaires africaines

Revue Africaine, journal des travaux de la société historique algérienne, n°56, Alger, 1912, www.gallica.bnf.fr.

⁴⁶⁷ Hubertine Auclert (1848-1914) 1873 : campagne « Droits des femmes » et « Suffrage des femmes ».

1881 : fondatrice et éditrice du journal suffragiste *La citoyenne*.

1884 : elle dénonce la loi sur le divorce, propose l'idée d'un contrat de mariage.

1888 : elle s'établit en Algérie, collabore au journal *Libre Parole*.

1900 : création du *Conseil national des Françaises*, groupe féministe soutenant le vote des femmes.

1908 : les Françaises mariées obtiennent le contrôle de leur propre salaire.

Elle milite en faveur d'une égalité complète.

⁴⁶⁸ Octave Depont, Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Adolphe Jourdan, 1897, www.gallica.bnf.fr.

Xavier Coppolani est administrateur-adjoint de commune mixte.

coutumes européennes⁴⁶⁹. » Les coutumes étant fondamentalement différentes, toute volonté d'imposer la loi française mènerait à des rébellions.

Hubertine Auclert lutte pour l'amélioration de la condition des musulmanes en Algérie, son idée était d'étendre à l'Algérie « le féminisme « familial » ou « maternaliste⁴⁷⁰ » » élaborée en France. Sans le vouloir, ses arguments vont renforcer ceux développés contre l'assimilation. Après avoir résidé quatre ans en Algérie et observé la vie quotidienne des femmes, elle témoignera en 1900 dans *Les femmes arabes en Algérie*⁴⁷¹, du « racisme », de « l'antisémitisme », du « sectarisme », « des politiques d'exclusion et de construction de l'identité parmi la population coloniale méditerranéenne » qui faisaient « des femmes musulmanes (et des juifs) des objets de dédain et de mépris⁴⁷². » La « race française » assoit, là encore, sa supériorité dans un système colonial : « l'Arabe moins considéré que ses moutons, est fait pour être écrasé » et le fanatisme le rendrait « incivilisable⁴⁷³ ». Aussi, les Français algériens s'obstineraient « à ne rien tenter pour les tirer de l'ignorance, si favorable à l'exploitation et à la domination⁴⁷⁴. » Des « similitudes entre la misogynie et le racisme colonial » sont également à noter en ce sens.

Pour Hubertine Auclert, la domination française détériore en conséquence, la position des femmes en Algérie. Les autorités coloniales maintiennent les lois islamiques et les pratiques traditionnelles comme le mariage des petites filles ou la polygamie et n'exercent qu'un contrôle sur ce qui est jugé comme « une maladie », « une débauche musulmane⁴⁷⁵ ». Dans le même sens, l'absence d'éducation pour les petites filles est tolérée par le pouvoir colonial qui refuse une instruction d'état trop coûteuse. Les femmes sont sous la coupe de deux puissants dispositifs de pouvoir : étatique, européen et local, provenant de leur propre société.

Hubertine Auclert soutient ces femmes pour qu'elles détiennent le droit comme les hommes, d'accéder à l'assimilation notamment par le vote ou par l'émancipation des deux systèmes patriarcaux « l'un français, l'autre arabe ». Le dispositif de « la *mère patrie* » en réalité « *marâtre*⁴⁷⁶ », indique un système d'oppression. Et plaçant en miroir, les causes féministes françaises de l'époque et l'amélioration des droits des femmes arabes, l'enjeu est

⁴⁶⁹ Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.34

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.35.

⁴⁷¹ Hubertine Auclert, *Les femmes arabes en Algérie*, L'Harmattan, Paris, 2009.

⁴⁷² Julia Clancy-Smith, *op.cit.*, p.35.

⁴⁷³ *Ibid.* Hubertine Auclert est citée par Clancy-Smith.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p.36.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*

aussi de faire des femmes françaises des militantes, missionnées comme « des agents de civilisation dans les colonies ». Les arguments d'Auclert alimentent dans le même mouvement, les forces anti-assimilationnistes car ces exemples de « sexualité contre nature » notamment par le mariage des enfants, ne font qu'entretenir les débats de l'époque. Ces propos rejoignent l'idée de « coutumes sexuelles moralement perverses des indigènes » présentées comme « des crimes épouvantables », posant le problème de l'éducation culturelle des Algériennes et des Françaises sous la Troisième République. La thèse d'Auclert qui se voulait défenseuse des Algériennes, « aura sans doute, paradoxalement, persuadé certains lecteurs en France et en Algérie de l'inaptitude des colonisés à acquérir des droits légaux et politiques », ces écrits auront aussi servi à nourrir les arguments anti-assimilationnistes, « à l'appui de la thèse de l'altérité foncière et immuable de la population indigène, notamment dans le domaine de la sexualité (...) intriqué avec les questions de citoyenneté⁴⁷⁷. »

Ainsi, la lutte des droits des femmes colonisées, en Algérie comme en France, véhicule des « objets de luttes idéologiques et politiques » dans les deux cultures. Le statut des femmes reste un enjeu jusque dans les années 1900, le statut des femmes sous la loi islamique⁴⁷⁸ annonce l'importance de réactualiser la vision de l'islam et de la femme arabe (la proposition de suppression du voile⁴⁷⁹). Du harem à la sexualité arabe, de la prostitution à la prostitution coloniale, les femmes arabes occupent une place centrale dans les deux sociétés. Plus tard à partir de 1954, elles viendront au centre des débats sans qu'on évoque cette fois, « la sexualité présumée déviante ni la dégradation morale de la femme arabe et de la famille musulmane » mais au travers de nouvelles figures de femmes musulmanes : « la femme soumise » devenue la « femme voilée », l'éducation des filles et l'affranchissement des femmes comme sujets encore soulevés aujourd'hui dans l'actualité.

Nous verrons donc dans un premier temps, comment la Figure de *l'étrangère* comme « femme maghrébine voilée » symbolise le premier corps étranger ; étranger dans le social et étranger dans le fait politique au nom notamment du principe français de laïcité ; et nous verrons dans un deuxième temps, comment la Figure de *l'étrangère* comme « femme noire » indique la nouvelle visibilité des « corps noirs », des représentations postcoloniales dans la société française et comme enjeu politique dont le noyau dur demeure la thématique des minorités raciales dans la construction d'un espace public démocratique.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.38.

⁴⁷⁸ Rédigé par le juriste algérien Kamal Muhammad ibn Mustafa en 1903.

⁴⁷⁹ Amin Qasim, *La libération de la femme*, 1899

Réformateur social égyptien, reconnu comme pionnier dans le mouvement d'émancipation des femmes.

2.3 Les représentations sociales et culturelles pour les femmes issues de l'immigration

2.3.1 « Beurettes » et identités

En héritière directe de l'histoire coloniale, l'histoire de l'immigration offre une série de clichés et de représentations, on peut observer ces mutations dans la société actuelle. Mais quelles en sont les caractéristiques essentielles ? Dans cette continuité, on note que l'histoire de l'immigration algérienne puis maghrébine et enfin africaine plus largement, transportent toutes des normes et des rôles imposés et suscitent, spécialement par les représentations du corps, des questionnements liées au fait colonial et postcolonial. Le fait postcolonial fait ainsi l'objet de nombreux débats publics et historiographiques actuels. Par exemple, on ne peut parler d'« Algériens » que depuis 1954 et d'« Algériennes » qu'après l'instauration du regroupement familial en 1976. Pascal Blanchard, historien, chercheur en anthropologie des représentations du corps et spécialiste de l'époque coloniale, affirme que les représentations et imaginaires en France reposent bien sur un héritage colonial. Ces derniers sont liés non seulement à l'histoire coloniale mais aussi à ses enjeux de mémoire.

Dans la société contemporaine française, l'identité nationale a fait débat au sein de la classe politique, notamment par l'introduction de cette notion sous le gouvernement de Nicolas Sarkozy dès 2007. La question de l'identité des femmes issues de l'immigration et de leur pratique de la religion musulmane, a fait polémique jusqu'à la création d'une loi, en 2010, contre le port du voile intégral dans les espaces publics en France. Cette loi, héritière de la loi contre le port du voile à l'école, est entrée en vigueur en avril 2011. Elle nous permet de penser le voile intégral comme le symbole le plus significatif d'un corps défini comme « étranger » au sein du corps social français. Le voile intervient, dans un premier temps, comme manifestation de l'identité de certaines femmes d'origine étrangère. Clairement distingué dans l'espace public, il devient le symbole d'une revendication chez certaines et un élément à éliminer chez d'autres. Ce voile devient le relai d'une identité condamnée par le gouvernement de Nicolas Sarkozy. Les femmes qui le portent demeurent certes minoritaires, mais l'attention qui leur est portée les place, de façon volontaire, au premier rang de la scène médiatique où le Genre intervient dans un contexte révélateur d'une crise sociale.

L'identité, tel que le rapporte Edouard Glissant, poète et essayiste, découle de rapports entre les communautés : « La communauté qui vit en Etat-nation sait pourquoi elle le fait, sans jamais pouvoir le figurer par postulats et théorèmes ; c'est la raison pour laquelle elle exprime cela par des symboles (les fameuses valeurs), auxquels elle prétend attribuer une dimension « d'universel⁴⁸⁰ ». » Dans le contexte d'une société postcoloniale qui traverse des mutations durables, ce que nomme Edouard Glissant l'« identité racine unique⁴⁸¹ » est à l'origine des luttes anticolonialistes comme force de résistance et comme « exemple du colonisateur⁴⁸² ». La conception de la nation sous l'Empire et les nouvelles conceptions de la nation qui ont traversé les siècles posent encore aujourd'hui, la question du multiculturalisme ou des juxtapositions des cultures au sein de la laïcité. Les femmes d'origine étrangère portent alors au travers de leurs représentations, l'idée d'une différence culturelle sans cesse rappelée soit par une revendication identitaire dont l'élément le plus perçu demeure le voile, soit par un bricolage identitaire qui leur permettraient d'échapper à une identité trop forte et qui les réconcilieraient avec une société diversifiée mais laïque.

Dans *Ruptures postcoloniales, les nouveaux visages de la société française*, Nacira Guénif-Souilamas pose la question du corps comme problématique centrale de l'héritage postcolonial. S'ajoute donc à cette culture considérée et représentée comme déviante, « le visage récent de la colonisation interne en France ». En effet, « la postcolonie » donne à voir « plusieurs transformations rendues visibles par le corps-frontière⁴⁸³. » La première de ces transformations est historique, elle « procède à la clôture de la colonisation externe et à son rapatriement dans l'ancienne métropole impériale⁴⁸⁴ ». Cette dernière devient le lieu de « procédures de ségrégation » ou encore le lieu où s'entretient « un exotisme rassurant⁴⁸⁵ ». La deuxième est culturelle et « traduit un changement de paradigme identitaire, racial et ethnique, qu'une cartographie décentrée de la constellation France permet d'observer pour y tracer les parcours de la redéfinition de l'identité nationale⁴⁸⁶. » Enfin, une troisième transformation, plus politique, sert et prolonge la seconde qui opère « la pasteurisation des appartenances et la hiérarchisation des formes citoyennes » comme « proposition de

⁴⁸⁰ Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, *Quand les murs tombent, l'identité nationale hors-la-loi ?*, Editions Galaade, Paris, 2007, p.2.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.2-3.

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ Nacira Guénif-Souilamas, « Le corps-frontière, traces et trajets postcoloniaux » in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.217.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.218

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.218-219.

décentrage en en tirant les conclusions quant à la place de la France dans le monde⁴⁸⁷ ». Ces transformations servent de « banc-test pour éprouver la viabilité des corps-frontières dans le nouveau régime de coercition/considération⁴⁸⁸ » du gouvernement français.

Les femmes d'origine maghrébine doivent notamment se réconcilier avec leur corps et leur identité pour intégrer le corps social. Nacira Guénif-Souilamas rend ainsi compte de « l'histoire sociale » de l'immigration qui matérialise ce qu'elle nomme « des figures repoussoirs érigées contre l'altérité », « une altérité qui nous façonne tous et n'a alors plus besoin d'être contenue dans des limites intangibles⁴⁸⁹. » Culture et identité gardent une fonction particulière à l'intérieur du social qui permet de définir une nouvelle forme d'altérité. En ce sens, l'histoire de l'immigration va hériter d'une partie des représentations mises en lumière dans notre premier chapitre, et cela dans des manifestations particulières manipulées au sein du social. L'histoire coloniale livre effectivement, « un inconscient collectif⁴⁹⁰ » qui perdure dans la société française. On parle en conséquence, de Français-e de « « deuxième génération », de « jeunes issus de l'immigration » », il s'agit de désigner une génération dont l'histoire coloniale est souvent occultée dans le « refus de la part charnelle et affective qui transfigure une immigration sans visage et sans nom⁴⁹¹. » Les filles d'immigrés maghrébins demeurent pourtant l'incarnation la plus palpable de la diversité sociale : les sujets tels que leur émancipation ou leur intégration détiennent une place fondamentale au sein du social comme au devant de la scène publique et médiatique.

Nous étudierons, par conséquent, l'évolution de l'histoire coloniale et l'héritage qu'elle a pu laisser dans l'histoire de l'immigration. Comment l'analyse de l'altérité dans l'histoire coloniale fixe-t-elle le socle d'un inconscient collectif véhiculant des représentations sociales collectives dans l'histoire de l'immigration du XX^{ème} siècle à nos jours ? Quelles dénominations et quelles figures pour « l'éternelle étrangère », pour cet Autre dont la culture et l'identité deviennent maintenant prégnantes dans la société française ?

Dans le débat passionnel que suscite, de nos jours encore, le thème de l'immigration, il s'agit maintenant de comprendre, le cheminement de l'Histoire de l'immigration du XX^{ème} siècle en France, en s'attardant sur le cas particulier de l'immigration maghrébine. Gérard Noiriel, historien, explique dans *Le creuset français* que « pour parler de l' « expérience

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p.219.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ Nacira Guénif-Souilamas, *Des beurettes*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 2000, p.31.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.32.

⁴⁹¹ *Ibid.*

immigrante », il faut rompre avec les belles écritures de l'histoire, tranquilles, reposantes, rassurantes même », avec « ces écritures de consensus (...) » Pour lui, il faut « donc livrer à l'état brut, dans leur brutalité, « les extraits de mémoire » qui par leurs contradictions et leur diversité témoignent de la richesse de l'« autre » France⁴⁹². »

2.3.2 *L'immigré-e et le pouvoir du langage*

L'immigré-e et son statut au sein de la société française subit par ses nominations et ses figures persistantes, une véritable mise à l'écart. D'abord, par ce que nomme Nacira Guénif-Souilamas, comme sa « dé-nomination » montrant l'état des rapports établis avec lui, elle, au sein du social. « Le statut des mots » utilisés par exemple, pour parler des « filles d'immigrés maghrébins » « indique comment, en croyant désigner une entité claire », les mots ne font que « souligner de vains efforts pour ménager simultanément (...) susceptibilités et (...) « vérité » historique⁴⁹³. » Ce piège que démantèle la sociologue, met en exergue la façon dont les mots peuvent parfois ne vouloir « rien dire » dans le but de ménager une place à ces Français-e-s. Les termes « maghrébin » ou une « maghrébine » désignent, « par extension », « les immigrés originaires de cette même région, sans que mention soit faite d'un des trois Etats qui la composent : Tunisie, Algérie, Maroc⁴⁹⁴. » De même, ils nomment « les descendants de ces immigrés bien qu'ils soient souvent nés en France et y aient été, en majorité, socialisés⁴⁹⁵. »

Ainsi, « le premier paradoxe » est contenu dans cette dénomination qui peut « ignorer le fait qu'elle désigne aussi des Français⁴⁹⁶. » Les immigré-e-s venant des pays d'Afrique, sont également confondus dans « des catégories fourre-tout » : « dans le cas des Africains, c'est sur une base raciale que sont confondus tous les Noirs, allant jusqu'à leur adjoindre les Français des Antilles et d'autres territoires dont la négritude a beaucoup à voir avec l'histoire française de l'esclavage et de la colonisation⁴⁹⁷. » Apparaissent ainsi quelques figures comme celle du « maghrébin » sur lesquelles nous reviendront.

⁴⁹² Gérard Noiriel, *Le creuset français*, Seuil, Paris, 2006.p.136.

⁴⁹³ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit*, 2000, p.32-33.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*

Dans *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*⁴⁹⁸, le sociologue Abdelmalek Sayad, fonde les caractéristiques du phénomène de l'immigration dans sa conception. Selon lui, « l'immigration se condamne à engendrer une situation qui semble la vouer à une double contradiction : on ne sait plus s'il s'agit d'un état provisoire mais qu'on se plaît à prolonger indéfiniment ou, au contraire, s'il s'agit d'un état plus durable mais qu'on se plaît à vivre avec un intense sentiment du provisoire⁴⁹⁹. » Ce « sentiment du provisoire » tel que dépeint ici, correspond à la situation de l'immigré-e mais aussi à celle de ses descendant-e-s. Il crée une « ambiguïté » et « une double interprétation », « tantôt, comme pour ne pas s'avouer la forme quasi définitive que revêt (...) l'immigration », « tantôt, au contraire, comme s'il fallait apporter un démenti à la définition officielle de l'état d'immigré comme état provisoire⁵⁰⁰ » par l'installation de plus en plus durable des immigré-e-s et de leurs enfants. Aux « figures imposées du langage » s'ajoutent donc cette « illusion du provisoire » s'exprimant davantage dans le contexte de la société d'immigration et du travailleur immigré.

Ces dénominations héritent pourtant, « d'un point de vue sémantique comme d'un point de vue historique et culturel⁵⁰¹ », d'une vision catégorisant les individus par leur origine, par leur groupe ou encore dans le cas des femmes, comme se détachant du groupe pour s'émanciper. « Maghrébin » signifie « occidental ou homme du couchant » selon Nacira Guénif-Souilamas, « seuls les Marocains se nomment *moughrabi* » ou « maghrébins », « du fait de leur implantation géographique, à l'extrême occident du monde limité par l'océan Atlantique mais aussi par son histoire arabo-musulmane⁵⁰² ». Il y a en effet, une opposition entre les habitant-e-s du *machreq* (du levant) et ceux « de l'ancienne Cyrénaïque » (qui s'étend de la Libye au Sahara jusqu'à Tibesti). Par conséquent, selon cette sémantique, « les immigrés d'Afrique du Nord » sont désignés comme « occidentaux », c'est-à-dire « semblables » aux Français-e-s. Et pourtant, « personne ne suppose que dire « maghrébin⁵⁰³ » » ou « maghrébine » revient en fait, à « parler d'un Occidental⁵⁰⁴ » ou d'une Occidentale. Voilà pourquoi l'inconscient collectif visant à mettre à distance l'étranger ou l'étrangère, résulte d'une volonté particulière pour les placer comme « différent-e-s » au sein

⁴⁹⁸ Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité, 1. L'illusion du provisoire*, Editions Raison d'agir, Paris, 2006.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.31.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.32.

⁵⁰¹ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.34.

⁵⁰² *Ibid.*, p.34.

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*

du social, comme « le contraire de ce qu'est « l'occidental⁵⁰⁵ ». Cette fabrique de catégorisation n'est pas sans rappeler d'autres catégories étudiées dans l'histoire coloniale, une nouvelle Figure inventée dans une « catégorie paradoxale » est celle de « la maghrébine émancipée et intégrée » ; « l'autre devenu soi⁵⁰⁶ ».

Cette Figure répond à une catégorie sémantique inscrite elle aussi, sous la coupe des pouvoirs du langage, « dans une ethnicité aux racines sociales, aux résonances territoriales » ou encore parfois « au goût prononcé pour l'envers des mots » pour définir l'Autre : « renoi, rebeu, céfran, feuj⁵⁰⁷. » Nous verrons dans l'analyse de la presse actuelle, comment « l'appartenance confessionnelle », « l'ethnie » ou l'« appellation branchée » « la plus revendiquée⁵⁰⁸ » figent les femmes d'origine étrangère dans un système de catégorie mise en place par le langage et ses pouvoirs. Le langage, constitue, effectivement, « la première technologie du pouvoir⁵⁰⁹ ». Marie-Joseph Bertini, explique à ce propos, que « la sophistique, la rhétorique nous ont familiarisés depuis longtemps déjà avec l'idée d'un pouvoir langagier destiné à assurer l'emprise du locuteur sur les esprits⁵¹⁰. » En se basant sur le propos de la linguiste Marina Yaguello⁵¹¹, la philosophe démontre que « la langue est un système symbolique engagé dans les rapports sociaux » et qu'« elle est aussi un miroir culturel qui fixe les représentations, entretient et alimente les préjugés et les stéréotypes⁵¹². » Le langage offre ici une possibilité de mettre à distance le « maghrébin » ou la « maghrébine » incarnant « la figure emblématique de l'étranger » qu'ils-elles « n'incarnent jamais mieux que lorsqu'ils »-elles « sont sans visage⁵¹³ ». Nacira Guénif-Souilamas souligne cette idée de distance et de maintien à l'extérieur de la société des populations maghrébines, maintien proche de celui que la société prescrit à *l'étranger*. Ce maintien en marge de la société fonctionne dans « un mouvement de balancier » décrit par Georg Simmel et repris par la sociologue, « la distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche⁵¹⁴. »

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.33.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.60.

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ Marina Yaguello, *Les Mots et les Femmes. Essai d'approche sociolinguistique de la condition féminine*, Nadir Payot Lausanne, S .A, 2002.

⁵¹² Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.60.

⁵¹³ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p. 35.

⁵¹⁴ Georg Simmel, *Digressions sur l'étranger*, 1990 in GUENIF-SOUILAMAS Nacira, *op.cit.*, 2000, p. 35

La Figure du « maghrébin » présente, par rapport à cette « unité de la distance et de la proximité (...) dans une relation humaine⁵¹⁵ », une proximité qui le repousse à distance dans un mouvement continuant « d'être alimenté par l'inertie d'une relation asymétrique dont les deux protagonistes ont intériorisé leurs rôles respectifs⁵¹⁶. » On peut s'interroger ici sur cette mise à distance qui impose *l'étranger, l'étrangère* comme des figures repoussoirs trop familières, du fait des histoires de la colonisation et de l'immigration, qu'il convient de « repousser hors de l'espace national, espace naturel de l'entre-soi⁵¹⁷. » Les variantes du langage réhabilitent des mots argotiques dans ces espaces : « (u)n'Arabe, (des) z'Arabes, *Rebeu*, Bougnoule, etc⁵¹⁸. » Le terme *rebeu* venant de la dénomination *beur* à l'envers ; définissant les Français d'origine maghrébine, il marque une réappropriation langagière des jeunes. Selon le sociologue Pierre Bourdieu, « la notion de « langage populaire » est un des produits de l'application des taxinomies dualistes qui structurent le monde social selon les catégories du haut et du bas (le langage « bas »), du fin et du grossier (les gros mots) ou du gras (les plaisanteries grasses), du distingué et du vulgaire, du rare et du commun, de la tenue et du laisser-aller, bref de la culture et de la nature⁵¹⁹ ». Ces « catégories mythiques [...] introduisent une coupure tranchée dans le continuum des parlers » et ignorent « la diversité extrême des parler qui sont globalement rejetés dans la classe négative du « langage populaire⁵²⁰ » ». Les frontières entre divers langages sont d'autant plus difficiles à déterminer quand les dénominations illustrent une nouvelle hiérarchie symbolique. Et dans notre contexte, les dénominations détiennent une place importante dans une histoire commune, « assombrie (...) par le spectre de la colonisation ». Dans *Fictions de l'Intégration*, Sylvie Durmelat, spécialiste de la littérature antillaise, des mises en récits de l'immigration et de l'intégration en France, abonde en ce sens en rappelant les désignations des jeunes immigré-e-s de deuxième génération. L'usage du mot *beur* bénéficie d'un lancement médiatique dès les années 1970. De plus, la création de la Radio Beur en 1981 et la Marche pour l'égalité contre le racisme en 1983 vont lui donner « une répercussion nationale⁵²¹. » Le mot *beur* peut être identifié « comme une passerelle entre la culture orale dite populaire et la culture

⁵¹⁵ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.35

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*, p.37.

⁵¹⁹ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Editions du Seuil, Paris, 2001, p.138.

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ Sylvie Durmelat, *Fictions de l'intégration, Du mot beur à la politique de la mémoire*, L'Harmattan, Paris, 2008, p.30.

dominante⁵²². » Cette « invention linguistique » résultant « des torsions opérées sur le mot « arabe » » demeure le reflet d'une époque où médias et pouvoir socialiste forment une « coproduction⁵²³ ». Toujours par l'analyse du langage, Sylvie Durmelat compare le phénomène du mot *beur* « à une sorte de néo-orientalisme qui prend place non pas dans un lointain ailleurs, mais dans les banlieues des grands centres urbains et industriels français, à portée de main⁵²⁴. » Ce terme fonctionnerait donc « comme un révélateur de l'inquiétante étrangeté du quotidien⁵²⁵. » La deuxième génération d'immigré-e-s ne peut être alors considérée comme française⁵²⁶, leur nomination renvoie à un espace géographique limité et à un espace social⁵²⁷, « celui de la banlieue et du prolétariat en France. » Une fois le groupe social clairement identifié, le terme *beur* traduit un concept dont les identités grandissent par le biais d'une dualité, par « un effet de différence⁵²⁸ ». La fabrique de cette distinction et de ce concept désignant une fausse communauté dévoilent les limites d'une prise de parole sans prise de pouvoir⁵²⁹. Ces limites mènent à l'échec d'une identité culturelle. L'invention du mot *beur* montre les dualités au sein d'une France se voulant « unie et homogène » et l'officialisation du terme prête à discussion : il s'agit maintenant de redéfinir des positions et de donner des contre-représentations pour celles et ceux que le mot définit. Plusieurs dénominations installent par l'utilisation de l'argot, de nouvelles identités parodiques. L'appartenance à la population immigrée et l'appartenance régionale créées toutes deux par le terme *beur* déterminent deux imaginaires qui se superposent et conduisent à des définitions réadaptées en fonction des situations. La déformation de ce mot permet une dissimulation du mot *arabe* et substitue un qualificatif plus stigmatisant, le mot *beur* est en ce sens, une « distorsion⁵³⁰ ». Il relève d'« une double exigence » pour les enfants français issus de l'immigration : « la nécessité de se dire, et l'obligation de s'en dédire pour pouvoir exister par leur refus, en cas de récupération. [...] le mot *beur* articule le lien entre jeu de nominations et enjeux de domination⁵³¹. » Même si le mot *beur* est à considérer dans le contexte de la marche de 1983 et qu'il est un « évènement linguistique et lexicographique qui a marqué l'histoire des mots et des expressions », ces avatars ou contestations fondent encore aujourd'hui des

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ Ahmed Boubeker, Alain Battégay, *Les images publiques de l'immigration*, CIEMI L'Harmattan, Paris, 1993.

⁵²⁴ Sylvie Durmelat, *op.cit.*, p.37.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ Azouz Begag, Abdellatif Chaouite, *Ecarts d'identité*, Seuil, Paris, 1989.

⁵²⁷ Nacer Kettane, *Le sourire de Brahim*, Denoël, Paris, 1985.

⁵²⁸ Sylvie Durmelat, *op.cit.*, p.39.

⁵²⁹ *Ibid.*, p.40.

⁵³⁰ *Ibid.*, p.44.

⁵³¹ *Ibid.*, p.46-47.

questionnements fondamentaux plaçant les descendant-e-s d'immigré-e-s comme des objets d'étude au sein d'« une communauté de discours entre la société métropolitaine et ses « étrangers du dedans⁵³². » » Il s'agit d'une communauté de discours qui accueille les *beurs et beurettes* en accomplissant une double action d'un seul geste : les identifier/intégrer et les distinguer/dissocier symboliquement notamment en les visualisant. Enfin, d'autres éléments du langage placent la Figure « exemplaire de l'immigré et de l'immigration » dans un ultime « lapsus révélateur » qui est celui du terme « maghrébin ». Nacira Guénif-Souilamas comme Abdelmalek Sayad relèvent à cet endroit, le terme comme « aiguillon de l'amnésie postcoloniale⁵³³ » se référant implicitement et essentiellement aux Algériens. Ces variantes de la dénomination *beur* ou « maghrébin-e-s » mettent en valeur une histoire, un passé, mais aussi parfois, une utilisation de ces termes par retournement du stigmatisme en vue d'une quête d'identité.

2.3.3 Une double culture pour un double langage

De plus, le langage, dénommant essentiellement des termes masculins, témoigne d'une relation refoulée dans l'Histoire où la place de *l'étrangère* se pense en premier lieu, par son invisibilité dans l'espace public et social puis en deuxième lieu, par sa visibilité révélée par la nudité de son corps (Empire colonial) et enfin par la dénonciation de ce même corps couvert cette fois, par le voile qui devient l'argument le plus éloquent d'une nouvelle visibilité en France contemporaine. Le passé colonial, la différence culturelle, le langage, légitiment cette invisibilité puis cette visibilité. La position du corps des femmes d'origine étrangère, comme corps étranger à l'intérieur du social, s'affiche comme l'héritage d'un passé où le corps des femmes était étranger par essence. Les migrantes nord-africaines continuent d'être stigmatisées, exotisées ou différencialisées, par une position sociale justifiée dans un premier temps, par le traitement des hommes migrants. De fait, hommes et femmes se retrouvent face à une « double culture » dans l'expérience de l'immigration comme dans l'héritage d'« une culture immigrée (...) qui fut d'abord coloniale⁵³⁴. » Cette « double culture » qui révèle aussi la différence culturelle, est forgée de « fausses évidences » élaborant un « schéma binaire »

⁵³² *Ibid.*, p.50.

⁵³³ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.36.

⁵³⁴ *Ibid.*, p.44.

dans « une vision manichéenne de la réalité⁵³⁵ ». Sont confrontées dans cet ordre d'idée, les « cultures allogène et indigène » ; et sont opposées la « culture nord-africaine virtuellement rétrograde » et la « culture française virtuellement émancipatrice⁵³⁶. »

A la dénomination s'ajoute la différence culturelle comme résurgence coloniale. Pour accéder à la citoyenneté française, l'immigré-e doit abandonner la tradition pour la modernité. Il s'agit d'une « prise à distance mécanique » de la culture d'origine qui renforce « l'amnésie collective sur le passé colonial⁵³⁷ », les immigrant-e-s d'anciennes colonies ont effectivement vécu deux ruptures de leur histoire par l'avènement de deux modernités : postcoloniales et postindustrielles. Selon Abdelmalek Sayad, les migrations sont bien le résultat de « modernisations coloniales destructurantes pour l'organisation des tribus et villages⁵³⁸ ». Le parcours migratoire des ancien-ne-s colonisé-e-s, marqué par l'exil et l'entrée dans la modernité, se fait par une certaine aliénation des populations (travail physique) et par l'abandon de coutumes trouvant de nouveaux usages à travers de l'exil. Les femmes connaissent le même « itinéraire migratoire » auprès des hommes, leurs possibilités d'indépendance dépendent du conjoint, promotions par la propriété ou par « l'installation dans un commerce » ou encore des épreuves telles que « la maladie ou le chômage du conjoint⁵³⁹ ». L'espace de transformation succédant à l'ordre colonial (Guénif-Souilamas) offre des représentations modernes des femmes. Elles deviennent actrices d'une histoire « dans laquelle coexistent l'appropriation des normes françaises, condition d'une mobilité sociale ascendante, et la perpétuation de valeurs coutumières et villageoises⁵⁴⁰ » qui entretiennent une singularité. Les filles, héritières d'une tradition à réinventer dans la société postcoloniale, sont un exemple parlant de combinaison, de transformations à effectuer dans le contexte de l'intégration. Elles tentent d'une part, d'affirmer leur culture et d'autre part, de multiplier les croisements avec leur position sociale (Guénif-Souilamas). Chaque stratégie, chaque mouvement dépendent des « trois faces de leur identité : jeune, femme, descendante d'immigrés⁵⁴¹. »

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ *Ibid.*, p.45.

⁵³⁸ Abdelmalek Sayad, 1999 in Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.45.

⁵³⁹ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.45.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.46.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p.47.

Sur chaque face de cette identité triangulaire s'applique, comme un film opacifiant, une forme de domination qui les enferme dans une exclusion aux manifestations mouvantes mais néanmoins pesantes⁵⁴².

L'un des enjeux pour les filles, demeure la finalité d'une intégration pouvant les mener à l'émancipation des familles et surtout des pères, des frères. Elles vivent donc des « expériences contradictoires », tiraillées entre les contrôles familiaux et les exhortations à la réussite provenant des parents ou des enseignant-e-s. Elles se retrouvent face à des choix d'obéissance pouvant les mener vers « l'inconnu de la compétition, de l'indistinction professionnelle ou universitaire », engagées dans des interrogations « entre aspirations personnelles et imposition statutaire⁵⁴³. » L'histoire des dominations présente, dès l'époque coloniale, une stigmatisation de leur culture jugée « arriérée ». Les filles sont chargées de donner l'exemple par une « intégration exemplaire », héritières des « pratiques de soumission au pouvoir colonial⁵⁴⁴. » Les cultures des familles se caractérisent elles-aussi par des mutations et des réadaptations socioculturelles au sein de la société française, elles sont diverses et engagent les immigrant-e-s comme les Français-e-s. « L'uniformité culturelle » marquée par le « discours dominant » forge des représentations désignant les filles « les plus dotées⁵⁴⁵ » comme agentes de la modernité.

2.3.4 Un corps socialement étranger

Abdelmalek Sayad offre dans cette idée, plusieurs analyses pertinentes de la société de l'immigration et du statut de l'immigré en particulier algérien. Il démontre notamment dans *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, qu'une des contradictions dans la situation de l'émigré et de l'immigré en général est sans doute celle qui affecte les relations qu'il entretient avec son propre corps « - corps comme objet de représentation et de présentation de soi, corps comme siège de l'affect et aussi de l'intellect (car le corps est habité par tout le groupe qu'on porte en soi⁵⁴⁶) ».

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p.51.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p.52.

⁵⁴⁶ Abdelmalek Sayad, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris 1999, p.260.

Ce corps *étranger* dans le corps social par ses représentations prend vie dans celui des femmes sur lesquelles les « injonctions contradictoires du racisme et du sexisme » sont poussées à leur paroxysme. Les dénominations et la différence culturelle prises dans un Genre *double bind* stabilisent, de manière inaltérable et par leur corps, une pensée essentialiste du racisme et du sexisme. Plusieurs discours révèlent des stéréotypes forgeant la Figure de la « Beurette ». L'argument le plus manifeste marquant ces stéréotypes réside en la question du voile. D'un point de vue social, politique mais aussi par le corps, le voile des femmes provoque des réactions parfois disproportionnées. Intéressons-nous d'abord à ce qu'il révèle dans la différence entre les individus et ces femmes : « la société franco-française utilise alors le premier *double bind* ; elle cherche et trouve en elles – dans leur nom, dans la forme de leur visage ou dans leur accent – la différence qui est la marque de l'infériorité essentielle de l'être, la « tache humaine⁵⁴⁷ » ».

« La multiplicité des appartenances des filles d'immigrés nord-africains en France » engendre des discours et pratiques de ces dernières, « en matière religieuse, sexuée et nationale » jouant « un rôle plus grand que la différence culturelle, apparemment fondée sur l'origine familiale et communautaire⁵⁴⁸. » Les filles composent ainsi « en plusieurs entités » diffractées, un espace : « l'ethnicité des filles est un mixte de tout cela⁵⁴⁹. » De la Figure de la « Beurette » à celle de la « Dévote⁵⁵⁰ », « l'identité ethnicisée est d'abord dictée par la double assignation que les filles subissent », « leur identité ne devrait rien à leur vie en France et doit être comprise comme une essence⁵⁵¹ ». Cette compréhension, « comme essence » renforcée par la tradition et certains de ces « usages jugés fondateurs par leurs connotations magiques et superstitieuses⁵⁵² » font référence à la culture de « la minorité familiale dominée⁵⁵³. » L'identité « arabe » est donc prônée face à « une majorité française dominante » donnant lieu à « une assignation croisée⁵⁵⁴ ». Cette assignation « fait exister la communauté, sous sa forme fantasmée, puis l'instrumentalise comme figure repoussoir et dépréciée⁵⁵⁵. » Mais d'abord, dans le premier cas, s'élabore « une ambivalence » qui ballote les filles entre une « aliénation culturelle » et un « accomplissement personnel. » L'ethnicité demeure « un moyen de

⁵⁴⁷ Christine Delphy, *op.cit.*, 2008, p.151.

⁵⁴⁸ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.181.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ Maryam Borghee, *Voile intégral en France*, Michalon Editions, Paris, 2012, p.75.

⁵⁵¹ Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, 2000, p.181.

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

renverser le stigmate raciste en se réfugiant dans une définition essentialisée, sans afficher son potentiel aliénant⁵⁵⁶. » Puis, ce concept change, s'élabore, dans des interactions à l'intérieur des rapports sociaux.

Le voile garde un rôle prépondérant dans l'« aliénation culturelle ». Nacira Guénif-Souilamas parle ici de « deux expressions de l'ethnicité dans la vie des descendantes d'immigrants nord-africains (...) disjointes dans leurs ressorts et leurs conséquences : l'ethnicité subie et l'ethnicité subjectivée⁵⁵⁷. » L'ethnicité subie est donc ce « produit de l'assignation à une culture » adressée par « les parents et les « Français » » et l'ethnicité subjectivée est « l'opération de conversion par laquelle » les filles « parviennent à donner un contenu personnel aux différentes modalités de leur être⁵⁵⁸. » Les appellations « arabes, musulmanes, femmes » n'impliquent plus d'exclusions mais une « capacité à se dire singulière dans un rapport avec l'autre⁵⁵⁹. » Voilà comment l'ethnicité met au point l'expérience des filles, par « l'activation subjective des registres culturels et sociaux d'appartenance » et « par l'assignation persistante à une essence culturelle⁵⁶⁰ » ; et les deux formes d'ethnicité donnent cette ambivalence entre aliénation culturelle et accomplissement personnel.

La Figure de la « Beurette voilée » ou de la fille voilée, apparaît dans une dynamique de réactualisation de l'islam plus ou moins affiliée « aux valeurs de l'islam par un héritage éducationnel⁵⁶¹. » Comme le développe Maryam Borghée, chercheuse en Sciences Sociales, cet héritage « consiste à réactualiser, sous des formes radicalement nouvelle, une croyance et un culte que des primo-migrants, souvent illettrés, délaissaient ou ignoraient, par un processus d'acculturation⁵⁶². » C'est ainsi qu'a été relancée dans les années 2000, la question du port du voile islamique s'inscrivant en filigrane dans l'actualité par des témoignages comme ceux de Chahdortt Djavan⁵⁶³, romancière et anthropologue. La Figure de la « Fille voilée » révèle une controverse sur laquelle vont s'appuyer tour à tour politiques et personnalités, pour argumenter sur le rôle de la laïcité en France. Plus encore, ce débat relance, de manière surprenante, les questions féministes dans l'espace public, « du fait de deux initiatives » :

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p.183.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ Maryam Borghee, *op.cit.*, p.75.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Chahdortt Djavan, *Bas les voiles !*, Editions Gallimard, Espagne, 2003.

La première a été la création, en 2002, du mouvement Ni putes ni soumises, fortement médiatisé à la suite d'un fait divers illustrant dramatiquement l'intensification des violences faites aux filles dans les quartiers populaires par des garçons le plus souvent descendants d'immigrés maghrébins : la cruelle mise à mort d'une adolescente (aspergée d'essence puis brûlée vive) parce qu'elle résistait au harcèlement dont elle était l'objet⁵⁶⁴.

La seconde initiative qui a fait l'affaire du foulard islamique une question féministe est la pétition publiée en décembre 2003 par le journal Elle. Sous le titre, « Droits des femmes et voile islamique », la pétition adressée à « monsieur Jacques Chirac, président de la République⁵⁶⁵ ».

On peut y lire que « le voile islamique nous renvoie toutes, musulmanes et non-musulmanes, à une discrimination envers la femme qui est intolérable. Accepter le voile islamique à l'école et dans l'administration publique, c'est légitimer un signe visible de la soumission de la femme dans des lieux où l'Etat doit être le garant d'une stricte égalité entre les sexes⁵⁶⁶. » De fait, le débat mélange deux thématiques : celle du « port d'un insigne religieux » comme atteinte à la laïcité, et plus particulièrement à celle de l'école, et celle du voile islamique comme symbole de soumission supérieur à tout autre. Un pont entre « la lutte contre le sexisme du voile et celle contre les violences sexistes⁵⁶⁷ » est ensuite établi : « Le combat des femmes des quartiers qui dénoncent la dégradation de leurs conditions de vie et la régression de leur statut est également le nôtre⁵⁶⁸. »

Ces principes de laïcité sont brandis en vue d'une égalité des sexes et une demande de « loi permettant l'exclusion scolaire des jeunes filles musulmanes portant le voile et l'intensification de la lutte contre la « régression sexiste⁵⁶⁹ » va transcrire les revendications du moment. On peut s'interroger dans le cadre de cette première loi : comment les jeunes Françaises musulmanes, vont-elles devenir par leur voile, l'objet de représentations anti-républicaines comme étrangères à la modernité et à la laïcité ? Comment leur corps se

⁵⁶⁴ Nacira Guénif-Souilamas, Eric Mace, *Les féministes et le garçon arabe*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2006, p.8.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, pp.8-9.

⁵⁶⁶ *Elle* du 8/12/2003, « Droits des femmes et voile islamique : Elle s'engage. Notre appel à monsieur Jacques Chirac, président de la République » cité par Nacira Guénif-Souilamas, Eric Mace, *Ibid.*

⁵⁶⁷ Nacira Guénif-Souilamas, Eric Mace, *op.cit.*, 2006, p.9.

⁵⁶⁸ *Elle* du 8/12/2003, *op.cit.*

⁵⁶⁹ Nacira Guénif-Souilamas, Eric Mace, *op.cit.*, 2006, p.10.

placera-t-il dans le social comme dans le politique comme un élément paradoxal, allergique à toutes formes d'intégrations ? Comment, par leur exclusion de l'espace public puis par leur disparition/apparition, le combat contre les discriminations sexistes et pour l'égalité des sexes seront-elles réhabilitées au sein du débat français ?

Le « nouveau féminisme « républicain » défenseur de l'intégration et de l'égalité » défendrait alors ses valeurs par « l'exclusion des plus subalternes.⁵⁷⁰ » Au centre de ce débat public, la question du sexisme ne semble concerner qu'une partie de la population, à savoir les jeunes femmes d'origine maghrébine, soumises à un ordre patriarcal et victimes de violences (viols, « tournantes ») dans les banlieues. Leur exclusion combattrait indirectement le fondamentalisme islamique dont le voile reste « l'indice » le plus voyant, surtout si son port se multiplie. Ce qu'entendent Nacira Guénif-Souilamas et Eric Macé, par « féminisme « républicain », fait référence à un féminisme qui agit en fait, en deux temps : il occulte les discriminations sexistes réelles et présente la défense des droits et des principes comme « menacés par les figures « régressives » des filles voilées et bien plus encore, par le nouvel ennemi principal consensuel, les « garçons arabes » qui les violent et les voilent⁵⁷¹. »

Selon Christine Delphy, « les gentilles beurettes sont plus plaintes que blâmées » d' « être les femmes de ces hommes-là, de ces garçons et pères arabes. On les invite à les abandonner. Certaines obéissent, elles quittent leur famille, leur quartier, et se retrouve isolées⁵⁷². » Cette « instrumentalisation des droits des femmes » s'est installée dans le débat, révélant « une forme d' « islamophobie » spécifiquement française » mais aussi une opposition entre les féministes « craignant qu'une fois de plus (...) l'oppression des femmes passent au deuxième plan face à la mobilisation contre l'oppression « ethnique » ou « de classe⁵⁷³. » Il nous faut pourtant examiner l'imbrication des oppressions sexistes et racistes selon deux opérations : « la question du genre (...) manipulée à des fins racistes » et « la mise en évidence de la domination masculine « chez l'Autre » - le Noir, l'Arabe, l'ouvrier ». Ces

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p.11. Selon Nacira Guénif-Souilamas et Eric Macé, la pétition de *Elle* semble hériter d'un vocabulaire similaire à celui du *Manifeste des 343 salopes*, paru dans *le Nouvel Observateur* en 1971, signé par des femmes qui affirmaient avoir avorté illégalement et qui a contribué à la législation de la contraception et de l'avortement. Le même registre de l'insulte est ici utilisé mais les signataires de l'époque sont dans la subversion et dans la dénonciation de l'Etat tandis que les nouvelles signataires affirment leur soutien à NPNS et renforce un pouvoir devenu féministe pour la circonstance.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p.11.

⁵⁷² Christine Delphy, *op.cit.*, 2008, p.151.

⁵⁷³ Natalie Benelli et coll., « De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme », in *Revue internationale francophone, Nouvelles questions féministes*, « Sexisme et racisme : le cas français », Vol.25, N°1, 2006, pp.4-11.

clichés participent à « la construction des stéréotypes, des préjugés et des haines racistes qui structurent l'oppression raciste⁵⁷⁴. » Alors comment considérer le voile ?

Le voile (sous toutes ses formes) est vécu comme un danger pour toutes les femmes. Il est, par excellence, le signe de soumission des femmes. Le débat autour du voile en France, « arbitrairement appelé « islamique », comme l'analyse Pierre Bourdieu⁵⁷⁵, a manifestement traduit « l'état du débat politique en France » traitant de « faux problèmes médiatiques en objets de consultation « démocratique » », orientant le « débat public vers des questions plus ou moins futiles, ou, pire, vers des questions réelles réduites à la futilité⁵⁷⁶. » Cette polémique, remplacée plus récemment par celle contre le port de la *burqa*, ne pointe pas l'importance des questions de Genre autour du corps de ces femmes mais construit des stéréotypes raciaux les plaçant comme seul objet de lutte contre la domination masculine (principalement arabe). Pierre Bourdieu développe, de ce fait, le point désavoué de cette controverse ; point que l'on retrouve du foulard à la *burqa*, et dénonce le raisonnement suivant : « la question patente « faut-il ou non accepter à l'école le port du voile dit islamique ? » - occulte la question latente – faut-il ou non accepter en France les immigrés d'origine nord-africaine ? - ⁵⁷⁷ » Les questions des libertés des femmes sont, en effet, tranchées presque explicitement, désignant le voile comme le signe religieux ostentatoire mais également « comme un symbole incomparablement pire que tout autre⁵⁷⁸. » « 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 femmes⁵⁷⁹. » Mais de quel voile s'agit-il ?

2.3.5 *Ce corps, c'est le voile*

La sociologue Françoise Gaspard⁵⁸⁰ démontre qu'il ne s'agit pas de n'importe quel foulard : « Le foulard que portent certaines jeunes filles et femmes en France est polysémique⁵⁸¹. » Et selon une enquête qu'elle a mené en 1994 avec le sociologue Farhad Khosrokhavar, trois foulards étaient à spécifier : « celui de l'immigrée, mère ou grand-mère »,

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p.8.

⁵⁷⁵ Pierre Bourdieu, « Un problème peut en cacher un autre » in NORDMANN Charlotte (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Editions Amsterdam, Paris, 2004, p.45.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, in Charlotte Nordmann (dir.), *Ibid.*

⁵⁷⁷ Pierre Bourdieu, *Ibid.*

⁵⁷⁸ Christine Delphy, *op.cit.*, 2008, p.181.

⁵⁷⁹ Christine Delphy, *Ibid.*, 2008, p.182.

⁵⁸⁰ Françoise Gaspard, « Femmes, foulards et République » in » in NORDMANN Charlotte (dir.), *op.cit.*, p.72-73.

⁵⁸¹ *Ibid.*

« celui d'adolescentes contraintes par leurs parents à le porter » et enfin « celui de post-adolescentes, lycéennes ou étudiantes, qui le revendiquent, parfois contre leur famille, pour exprimer une identité qu'elles considèrent comme bafouée⁵⁸². »

Cette manifestation du fait religieux pointe les différences entre les filles et les garçons, les hommes et les femmes au sein de la tradition patriarcale maghrébine. La pratique religieuse apparaît à l'intérieur de la question de la double culture évoquée par Nacira Guénif-Souilamas et cette dernière « se conçoit (...) comme une construction sociale et idéologique » ayant pour « fonction de justifier la dissymétrie dans les rapports entre classes sociales, en utilisant l'argument fictif de cultures étrangères et irréductibles l'une à l'autre⁵⁸³. » L'islam appartient à une culture et à une altérité considérées comme « déviantes », un groupe est ainsi désigné comme « indigne (...) ou inapte⁵⁸⁴ » à se conformer à l'intégration républicaine. L'affaire du foulard renforce donc ces représentations définissant « la culture arabo-musulmane (...) par sa nature irréductible » en comparaison avec la culture française présentée « sous un jour unifié et égalitaire⁵⁸⁵. » L'apparition de l'islam dans l'espace public ne suscite donc pas uniquement des inquiétudes pour la laïcité mais pose des questions relatives « à l'héritage et à l'impensé colonial et à ses conséquences sur les perceptions et les imaginaires collectifs⁵⁸⁶. » De manière plus large, l'islam contemporain interroge, par ses mutations, « la place de l'inconscient colonial dans l'espace public français (...) tout comme les redéfinitions progressives d'une identité nationale française encore en devenir, et sujette à contradiction et recomposition⁵⁸⁷. » Néanmoins, cette recomposition qui comprendrait une « culture déviante » considérée comme « régressive », regroupe « un certain nombre de questions jusque là partiellement taboues, concernant les problématiques de l'identité nationale dans son rapport à l'islam⁵⁸⁸ » - questions sociales et politiques sur lesquelles nous reviendrons. Pour lors, ces recompositions déchirent le voile « comme signe et révélateur des impensés d'un espace public » ; un voile divisé « entre identité républicaine et héritage colonial⁵⁸⁹ ». Ces recompositions se nourrissent somme toute, de représentations du corps des femmes, première actrice de cette reconnaissance de l'islam dans l'espace public.

⁵⁸² Ibid

⁵⁸³ Nacira Guénif-Souilamas

⁵⁸⁴ Ibid

⁵⁸⁵ Ibid

⁵⁸⁶ Nicolas Dot-Pouillard « Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du *hijab* » in *SociologieS* [en ligne], Premiers textes, mis en ligne octobre 2007, <http://sociologies.revues.org/246>

⁵⁸⁷ Ibid., p.3.

⁵⁸⁸ Ibid., p.2.

⁵⁸⁹ Ibid.

Dans le contexte sociopolitique de 2004, Nacira Guénif-Souilamas joignait deux formes de représentations explicites comme figures repoussoirs que sont les femmes voilées et les prostituées dans la société. La sociologue dénonce effectivement l'accentuation « des clivages et hiérarchies » « entre sexes et entre femmes » dans la société française. Elle explique notamment que la « dénonciation des prostituées comme des femmes voilées les constitue en figures repoussoirs » servant « des intérêts communs inavouables : distribuer les bons points de la respectabilité et notabiliser les plus méritantes en désignant celles qui rempliront le rôle de bouc émissaire⁵⁹⁰. » Si la Figure de « la prostituée » est « criminalisée », celle de « la femme voilée » est « diabolisée », elles sont considérées toutes deux comme « victimes » d'hommes. Pour les unes sous influence d'hommes qui les manipulent « au nom de leur foi en l'argent », pour les autres au nom d'« un dieu » que des hommes « prétendent sensible aux partitions sexuées » ; tous « imposent des règles qui satisfont leur conception du monde⁵⁹¹. » Un débat « en trompe-l'œil » se dessine ici au travers du « mercantile » ou de la « sacralité ». On discute de la place des femmes, de leur soumission, de leur docilité ; les questions les plus complexes n'étant jamais abordées. Le slogan « ni pute, ni soumise » intéresse cependant la sociologue, cette formule consolide le voile comme un élément d'oppression émanant des quartiers populaires ou de « classes dangereuses⁵⁹² ». Apparaît dès lors un féminisme « d'en bas » et un féminisme « d'en haut⁵⁹³ ». Les femmes des quartiers héritent de celui « d'en bas » « qui les confine dans le rôle de petites mains d'un féminisme de seconde zone largement critiqué dans des cercles intellectuels confidentiels⁵⁹⁴. »

Encore, en se défendant d'être des « putes », les femmes se conforment aux normes dominantes, prônant par exemple, des qualités morales. Par le renforcement de l'insulte sans retournement, elles protègent une respectabilité, une honnêteté morale, et confirment à cet endroit, « la stigmatisation de ceux qu'on peint comme les vecteurs de toutes les contaminations⁵⁹⁵. » L'insoumission des femmes voilées aurait pu se concrétiser dans le renversement du stigmat (« nous sommes toutes des putes ») renvoyant, par ce biais, les hommes à leur comportement plutôt que de conforter l'insulte comme « absolue »,

⁵⁹⁰ Nacira Guénif-Souilamas, « Ni pute, ni soumise ou très pute, très voilée, Laïcité d'en haut et féminisme d'en bas » in Charlotte Nordmann, *op.cit.*, p.81.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² *Ibid.*, pp.82-83.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*

« rehaussant celle-ci au statut d'argument qu'il convient de contrer⁵⁹⁶. » De plus, une exploitation plus complexe des frontières du Genre et des arguments de la domination aurait peut-être pu éviter un redoublement du stigmaté, notion clef que nous analyserons dans son usage politique.

A contrario, les femmes voilées comme les femmes prostituées sont dépeintes comme « trop enferrées dans leurs difficultés ou leurs illusions pour accepter de sortir de la caverne et affronter les lumières aveuglantes de la vérité sexiste⁵⁹⁷. » Une Figure/icône surplombe donc ces représentations argumentées par un féminisme « d'en haut ». Cette dernière crée « l'essentialisme d'une féminité éternelle et meurtrie » matérialisé au travers de « l'icône martyre de la *filia dolorosa*⁵⁹⁸ ». Cette icône fonctionne de pair avec son double la Figure du « garçon arabe », figure stéréotypée définissant le « garçon arabe » comme violent. Ces deux figures ne cheminent pas l'une sans l'autre car l'une justifie et réhabilite l'autre.

2.3.6 *Un corps dépendant de « l'homme arabe »*

La « nature » violente du « garçon arabe » le pousserait « à une hétérosexualité violente » également, il condamnerait « les filles à se voiler pour se protéger de sa concupiscence ou à céder devant ses instances, qui n'ont rien de fleuries⁵⁹⁹. » Cette Figure, évoque désormais, « la bestialité à l'état pur, l'incivilité dans toute son obscénité ». Le « garçon arabe » se tient « aux portes de notre monde policé » et suscite « dégoût pour lui-même et compassion pour ses victimes⁶⁰⁰. » Le parallèle entre « garçon arabe », « hommes arabes » et « hommes musulmans » est alors clairement distinguable. Cette Figure est construite « comme un corps triplement étranger à la modernité (...) laïque, individualiste et rationnelle ; étranger à la modernité féministe égalitariste et à la féminité postféministe⁶⁰¹. » Il s'agirait donc de « sauver les filles des quartiers⁶⁰² » de cette antimodernité. Les filles arabes sont plus particulièrement visées ici, car elles sont potentiellement « menacées du viol et du voile ».

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p.84.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p.85.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ Nacira Guénif-Souilamas, Eric Mace, *op.cit.*, pp.11-13.

⁶⁰² *Ibid.*

Le « garçon arabe » comme la « fille voilée » fondent à ce tournant, deux « figures détestables hors de la modernité⁶⁰³. » Ces figures, résistantes, sont dérangeantes car « leur performance de genre, entre outrance caricaturale et détournement iconique, les fait s'affronter aux tenants nostalgiques d'un progrès universel de la modernité au nom duquel ont été commises la plupart des violences sexistes et coloniales⁶⁰⁴. » La « fille voilée » comme le « garçon arabe » tiennent une responsabilité par leur apparition symbolique dans l'espace public et depuis les représentations coloniales, ces figures continuent de personnifier dans la société française, ce que l'on peut appeler « l'étrange⁶⁰⁵ » par excellence. La « fille voilée » et le « garçon arabe » demeurent les « dignes héritiers dénaturés de leurs lointains ancêtres, mi-indigènes et mi-invertis », et plus singulièrement les filles voilées, « comme des « midinettes perverses⁶⁰⁶. » » En témoigne les publications et ouvrages qui omettent volontairement « la quintessence de l'exposition au risque identitaire propre à la performance de genre dans la modernité » et les critiques médiatiques faisant l'apologie des NPNS⁶⁰⁷.

Se joue ici un enjeu du « pouvoir républicain » et du « féminisme républicain⁶⁰⁸ » qui nourrissent une hiérarchie entre les sexes et entre les femmes, instaurant les garçons arabes comme « prisonniers d'une nature les portant à mépriser et violenter toute femme qui leur résiste⁶⁰⁹. » Ce féminisme républicain entretient « la séparation entre des appartenances de classe qui recouvrent des appartenances de sexe⁶¹⁰. » Nous verrons comment cette nature sexuée s'élabore comme assignation essentielle de ces femmes mais avant, approfondissons la question du corps dans ce contexte.

2.3.7 Un corps entièrement masqué, un corps monstrueux

Dans *Ruptures postcoloniales*, Elsa Dorlin compare les différentes prises de positions sur la loi contre la *burqa* à un problème relevant plus d'un cas anthropologique que d'une reconnaissance de l'individualité sociale ou de l'identité politique des femmes qui la portent. Il s'agit de comprendre ici que ce problème semble davantage dépendre d'une distinction par

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ Au sens étymologique du terme, « étranger, extérieur ».

⁶⁰⁶ Nacira Guénif-Souilamas, Eric Mace, *op.cit.*, pp.11-13.

⁶⁰⁷ *Ni putes ni soumises*

⁶⁰⁸ Nacira Guénif-Souilamas, Eric Mace, *op.cit.*, pp.14-15.

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*

« identification « anthropologique », *biométrique*⁶¹¹ », s'apparentant même aux pratiques de l'anthropologie physique initiée par Alphonse Bertillon⁶¹², criminologue français comptant parmi les inventeurs de l'anthropologie criminelle. Les individus, soumis à un « dispositif d'identification permanente » dont les techniques comme policières sont connues dans la société, sont pris dans une « injonction à la transparence » ; c'est-à-dire qu'ils-elles doivent « se prêter au jeu d'une (re)connaissance sociale » ayant pour but d'approuver ce qu'ils-elles *sont*, par « une validation ethnonationaliste⁶¹³. » Selon la philosophe, on peut parler, en ce sens, d'un « processus de miniaturisation naturalisante des personnes, la religion chrétienne et ses prétendues valeurs » faisant « figure de curseur de l'euroanéité des Français⁶¹⁴. » Le discours autour de l'identité se manifeste maintenant par la « *mythologisation*⁶¹⁵ » qui entoure actuellement cette notion. Le « *masque français*⁶¹⁶ » au sens de « masques » comme « marqueurs sociaux plus ou moins endossés⁶¹⁷ » est saisi comme repère social. La question posée, remplaçant un débat sur les rapports sociaux, est celle du « respect ou non du *masque français*⁶¹⁸. »

Le voile comme le voile intégral provoquent « davantage l'inquiétude, en tant que contre-pratique » qui troublent, dérangent ; « ce processus de réduction des individus à une identité « asociale⁶¹⁹ » ». Elsa Dorlin repose ici son propos sur *Nudités*, ouvrage du philosophe Giorgio Agamben, pour définir « une identité sans « masque », une « identité sans personne⁶²⁰ ». Et par conséquent, la politique du « tout sécuritaire » repose sur ce « processus d'incorporation des critères discriminants permettant l'identification, à commencer par les critères de classe, de « sexe » et de « race⁶²¹. » » La question de l'identité passe par un raisonnement soulevant la problématique suivante dans l'espace public : « *Qui se cache sous le voile*⁶²² ? » L'identification comme « ennemi de l'identité française (...), c'est entraver le grand dispositif d'identification de la *francité*⁶²³. »

⁶¹¹ Elsa Dorlin, « Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France » in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.430.

⁶¹² Alphonse Bertillon (1953-1914)

⁶¹³ Elsa Dorlin in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.430.

⁶¹⁴ Voir le concept de « génotechnie » élaboré à partir de l'étude des techniques de production du peuple national au XVIII^{ème} siècle d'Elsa Dorlin, étudié au premier chapitre de la présente thèse.

⁶¹⁵ Elsa Dorlin, *op.cit.*, in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, pp.430-431.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ *Ibid.*

⁶¹⁹ *Ibid.*, pp.431-432.

⁶²⁰ Giorgio Agamben, *Nudités*, Payot-Rivages, Paris, 2009 in DORLIN Elsa, *op.cit.*, p.431.

⁶²¹ Elsa Dorlin in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.432.

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ *Ibid.*

Dans cet ordre d'idée, Christine Delphy confirme que la problématique du voile met en évidence un problème de Genre : ce qui est sous-entendu dans la société française est que les femmes voilées « ne renieront pas leurs pères, leurs frères, leurs époux » ou encore que « l'image de la beurette émancipée, gagnante⁶²⁴ » est en échec puisque les femmes n'y croient plus, subissant le même racisme que les hommes. Le foulard engendre des réactions parfois disproportionnées car il « est un message fort (...) qui ressemble à un cauchemar, et qui s'appellerait : « Refoulé, le retour⁶²⁵ » ». Christine Delphy décrit alors la Figure de « la femme voilée » comme « Alien⁶²⁶ ». Cette Figure mettant en évidence la différence jusqu'à la monstruosité susciterait « le malaise » par sa « seule présence », contrevenant à l'obligation « pour toute femme (...) d'être « désirable⁶²⁷ » ». S'ajoute donc à la soumission personnifiée même par son corps, cet élément du « non-désir » de « la femme ou fille voilée » qui s'interdit de « provoquer » le désir des hommes. Son acte s'oppose de même, à ce qu'on nomme « la libération sexuelle⁶²⁸ » des femmes dans la société.

Cette question du corps des femmes semi-voilées, voilées entièrement puis dévoilées, déjà soulevée dans notre premier chapitre, est révélée dans l'actualité par la question du port du voile : liberté des corps contre emprisonnement des corps. La Figure de « la femme voilée » comme « Alien » maintient cette dualité par la problématique du « corps à soi », du « corps pour soi⁶²⁹. » La libération sexuelle des mœurs pallie-t-elle réellement aux problématiques du corps des femmes comme fantasme, objet de désir et corps à entrevoir par la nudité ou comme « monstre », « Alien » préservant ce corps (un corps à soi) puisque pullulant de signes à cacher⁶³⁰ ? « Alien » ne cache pas qu'un corps, cette Figure abrite les corps des femmes et plus encore, dans le même mouvement du caché/révélé, il « rend l'islam visible⁶³¹ ». Cette visibilité est dérangeante puisque arborée dans l'espace public comme argument de fierté ou comme revendication d'un peuple anciennement dominé. Le corps des femmes accumule donc les outrages en réponse à une domination qui n'a plus raison d'être, outrages qui sont la preuve que les dominé-e-s s'exhibent maintenant sans honte, divulguant

⁶²⁴ Christine Delphy, *op.cit.*, 2008, p.155.

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*, p.156.

⁶³⁰ Pour reprendre l'expression de Fethi Benslama in Nadia Tazi, Fethi Benslama, *op.cit.*, L'aube poche essai, 1998

⁶³¹ Christine Delphy, *op.cit.*, 2008, p.156.

et revendiquant « leur pratique ou leur être comme équivalents aux autres. [...] Ils rompent la règle du jeu, ils brisent le contrat qui leur permet d'exister à l'ombre des dominants⁶³². »

Pourtant, comme le démontre les témoignages en 2003, comme celui de Samira Bellil⁶³³, victime de plusieurs viols collectifs, l'enjeu du corps des femmes demeure dans tous les cas, celui du désir des hommes : « le référent par rapport auquel les femmes doivent penser et agir leur corps reste le désir des hommes⁶³⁴. » Il s'agit donc de penser le foulard comme objet d'une manipulation physique et symbolique à l'intérieur d'un conflit mêlant le Genre, un système de caste raciste et les arguments multiples d'une domination provenant de part et d'autre d'hommes dominés et dominants, contre les femmes à la fois victimes et actrices à l'intérieur de cette intrication. Le foulard, placé comme « une escarmouche dans l'offensive menée contre les Arabes, les Africains et les musulmans », fait la démonstration du « système de caste » français qui aujourd'hui se couple au projet mondial de la « guerre contre le terrorisme », « une guerre contre le monde arabo-musulman⁶³⁵ ». Le foulard, compris comme retournement du stigmaté, protège la Figure du « garçon arabe » diabolisée par la société française. Pourtant, de multiples facettes du foulard comme le redoublement du stigmaté restent à examiner dans notre deuxième partie : pour certaines femmes, agentes du pouvoir des dominants, le voile indique le résultat le plus dangereux de cet ensemble situationnel complexe tant d'un point de vue social que politique.

La métaphore plaçant les femmes voilées comme « aliens » mérite de questionner plus précisément la notion d'exotisme développée dans l'ouvrage fondateur de l'écrivain et ethnographe Victor Segalen. L'auteur définit la « sensation d'exotisme » comme « la notion du différent », le « pouvoir d'exotisme » comme un pouvoir qui « n'est pas le pouvoir de concevoir autre⁶³⁶. » A cette définition s'ajoute l'idée d'individualisme, l'exotisme « la réaction vive et curieuse au choc d'une individualité forte contre une objectivité dont elle perçoit et déguste la distance⁶³⁷. » Le regard porté sur l'autre, forme autrui comme signifiant. Plus encore, le regard « contribue de façon exemplaire à cette signifiante⁶³⁸. » C'est ce qu'explique le philosophe et anthropologue Francis Affergan dans *Exotisme et altérité*, faisant

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ Samira Belil, *Dans l'enfer des tournantes*, Editions Denoël, Paris, 2003.

⁶³⁴ Christine Delphy, *op.cit.*, 2008, p.157.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*, Bibliothèque artistique et littéraire, Paris, 1978, p.23.

⁶³⁷ *Ibid.*, p.25.

⁶³⁸ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, PUF, Paris, 1987, p.149.

l'hypothèse que par le regard, « autrui (...) acquiert une assise⁶³⁹ » sans manipulation. « Autrui fait sens » sans être en définitif, « signifiable⁶⁴⁰ ». Francis Afférgan parle ainsi du dispositif du regard, dans lequel « celui qui voit n'est pas seul » ; s'installe la question d'un partage entre « ce qui appartient à la chose vue et ce qui appartient à celui qui voit » fixant « par la même le rapport du symbolique à la culture. » Mais quel regard porter sur un-e Autre qui n'a pas de visage ? Selon Afférgan, le visage « symbolise plus l'altérité lointaine que le corps. » Le corps « peut être comparé, mesuré, évalué en fonction du corps européen » comme nous l'avons vu dans le traitement classificatoire qui a permis la hiérarchisation des races et des ethnies, mais « le visage résiste⁶⁴¹ ». Il « contient en lui tout un passé culturel et expressif, toute une sédimentation historique, l'irréductibilité d'une durée propre », il « porte sur lui les traces des attitudes, des coutumes, des postures et de toute une vision du monde⁶⁴². » Comme le démontre l'auteur, l'altérité d'un visage devrait faire écho à l'ensemble d'un champ culturel, mais ce thème du visage et du regard n'envisage aucun dispositif face à la figure de « l'Alien ». Les deux valeurs opératoires essentielles d'autrui que l'on imagine avant de le percevoir, déduisent le « lointain » et le « merveilleux », « sous ses deux valences fondamentales » se trouvent le « monstrueux » d'une part et « la bonté et la beauté paradisiaques⁶⁴³ » d'autre part. Ce qui appartient à l'Autre se rattache d'abord à sa cartographie (l'ailleurs exotique) puis à ses qualités nécessairement exotiques, ambivalentes puisque provenant d'un lieu inconnu. La figure de « la femme voilée » constitue cette part monstrueuse, l'ambivalence entre le beau, le laid, le brut, l'humanisé⁶⁴⁴.

Le regard implique dans « la production du visible » un dialogue entre celui ou celle qui voit et celui ou celle qui est vu. Il est porteur de symboles, « regarder les marques symboliques d'une culture consiste tout à la fois à se couler de l'Autre et à en faire émerger les inflexions et les lignes de démarcations⁶⁴⁵. » Le visage d'une femme voilée, en partie couvert, sollicite qu'on s'intéresse plus attentivement à ce que le thème du regard et la visagéité entraînent sur le regard de l'autre et sur son visage. La question de l'altérité tourne, en effet, « autour de cette problématique de la représentation de ce qui fait sens et qui pourtant

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ *Ibid.*, p.153.

⁶⁴² *Ibid.*

⁶⁴³ *Ibid.*, p.27.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p.151.

ne se réduit pas à une simple sémiotique⁶⁴⁶. » Le visage comme le regard traduit en réalité, un « champ culturel » auquel ils appartiennent. Ce dernier est composé « de mimique, de grimaces, de gestuelles que la linguistique ravale à une logique de la différence sous la forme de couples opposés ou d'alternatives exclusives⁶⁴⁷. » D'un point de vue anthropologique, entrent en compte les conditions essentielles pour qu'un regard soit concluant, celles qui impliquent un regard exotique à expliquer selon Segalen. L'écart entre la culture de celui ou celle qui regarde et la culture de celui ou celle qui est vu, implique une symbolique du regard. Le regard « procède de l'altérité et non de la différence (...) On ne peut contredire un regard, on peut seulement faire comme si on ne l'avait pas vu. Un regard n'affirme ni ne nie⁶⁴⁸. »

Découvrir l'Autre implique une « différence-autre », exotique, reconnue comme appartenant à un monde différent du nôtre. Cette « différence-autre » demeure, pour Affergan, comme « la marque d'une altérité qui fait obstacle », « l'Autre se doit d'être in-humain pour être Autre⁶⁴⁹. » L'altérité se valide en termes d'exotisme, « à savoir (...) un hors soi fondateur et de soi et de l'Autre. (...) Et la pratique de la vue conditionne tout autant l'appréhension de ce Divers « inspirant » que la problématique de ma propre identité⁶⁵⁰. » « L'Inhumain » qui est « l'Autre » selon Segalen, « devient, non pas un dieu, mais un acte inhérent à la pensée ». Sa marque devient, dans la rencontre, impossible à définir, « ni adversaire, ni colonisé, ni dominant, ni dominé⁶⁵¹ ». L'Autre est présent en-soi, il n'a ni place ni fonction, il est un prolongement « en dehors de moi, malgré moi⁶⁵². » « Il y a regard quand il est permis que l'Autre me change et me fasse accéder à des recoins jusqu'alors cachés de ma propre identité⁶⁵³. »

D'un point de vue plus politique, le visage de l'autre, c'est un autre visage de la France. Comme le démontre, Fawzia Zouari, docteur en littérature française comparée et journaliste, « l'idée de la France ne peut cadrer avec le visage de femmes voilées⁶⁵⁴. » Cette altérité pose problème car elle présente un visage « dans lequel elle ne veut pas se reconnaître⁶⁵⁵ ». Dès les années 1990, la question de l'identité française prend la place de celle de la laïcité républicaine. Cette visibilité, ce signe visible qui a pourtant pour

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p.154.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p.157.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p.84.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.85.

⁶⁵² *Ibid.*, Cité par D.Bougnoux, *Regard sur Segalen*, in *Regard, Espaces, Signes, Victor Segalen*, L'Asiathèque, 1979, p.207.

⁶⁵³ *Ibid.*, p.156.

⁶⁵⁴ Fawzia Zouari, *Ce voile qui déchire la France*, éditions Ramsay, Paris, 2004, p.128.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

fonction l'invisibilité, de se rendre invisible aux yeux des autres, emmène « le refus d'inclure l'islam dans la proximité culturelle et sociale (...) perçu comme l'ennemi culturellement visible par définition⁶⁵⁶. » « L'ennemi visible » donne à voir ce que nomme Nacira Guénif-Souilamas, « la Française paradoxale » qui, par son voile, « occupe une place inédite et centrale dans le dispositif symbolique français⁶⁵⁷ ». Après sa première apparition dans l'espace scolaire en 1989, elle revêt « une visibilité qui, dans une société laïque, transgresse la règle d'une double séparation⁶⁵⁸ » entre l'Eglise et Etat et entre l'espace privé et public. « Arborer le voile contribue à rendre poreuse ces deux frontières » voire « à faire la démonstration qu'elles n'ont jamais été si étanches que le laisse supposer le discours républicain⁶⁵⁹. » Nous reviendrons sur cet aspect politique de la question dans notre partie concernant le voile politique mais ce qui relève de la perception du voile passe par la transgression de ces frontières. Le voile donne dès lors à analyser « le sens non négociable du corps et sa soumission à un ordre de significations intemporelles. » Il est un « intrus », « perçu comme un attribut extramoderne, strictement patriarcal et religieux, comme le truchement d'un pouvoir absolu, le périmètre ultime d'une tradition intacte⁶⁶⁰. » La « dimension culturelle et normative » endosse un rôle prépondérant dans cette visibilité omniprésente du voile dans la société française, mettant à l'épreuve la frontière du privé et du public.

2.3.8 L'enjeu du corps étranger au sein du social

En dehors du « choc des civilisations⁶⁶¹ » dont la théorie naissait en 1970, il nous faut traiter du cas particulier de ces femmes dont le corps et son utilisation dans l'espace public renferment plusieurs assignations sexistes, racistes mais aussi un essentialisme politique parfaitement intact des deux côtés des civilisations en lutte. Dans les deux cultures, les usages du corps des femmes semblent s'affronter dans une même finalité définie les dominants. L'enjeu du corps des femmes d'origine étrangère prend en conséquence, différentes formes selon les actes d'oppression pouvant asseoir une politique des corps propre à chaque culture. Les uns défendant une répression française et des discriminations raciales, les autres s'armant

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nu par son immigration*, La fabrique éditions, 2006, p. 112.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.113.

⁶⁶¹ Bernard Lewis, *The crisis of islam*, Phoenix, 2003

contre « l'étrange », contre la Figure de « l'étrangère » et ces déclinaisons, jamais mieux incarnée que dans celle d'un « Alien » féminin, « monstre » par essence et par démonstration. Le concept de « corps-frontière » de Nacira Guénif-Souilamas décrit plus haut, répond tant à la problématique du corps du clandestin qui est contrôlé ou refoulé qu'à la problématique du corps des femmes qui, dans une combinaison symbolique, porte lui aussi, les frontières politiques et sociales de « l'altérité incarnée⁶⁶² ». La sociologue met en évidence, en effet, le « corps-frontière » du clandestin par lequel s'enracine une frontière par « la force du droit » mais aussi par une « matérialisation de la frontière entre infériorité et extériorité ». Cette matérialisation s'érige « autour de lui comme une combinaison hybride faite d'un matériau composite invisible (...) aux effets tangibles », « une frontière se resserrant « au périmètre étroit » de son corps. Cette frontière l'enserme « sans altérer le cours des choses dans lequel il s'est trouvé aspiré à un moment donné » et « l'expulse vers l'altérité devenue son destin⁶⁶³. » Aussi, ce concept de « corps-frontière » propose simultanément une frontière marquée pour ce qui est du corps des femmes voilées, que nous définissons comme un enjeu social dans ce chapitre. Un corps sous contrôle et comme sujet des pouvoirs.

De même, les « corps virtuels⁶⁶⁴ » transmis par les médias, comme la vision du corps du rescapé clandestin par exemple, n'est pas sans rappeler la diffusion d'images du corps des femmes voilées que le lecteur ou téléspectateur se plaît à dévisager comme le visiteur des expositions coloniales, traduisant par son seul examen visuel, ces inquiétudes face à la démultiplication des frontières sexuées, raciales ou religieuses. Cette mobilité, cette porosité des frontières nourrit « le sentiment croissant d'anxiété devant le risque d'un surgissement de l'altérité incarnée au plus près⁶⁶⁵. » La multiplication et la « soudaine proximité de ces corps » dérangent aujourd'hui plus que jamais, faisant passer pour nouveau un « phénomène ancien, mais que les tenants d'une politique de l'identité revue à la hausse⁶⁶⁶ » amplifient dans une tonalité angoissante, mettant l'accent sur la prolifération et la menace. Ces images déformées développent ce que l'anthropologue Emmanuel Terray⁶⁶⁷ nomme une « hystérie politique » que nous analyserons en détails dans notre point sur le « voile politique ».

⁶⁶² Nacira Guénif-Souilamas in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.217.

⁶⁶³ *Ibid.*, p.223-224.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p.225.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p.224. Elsa Dorlin fait ici référence à Nacira Guénif-Souilamas.

Nacira Guénif-Souilamas, « Reconnaître les corps : pour une politique de l'altérité incarnée » in PAYET Jean-Paul et Alain Battagay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Presses du Septentrion, 2008

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p.226.

⁶⁶⁷ Emmanuel Terray, « L'hystérie politique » in NORDMANN Charlotte, *op.cit.*, p.103.

« Le régime extrême de l'altérité incarnée⁶⁶⁸ » se matérialise dans les procédures de reconduite à la frontière du corps clandestin ou dans les décisions politiques qui seront prises pour maîtriser physiquement les corps voilés dans l'espace public par des opérations policières, ou encore dans le caractère symbolique de leur corps figurant le monstrueux, l'irrationnel, le désordre social. Le corps du clandestin qui n'est pas sexué, « le fait d'être une femme n'ayant qu'un faible impact sur l'intensité des pratiques utilisées », n'échappe pas à cette « biopolitique de la sécurité⁶⁶⁹ » tandis que le corps des femmes est contraint, en revanche, à une « biopolitique⁶⁷⁰ » des pouvoirs masculins de part et d'autre des cultures. Le corps des femmes transparait au travers d'une hypersexualisation imposée ou subie dans la performance de Genre⁶⁷¹. L'enjeu de ce corps-frontière, étranger au social, est aussi perçu comme marginal par son sexe et par son Genre.

2.3.8 Un corps voilé performatif

Comme le démontre la philosophe Judith Butler, reposant son propos sur ce qu'écrit la philosophe Julia Kristeva dans *Pouvoir de l'horreur*⁶⁷², l'étranger est pensé à travers une « expulsion » :

*Kristeva parle de l'abjection en partant de la manière dont l'idée structuraliste, selon laquelle un tabou crée des frontières est utilisée pour construire un sujet fini à travers une série d'exclusion*⁶⁷³.

Judith Butler explique alors que « l'« abject » désigne ce qui est expulsé du corps, délesté sous la forme d'excrément, rendu littéralement « Autre » ; « les frontières du corps (...) établies par l'éjection de quelque chose qui fait d'abord partie de l'identité avant d'être transmuté en altérité souillante⁶⁷⁴. » Iris Marion Young, professeure de Sciences Politiques, abonde elle aussi en ce sens en utilisant les travaux de Kristeva notamment pour étudier le sexisme, l'homophobie, le racisme ou « la répudiation des corps du fait de leur sexe, leur

⁶⁶⁸ Elsa Dorlin in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, pp.227-228.

⁶⁶⁹ *Ibid.*

⁶⁷⁰ Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir » in *Dits et écrits*, t.2, Gallimard, 2001, p.1012.

⁶⁷¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte, 2006, p.256.

⁶⁷² Julia Kristeva, *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil, Paris, 1983.

⁶⁷³ Judith Butler, *op.cit.*, p.254.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, pp.255-256

sexualité et/ou leur couleur⁶⁷⁵ ». De ces travaux ressort une « expulsion » suivie d'une « répulsion » qui fonde et consolide les identités culturellement hégémoniques le long des axes de différenciation sexe/race/sexualité⁶⁷⁶. » Young montre, de surcroît, « comment la répulsion est susceptible de consolider des « identités » fondées sur le fait que l'« Autre », ou ensemble d'Autres, est institué par l'exclusion et la domination⁶⁷⁷. » Si bien qu'une division s'installe servant une performance des identités : « la frontière entre l'intérieur et l'extérieur », « cette fonction d'excrétion devient, pour ainsi dire, le modèle pour les autres processus de différenciation de l'identité⁶⁷⁸. » Aussi, pour que les mondes ne se rencontrent pas, « la surface entière du corps » devrait atteindre « un degré absolu d'imperméabilité⁶⁷⁹ ».

A partir de ces « métaphores spatiales de l'intérieur et l'extérieur » et d'« une frontière médiane » stabilisant « la cohérence du sujet », la question du « comment » une « identité s'est *intériorisée* » laisse place à une série d'interrogations comme « quelle est la position stratégique qui a permis au trope de l'intériorité et la disjonction entre intérieur/extérieur de prendre dans le discours public, et pour quelles raisons ? (...) Quelle figure du corps donne sens à cet espace⁶⁸⁰? » En définitive, ce qui rejoint l'idée partant de l'« intériorité au genre performatif » dans ce raisonnement, constitue une interrogation importante élaborée par Judith Butler : « Comment se fait-il qu'un corps puisse figurer à sa surface l'invisibilité de sa profondeur cachée⁶⁸¹ ? »

Dans ce cadre, reposant son propos sur celui de Michel Foucault dans *Surveiller et punir*⁶⁸², la philosophe donne l'exemple du cas des prisonniers cité par Foucault : « la stratégie n'a pas été de réprimer leurs désirs, mais d'inscrire la loi prohibitive dans leur corps, comme si elle constituait leur essence même, leur donnait leur style et leur nécessité⁶⁸³. » Cette loi est « incorporée », « signifiée sur la surface des corps⁶⁸⁴ » ; ces corps sont eux-mêmes fabriqués, produits. Elle devient même « l'essence de ce qui constitue leur soi, le sens de leur âme, leur conscience, la loi de leur désir⁶⁸⁵. » Par « la figure de l'âme intérieur », la pensée foucauldienne reprise par Butler, confirme la structure du corps comme « enceinte

⁶⁷⁵ *Ibid.*

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1993

⁶⁸³ *Ibid.*, p.34.

⁶⁸⁴ Judith Butler, *op.cit.*, pp.257-258.

⁶⁸⁵ *Ibid.*

vitale et sacrée », l'âme manquant au corps et le corps présenté « comme un manque signifiant⁶⁸⁶ », l'âme est « la prison du corps⁶⁸⁷. » Ces processus reviennent à parler de « politique de la surface du corps » impliquant une compréhension et une nouvelle description du Genre. On peut donc se demander si par « la construction du corps genré » au travers des processus de cette « politique du corps » est déterminé ce qui apparaît et se cache dans les différents cas d'identités genrées. Comme le prouve Butler, « le tabou de l'inceste et le tabou antérieur de l'homosexualité » sont « les moments fondateurs de l'identité de genre », ces interdictions viennent pareillement alimenter les grilles sociales et culturelles fixant les femmes, par leur Genre, dans une hétérosexualité « obligatoire » et « à des fins régulatrices de la sexualité reproductive⁶⁸⁸. » Les femmes voilées répondent dans ce contexte à une identification genrée normalisatrice et « stabilisée artificiellement⁶⁸⁹ » par le Genre. Leur corps, régulés par la norme, subit une incorporation manifestée « à la surface du corps » dans un jeu de signifiant/signifié mais surtout dans des « gestes et accomplissements (...) performatifs » reflétant « des *fabrications*, élaborées (...) soutenues », repérées par « des signes corporels et d'autres moyen discursifs⁶⁹⁰. » Les femmes comme sujets sexuels entrent dans un jeu performatif et dans notre contexte, le voile dévoile une performance.

Cette performance coexiste avec un repli identitaire qui, dans un premier temps, indique une « expression du mal-être arabe » : « le fruit de plusieurs décennies d'espoirs frustrés et de promesses non tenues⁶⁹¹. » Cette idée, amenée par Ghaïss Jasser, docteur en Lettres, montre les difficultés que rencontrent les femmes en situation de repli identitaire, à cause de la manière dont elles représentent le « choc des cultures », la « démonisation » de l'islam⁶⁹² » par cette identité performative. Comme nous l'avons vu, la question de la stigmatisation de l'islam détient la clef à la fois sociale et politique du « mécanisme identitaire de réparation, qui s'expriment bien entendu, d'une manière différente selon les individus, leurs appartenances culturelles et leur sexe⁶⁹³. » Le port du foulard peut donc être considéré comme un « symptôme du mal-être arabo-musulman » dirigeant un repli identitaire maniant lui-même les questions de sexe, de Genre et d'appartenance culturelle dans une réalité trouble.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ Michel Foucault est cité par Judith Butler p.258.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, pp.258-259

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ Ghaïss Jasser, « Voile qui dévoile intégrisme, sexisme et racisme » in Revue internationale francophone, *Nouvelles questions féministes*, « Sexisme, racisme et postcolonialisme », Vol.25, n°3, Editions Antipodes, Paris, 2006, p.76.

⁶⁹² *Ibid.*, p.77.

⁶⁹³ *Ibid.*, p.79.

Trouble car « les identités nationales endommagées par des décennies de dictature nationale et d'hostilité occidentale⁶⁹⁴ » fabriquent une identité musulmane politique qui par la montée de l'islamisme en France, répond à des revendications. Et ces dernières sont chapeautées par une organisation théologique parfois misogyne.

Réagir à un environnement, à un pays « ressenti comme inhospitalier et xénophobe » semble être l'argument principal dédouanant la démarche de ces femmes ; il nous appartient pourtant de nous interroger sur l'instrumentalisation du foulard en France tout comme nous nous sommes intéressé au cas du foulard « casus belli » au nom de l'égalité des sexes et à la critique des « féministes laïcardes⁶⁹⁵ » qui en découle, sur laquelle nous nous attarderons dans la deuxième partie de ce chapitre. A ce tournant, « échapper à la manipulation et à l'instrumentalisation⁶⁹⁶ » peut donc s'affirmer comme une recommandation énoncée à toutes dans le souci de comprendre des rapports sociaux et politiques qui s'imposent dans une « grande complexité⁶⁹⁷. »

2.4 Questions raciales, questions de sexe, question politique : quelle place politique pour les femmes au regard des discriminations sexistes et raciales ?

2.4.1 Le voile politique

La question du voile comme « hystérie politique⁶⁹⁸ » a été théorisée par l'anthropologue Emmanuel Terray. Ce concept fait référence à l'historien Istvan Bibo⁶⁹⁹ qui « s'est efforcé d'expliquer l'aveuglement et l'irresponsabilité qui ont (...) marqué la politique menée par les Etats d'Europe centrale entre les deux guerres, et qui ont conduit ces Etats à la catastrophe⁷⁰⁰. » L'historien hongrois « propose une catégorie originale », celle de l'hystérie politique pour son analyse : « soit une communauté confrontée à une situation ou à un problème difficiles, qui mettent profondément en cause, sinon son existence, du moins sa

⁶⁹⁴ *Ibid.*, pp.82-83.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p.84-85.

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ Emmanuel Terray in Charlotte Nordmann (dir.), *op.cit.*, p. 103.

⁶⁹⁹ Istvan Bibo, *Misère des petits Etats d'Europe*, Albin Michel, Paris, 1993.

⁷⁰⁰ Emmanuel Terray in Charlotte Nordmann (dir.), *op.cit.*, p. 103.

manière d'être et la représentation qu'elle se donne d'elle-même⁷⁰¹. » La fabrication d'une « image déformée et fantasmagorique » va agir ici comme pour « résoudre ce problème » si « elle se sent à la fois menacée et impuissante⁷⁰² ». La société va « substituer un problème fictif, imaginaire, construit de telle sorte qu'il puisse être traité avec les seules ressources du discours et par le seul maniement des symboles⁷⁰³. » Dans cet ordre d'idée, comme le symbole peut être manipulé à l'infini, « la communauté peut se donner à bon compte le sentiment qu'elle a vaincu la difficulté, et recommencer à vivre comme avant⁷⁰⁴. » A ce stade de notre réflexion, il s'agit de comprendre le voile comme symbole et de se demander s'il ne matérialise pas en fait, une fausse question. Aussi, cette hystérie, dont le terme est emprunté à la psychiatrie par Istvan Bibo, suscite-t-elle une angoisse ? Cette angoisse est-elle transmise par le corps des femmes au sein de la société française ?

« L'effet de la conduite hystérique » poursuit Emmanuel Terray, « n'est pas de dissiper le danger qui presse ou de résoudre le problème posé », « elle permet au sujet individuel ou collectif de gagner du temps, de déguiser le danger ou le problème, de les mettre en quelque sorte à distance et ainsi de vivre avec eux⁷⁰⁵ ». Pour ce qui est du phénomène d'« hystérie politique » en lui-même, la communauté et ses membres sont ainsi « agis », ce qui rend cette « affection⁷⁰⁶ » difficile à combattre. Puis, elle correspond ici à un comportement collectif avec « une origine, des causes, un développement qui lui sont propres⁷⁰⁷. » Le débat sur le voile islamique est analysé par Emmanuel Terray comme « un épisode d'hystérie politique » prenant vie à cause de deux problèmes : le premier est à l'origine du phénomène qu'il nomme « la panne de l'intégration » et le deuxième existe par « le ralentissement ou la stagnation que connaît aujourd'hui le processus d'égalisation entre les sexes⁷⁰⁸. »

« La panne de l'intégration » repose sur le fait qu'en France contemporaine, « une grande partie des personnes issues de l'immigration, qu'elles soient françaises ou étrangères » sont considérées « *de facto* » comme « des citoyens de seconde zone » sur lesquelles se concentrent « discriminations et exclusions⁷⁰⁹. » Ce que l'anthropologue pose dans le terme « panne », ce sont les multiples échecs manifestés par la « ségrégation urbaine », le chômage,

⁷⁰¹ *Ibid.*

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p.104-105.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ *Ibid.*

la misère, les écoles-ghettos, l'échec scolaire ou encore la discrimination à l'embauche, le racisme au travail, les violences dont sont victimes en particulier les jeunes au sein de la société⁷¹⁰. Quant au frein de l'égalité des sexes, l'anthropologue démontre qu'elle n'a guère évolué depuis les années 1970, par l'exemple de l'écart des salaires ou encore les violences tant sociales que symboliques perpétrées contre les femmes. Ces deux problèmes joints à l'intérieur des cités, forment « les discriminations et les exclusions » qui « tendent à se cumuler pour les femmes⁷¹¹. » Dans cet angle de vue, hormis les prescriptions politiques qui passeraient par l'égalité des sexes dans le monde du travail, les remarques de l'anthropologue rendent compte d'un « immobilisme », d'une « impuissance⁷¹² » politique présente depuis des décennies et qui reste à changer. La persistance de « l'amour-propre national » soit de son avatar en 2007 : « l'identité nationale », nous prouve dans cette suite, que « l'hystérie politique » a été poussée à son comble par l'ancien gouvernement fabriquant une nouvelle question du voile exprimée par la question du voile intégral. « Le voile intégral » contre « l'identité nationale », deux concepts mis dos à dos en politique en tant que « problème de substitution⁷¹³ ».

« La communauté hystérique » substitue un « problème fictif » à « des difficultés qu'elle ne parvient pas à surmonter⁷¹⁴. » La question du voile joue finalement un « rôle de problème de rechange⁷¹⁵. » Le philosophe Pierre Tévanian argumente d'ailleurs lui aussi dans *Le voile médiatique*⁷¹⁶ : il donne les éléments pertinents formant dès 2003, ce qu'il nomme « un faux débat ». Selon un sondage réalisé à Drancy en décembre 2003, le port du voile à l'école est mentionné comme « une préoccupation absente chez les élèves et les enseignants », « il n'a été évoqué qu'une seule fois sur 375 réponses données (125 fois trois réponses)⁷¹⁷ » dans les problèmes principaux rencontrés dans le cadre scolaire. De même, la thèse « du désarroi des enseignants, confrontés au problème du voile » étayée par les médias de l'époque, s'avère injustifiée : « tous les signes objectifs » permettant « de mesurer l'attente des enseignants » indiquaient « que la demande d'une loi sur le foulard était quasi inexistante⁷¹⁸. » Alors pourquoi les politiques puis les médias font-ils de la question du voile

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.*, p.106.

⁷¹² *Ibid.*, p.107.

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*, p.108.

⁷¹⁶ Pierre Tévanian, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Raisons d'agir, Paris, 2005.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p.19.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p.22.

une nouvelle problématique qui entretient un « rapport manifeste avec les problèmes qu'il est appelé à remplacer⁷¹⁹ » ? Emmanuel Terray apporte ici un élément de réponse et confirme un sentiment, celui qui est de parler des Français issus de l'immigration en ayant l'impression de n'en parler qu'à distance et ici, d'en parler par « leurs femmes » : « le voile est porté par des jeunes filles de confession musulmane, qui appartiennent dans leur quasi-totalité à des familles issues de l'immigration⁷²⁰ ». Le voile, « « marque » de la condition féminine » évoque dans le même temps, « les difficultés de l'intégration » et « celles de l'égalité entre les sexes⁷²¹. »

Mais, selon « les chiffres des Renseignements Généraux comme ceux de l'Education nationale » pour l'année 2003, « seulement quelque douze cents cas » sont concernés, « parmi lesquels deux douzaines sont devenus litigieux » aboutissant « à quatre exclusions⁷²². » La question du voile, limitée au départ à quelques rares cas, va pourtant devenir un « grand débat national⁷²³ ». La question va s'agrandir malgré « un nombre annuel des cas » n'ayant « guère varié depuis 1989 » et cela, via deux procédés mis à l'œuvre dans le rapport de la commission Stasi⁷²⁴ : « la montée en puissance et la rhétorique de l'hystérie⁷²⁵ ». Les statistiques officielles seront mises en doute par la commission qui « a préféré s'en remettre à la parole des « acteurs de terrain⁷²⁶ » ». Le plan quantitatif remplacé par le qualitatif, la commission conclura que « l'administration était dépassée par les événements, et que la crise avait fini par échapper aussi bien à sa connaissance qu'à son contrôle⁷²⁷. »

Selon *Le Monde*⁷²⁸ du 12 décembre 2003 (audition du ministre Ferry), « la création même de la commission » sera invoquée « pour démontrer la gravité du problème », pointant le fait que cette dernière « n'avait pas admis l'extrême exigüité du phénomène⁷²⁹ » pour ne pas attaquer sa raison d'exister. Emmanuel Terray atteste que les chiffres de l'administration

⁷¹⁹ Emmanuel Terray in Charlotte Nordmann (dir.), *op.cit.*, p. 108.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² Pierre Tevanian, *op.cit.*, p.24

⁷²³ Emmanuel Terray in Charlotte Nordmann (dir.), *op.cit.*, p. 108.

⁷²⁴ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité, composée de vingt membres et présidée par Bernard Stasi, médiateur de la République de 1998 à 2004 ; et mise en place le 3 juillet 2003 par le président de la République Française Jacques Chirac.

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*, p.109.

⁷²⁸ *Le Monde* du 12/12/2003, «Le rapport de la commission Stasi sur la laïcité», p.18-24, consultable sur http://medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/rapport_stasi_111203.pdf

⁷²⁹ Emmanuel Terray in Charlotte Nordmann (dir.), *op.cit.*, p. 109.

auraient donc été multipliés par quatre, donnant un total « peu impressionnant » « même après cette opération⁷³⁰ ».

Le rapport Stasi va mettre en évidence plusieurs notions qui formeront la genèse du débat de 2007 : les « activistes politico-religieux », les « tendances politico-religieuses extrémistes », la « minorité activiste », les « groupes organisés qui testent la résistance de la République », les « groupes communautaristes politico-religieux⁷³¹ », etc. Ces notions sont décomposées par identité mais dans un complet anonymat. La classe politique porte l'initiative de départ qui aboutira à la loi du 15 mars 2004, même si l'opinion publique ne s'emporte pas sur cette question avant « l'emballlement médiatique⁷³² » qui suivra de fait, celui des politiques. La reconstitution du débat permet d'éclairer cette question par les propositions politiques déposées (« pas moins de sept ») entre août 2002 et novembre 2003 « à l'Assemblée nationale par des élus de toutes tendances politiques⁷³³ ». Pierre Tévanian souligne ici comment le débat sur le voile a été « une aubaine » formant « une opération de diversion et de division face à une opinion publique de plus en plus mobilisée contre des mesures sociales impopulaires⁷³⁴ » sous le gouvernement Raffarin.

D'autre part, à gauche, la théorie du « choc des civilisations » suivant le 11 septembre 2001, couvre l'affaire du voile, « les classes populaires et le corps enseignant⁷³⁵ » représentent également un enjeu électoraliste. Des dirigeants socialistes comme Jack Lang ou Henri Weber exprimeront « le manque de « fermeté » (face à « l'immigration », à « l'insécurité, au « voile ») qui a été reproché au PS » donnant lieu aux « suffrages populaires⁷³⁶ » du Front National. Stratégie et analyse jouent un rôle capital dans cette question, et les affaires comme celle d'Aubervilliers, lançant « la machine médiatique » en 2003, où les enseignants du lycée Henri Wallon étant les meneurs de la campagne, servent d'exemple. La campagne aboutit ainsi aux exclusions d'Alma et Lila Levy-Omari, deux françaises musulmanes. Les deux jeunes filles avaient refusé d'ôter leur foulard en classe⁷³⁷. Ce fait d'actualité qui fera d'ailleurs scandale sur la scène médiatique marque ce que Pierre Tévanian appelle « une vague islamophobe ». L'affaire du foulard défini comme islamique, a alors des conséquences sur le plan idéologique comme politique. Et dans cette « hystérie collective », le « problème

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ *Ibid.*

⁷³² Pierre Tévanian, *op.cit.*, pp.29-30.

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ibid.*, p.30.

⁷³⁶ *Ibid.*

⁷³⁷ *Libération* du 24/10/2003, « Alma, Lila, Tariq, demandez le scandale » par Schnerdermann Daniel.

initial » n'est pas refoulé dans l'inconscient comme dans le cas d'une « hystérie individuelle » mais « occupe désormais seul le devant de la scène⁷³⁸. »

La description des difficultés d'intégration du rapport Stasi note le repli identitaire comme davantage subi que voulu et transforme « le stigmaté en emblème⁷³⁹ », la laïcité n'existe que si l'égalité de chance est assurée. On pourra donc en conclure que l'égalité des chances n'est pas assurée si bien que la laïcité peut être remise en cause. Malgré cela pour le rapport Stasi,

Certaines situations sociales rendent peu crédibles les droits, et de ce fait disposent mal ceux qui en sont victimes à assumer leurs devoirs. On ne saurait s'en prévaloir pour déclarer les exigences de la laïcité illégitimes et renoncer à les affirmer au prétexte qu'existe l'injustice sociale⁷⁴⁰.

L'argument d'injustice sociale est déclaré à éradiquer pour faire survivre la laïcité. Or cette injustice se transforme ensuite en « simple prétexte, que l'on est en droit d'écarter sans autre forme de procès⁷⁴¹. » Sous la forme d'une « politique de lutte contre les discriminations urbaines », la question du foulard telle que traitée ici, écarte des principes qui au-delà de l'aliénation des femmes, ne suggèrent pas de débats manifestes prenant en compte le Genre comme premier argument des dégradations de la situation des femmes.

Ainsi, en l'espace d'une quinzaine d'années, de la première affaire du voile de 1989 jusqu'en 2003, l'inquiétude grandit autour des débats concernant l'islam de France. Selon Nacira Guénif-Souilamas, la question quitte son aspect juridique pour rejoindre un « registre accusateur et sexualisé⁷⁴² ». En dehors du « déni de modernité aux corps qui en se voilant se soustraient à toute érotisation » et « après avoir été un signe de temps, à l'instar d'autres marqueurs identitaires », le voile devient « un signe de reflux hors de la temporalité moderne universaliste⁷⁴³. » Le voile fabrique une vision des femmes qui le portent comme des « êtres sous influence » et les exclure des établissements scolaires « revient (...) pour le législateur français à les encourager à l'ôter et à effacer ainsi le signe de l'oppression subie⁷⁴⁴. » La loi

⁷³⁸ Emmanuel Terray in Charlotte Nordmann (dir.), *op.cit.*, p.110.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ Commission Stasi p.22, col.5 in Emmanuel Terray in Charlotte Nordmann (dir.), *op.cit.*, p.111.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *op.cit.*, La fabrique éditions, 2006, p.114.

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ *Ibid.*

cache une protection de la domination masculine ; derrière le voile, se profilerait la menace islamiste dirigée par des hommes.

La polémique « Islam, laïcité, République, droits des femmes, terrorisme...⁷⁴⁵ » prédominera jusqu'en 2007 où le débat est plus clairement relancé par Nicolas Sarkozy. Ensuite, la controverse touchera son point culminant par la concrétisation d'une loi dont l'articulation fait surface le 22 juin 2009, jour où le président de la République Française « déclarera devant les parlementaires réunis en Congrès à Versailles : « La *burqa* ne sera pas la bienvenue sur le territoire de la République⁷⁴⁶. » A ce moment précis, « Une énième « affaire du voile » » dans le prolongement des précédentes, est lancée. Cette prise de position surgit dans le contexte d' « une mission d'information parlementaire » se formant à peine « à l'initiative du député communiste André Gérin, sur la base d'un obscur rapport des Renseignements généraux faisant état de « 367 femmes portant le voile intégral en France⁷⁴⁷ ».

Ce qui interroge ici et même en politique, c'est la « figure monstrueuse » qualifiée « de fantômes ambulants⁷⁴⁸ » par André Gérin qu'incarnent les femmes. Pour Elsa Dorlin, cette « figure monstrueuse » n'est pas due au hasard dans la société et s'oppose « à la nouvelle norme d'existence sociale fondée sur la mise à nu généralisée des individus⁷⁴⁹. » Il semble paradoxal que l'on s'inquiète en politique, « de l'impossible identification de ces femmes » nommé « *l'inquiétante dissimulation* » alors même que le port de leurs vêtements les rend d'autant plus visible en exprimant « leur obéissance religieuse⁷⁵⁰. » La philosophe montre que cette problématique de « lisibilité » de l'identité sous-tend « une injonction à la transparence⁷⁵¹ ». Ce « dispositif d'identification » auquel elles sont soumises, « va de pair avec une forme d'existence sociale » qui à son tour, « fonctionne presque exclusivement⁷⁵² », comme nous l'avons vu, sur cette injonction.

C'est ainsi que se construit ce que définit Elsa Dorlin comme « une nouvelle mythologie nationale » s'imposant comme complément de la « pénalisation du voile et des politiques de dévoilement » constitués par « ces injonctions permanentes à l'*outing*⁷⁵³ » de la

⁷⁴⁵ Elsa Dorlin in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.429.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ibid.*

⁷⁵⁰ *Ibid.*

⁷⁵¹ *Ibid.*, p.430.

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ *Ibid.*, p.431.

personnalité intime de l'individu. Ces injonctions ne reconnaissent jamais une altérité, ne fondent jamais de « relation éthiques entre les individus » mais produisent des « effets » qui, d'une part, obligent les individus à « s'atomiser et à essentialiser ce qui constitue leur identité », et d'autre part, « permettent de normaliser cette exhibition permanente des individus, traquant toute tentative d'échapper aux procédures d'identification, quitte à brandir l'intérêt supérieur de la France et la sécurité nationale⁷⁵⁴. »

Essentialiser une identité consiste à réduire les individus « à des mesures anthropométriques, rendant de plus en plus problématique toute autodétermination sociale et politique⁷⁵⁵ ». Elsa Dorlin fait ici référence à Judith Butler, à la « production disciplinaire du genre » et à l'identité des individus. Pratiquer cette identification au sein de la société révèle un nouveau marqueur social imposé. C'est celui des codes vestimentaires sociaux tels que la jupe comme garant des libertés des femmes. En laissant, en effet, « des femmes se vêtir des pieds à la tête, on entérinerait de fait des valeurs étrangères à la modernité, valeurs comprenant la liberté – des femmes – de se *dévêtir*⁷⁵⁶. » Elsa Dorlin s'appuie sur l'exemple du film polémique de Jean-Louis Lilienfeld *La Journée de la jupe*⁷⁵⁷ qui, en 2009, va porter un sujet social important : le droit, pour les femmes, de porter une jupe quand elles le souhaitent et surtout dans les quartiers populaires, considérant qu'il est de plus en plus compliqué de pouvoir le faire notamment pour les « Françaises de souche ».

En somme, la nudité féminine serait confrontée avec les vêtements des femmes voilées, elle serait « le signe de la liberté des femmes, voire l'étendard d'une société débarrassée de l'hétérosexisme. » « Nouvelle mythologie nationale », la jupe relève dès lors « d'un « masque » imposé par les codes sociaux en vigueur dans une société donnée⁷⁵⁸ ». Elle « devient « une marque naturelle » du sexe féminin en Occident⁷⁵⁹. » Cette polémique vestimentaire exprimée par le fait politique, puisque l'argumentation autour de la *burqa* dans l'espace public a servi à légiférer dans l'urgence, témoigne d'un passage d'une question de libertés individuelles à « des considérations d'ordre « ethnique » » au service d'une morale « en matière de normes de genre » formant « un double standard⁷⁶⁰ ». Certaines femmes sont

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p.432.

⁷⁵⁵ *Ibid.*

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ Film de Jean-Paul Lilienfeld (réalisation et scénario), « La journée de la jupe », date de sorti : le 25/03/2009.

⁷⁵⁸ Elsa Dorlin in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, pp.432-433.

⁷⁵⁹ *Ibid.*

⁷⁶⁰ *Ibid.*

« trop habillées » tandis que d'autres « pas assez⁷⁶¹ ». En outre, les femmes portant le voile intégral sont « en ligne de mire » à côté de la Figure repoussoir masculine qui se manifeste par « l'homme ou le garçon arabe » mais aussi par « le terroriste taliban⁷⁶² ». Selon ce raisonnement, une tension perdue, la société doit choisir entre protéger les femmes des hommes qui imposent le voile intégrale soit protéger les autres femmes (*les vraies*⁷⁶³) de ces femmes entièrement voilées si bien que le problème de la *burqa* dépendrait d'une lutte contre le sectarisme. Néanmoins, les règles vestimentaires ne concernent pas seulement les femmes mais aussi l'ensemble du groupe social dont les hommes font partie. D'ailleurs, dans le contexte de l'après 11 septembre 2001, un « homme barbu et enturbanné, portant l'habit pakistanais traditionnel, le *khamiss*, ou des tuniques (*djellabas* ou *gandouras*) – constituerait en un sens une cible pénale bien plus pertinente que la *burqa*⁷⁶⁴. » Interdire le port de la barbe ou de la robe pour les hommes, ou faire en sorte que les hommes soient eux-mêmes objet de loi puisque tenus responsables de la *burqa*, fonderait une mission qui répondrait vraiment à cette lutte contre le sectarisme. On voit bien, a contrario, que l'ensemble des inquiétudes se place sur les femmes. En résumé, Elsa Dorlin compose l'hypothèse suivante : « si les femmes en *burqa* et les hommes en *djellaba* sont soupçonnés de faire du prosélytisme actif, (...), il faudrait alors de nouveau imposer des codes vestimentaires genrés très stricts : la jupe aux filles et le pantalon aux garçons⁷⁶⁵. » Cela évoque donc une contradiction importante démontrant que le voile met en lumière des affaires exclusivement portée sur les femmes censées pourtant être victimes du sexisme. En toute logique, il s'agirait de condamner les auteurs de violences si l'argument féministe visant la lutte contre le sexisme s'inscrivait en toute cohérence. Or, « un certain discours féministe, relayé dans et par la classe politique, semble accepter de devenir le fer de lance d'un nouveau nationalisme⁷⁶⁶ » que nous analyserons dans notre analyse de corpus.

Pourquoi condamner les femmes alors que les auteurs de violences restent ici les hommes arabes ? La législation relative aux femmes portant le voile devrait condamner les auteurs et non « dévoiler par la loi ces femmes (qui, si elles étaient contraintes de le faire sous la pression d'un tiers, l'enlèverait une fois ce dernier « sous le coup de la loi⁷⁶⁷ »). » La

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² *Ibid.*, pp.434-435.

⁷⁶³ *Ibid.*

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ *Ibid.*

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p.435.

rhétorique féministe va être ainsi récupérée au moment des élections présidentielles de 2007, par les partis politiques particulièrement attentif à la condition féminine en France et dans le monde. Nicolas Sarkozy attestera de cet engouement par cette déclaration :

Ceux qui veulent soumettre leur femme, ceux qui veulent pratiquer la polygamie, l'excision ou le mariage forcé, ceux qui veulent imposer à leurs sœurs la loi des grands frères, ceux qui ne veulent pas que leur femme s'habille comme elle le souhaite [n'ont rien à faire en France⁷⁶⁸].

Comme le remarque Elsa Dorlin, l'antagonisme entre « eux » et « nous » découle d'une volonté de condamner les hommes, « cet antagonisme se joue sur le dos des femmes⁷⁶⁹. » Et plus précisément, les hommes concernés à cet endroit, ne sont pas les hommes français mais les hommes susceptibles de maltraiter les femmes de leur propre groupe. Les femmes victimes de violences (excision, mariage forcé, polygamie...) s'inscrivent forcément comme « étrangères, interdites de citoyenneté française (parce qu'elles symbolisent l'hétéronomie absolue) et exclues de la nationalité française, quand bien même seraient-elles françaises. *La nationalité ne se définit plus par un droit du sol, mais bien en référence à une communauté sexuelle imaginée⁷⁷⁰.* » La question des femmes devient par ce biais, « le bras armé des politiques migratoires européennes » comme le démontrent aussi Nacira Guénif-Souilamas et Eric Fassin. On divise d'un côté les femmes de ces hommes, les femmes des « autres », les « leurs », et de l'autre, « nos » femmes, « en faisant fi (...) du continuum des violences hétérosexistes (physiques, sexuelles, psychologiques⁷⁷¹). » Les femmes des autres sont pointées comme les plus menacées dans l'espace du privé, les femmes françaises seraient elles, « essentiellement vulnérables dans l'espace public, au sens où c'est précisément dans l'espace public qu'elles sont menacées par les...« autres⁷⁷² ». » La violence sexiste serait maintenant définie exogène puisque prodiguée par des agresseurs par définition « non blancs » ou « non chrétiens⁷⁷³ », lutter contre les violences contre les femmes se transforme en une nouvelle lutte contre l'immigration clandestine ou encore en débat sur les

⁷⁶⁸ Déclaration de Nicolas Sarkozy citée dans *Plein droit*, n°75, décembre 2007, citée par Elsa Dorlin, *Ibid*, p.436.

⁷⁶⁹ *Ibid*.

⁷⁷⁰ *Ibid*.

⁷⁷¹ *Ibid*.

⁷⁷² Au sens où Nacira Guénif-Souilamas l'entend.

Ibid., p.436.

⁷⁷³ *Ibid*.

problèmes liés à l'intégration des musulmans. Les violences faites aux femmes concernent pourtant toutes les religions et tous les milieux sociaux comme nous l'avons vu plus haut.

Si les violences sexistes sont ainsi racialisées, c'est qu'elles forment un « outil de gestion privilégié dans le cadre des politiques migratoires et/ou des politiques sociales⁷⁷⁴. » L'Etat offrirait alors une protection aux femmes d'origine étrangère, détachant leur statut de celui des françaises de souche, des « femmes *blanches*, des *bourgeoises* et des *catholiques*⁷⁷⁵ ». L'idée est parfaitement illustrée par les propos tenus par Nicolas Sarkozy lors d'un meeting à Bercy : « A chaque femme martyrisée dans le monde, je veux que la France offre sa protection en lui donnant la possibilité de devenir française⁷⁷⁶ ». Mais que fera l'Etat pour les femmes françaises victimes d'hommes « blancs » ? Ces derniers sont d'office innocentés, ils « ne peuvent être violents à l'encontre des femmes, puisque l'« égalité des sexes » fait partie de la définition même de l'*identité française*⁷⁷⁷. »

Les propos de Nicolas Sarkozy ne révèlent pas de discrimination positive à l'égard des femmes, des contradictions apparaissent dans cette logique notamment par le biais de la question du consentement. Les femmes sont-elles réellement contraintes par leurs pairs de porter le voile ? Si oui, l'intervention de l'Etat serait ici légitime. Cet argument exposé en 1989, en 1994 et en 2004, a permis de considérer qu'une loi interdisant les signes religieux à l'école se voulait indispensable. Or cette question du consentement mérite que l'on s'y intéresse plus particulièrement, elle ne concerne pas seulement les femmes musulmanes mais se manifeste dans notre cas, comme un agencement du pouvoir. Ces femmes deviennent en effet, par leur consentement, des agentes du pouvoir. Si elles choisissent de porter librement le voile, leur acte peut être assimilé à du prosélytisme ou à une vraie menace pour la laïcité. La question du consentement crée donc une polémique jusqu'en 2009 où les femmes qui porte la *burqa* vont valider par leur présence dans l'espace public, cette controverse en la réactualisant. Elsa Dorlin cite par suite, les propos d'Elisabeth Badinter qui déclarait au cours de l'audition devant la Mission d'information parlementaire :

Le voile intégral symbolise le refus absolu d'entrée en contact avec l'autre ou plus précisément le refus de la réciprocité. La femme au voile intégral, elle s'arroge le droit de me voir, mais me refuse le droit réciproque de la voir. Outre la violence

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p.437.

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ Meeting de Bercy, le 29 avril 2007

⁷⁷⁷ *Ibid.*

symbolique que représente cette non-réciprocité, je ne peux m'empêcher d'y voir une sorte de contradiction pathologique. D'une part, on refuse de montrer son visage sous prétexte de ne pas être l'objet de regards impurs – entre vous et moi drôle de vision des hommes que de penser que tous les hommes qui regardent une femme ne rêvent que de la violer...[rire dans la salle]. De l'autre, on se livre à une véritable exhibition de soi, car tout le monde regarde cet objet non identifié. Est-ce une femme ? Est-ce un homme ? Est-ce une moche ou une beauté mystérieuse ? [...] Bref, on devient un objet de fantasme. Dans cette possibilité d'être regardé sans être vu et soi-même de regarder l'autre sans qu'il me voie, je perçois, de mon point de vue, la satisfaction d'une triple jouissance perverse : la jouissance de la toute-puissance sur l'autre par la non-réciprocité, la jouissance exhibitionniste et la jouissance voyeuriste [...] Je pense que ce sont des femmes très malades, et je parle très sérieusement, et je ne crois pas que nous ayons à nous déterminer en fonction de la pathologie⁷⁷⁸.

Par cette déclaration, on distingue aisément que les femmes portant la *burqa* sont définies comme « *abjectes* » et nous avons vu comment Julia Kristeva comme Judith Butler expriment cette idée d'abjection comme rejet du corps. Plus encore, ces femmes sont désignées comme « déviantes, (...) tordues, (...) perverses » ce qui fixe le passage de leur « statut d'objet de la violence à celui de sujet violents⁷⁷⁹. » Pour cheminer vers la conclusion que les femmes sont « très malades », Elsa Dorlin explique qu'Elisabeth Badinter fait référence à « toute une histoire philosophique qui, d'Erasmus à Lévinas⁷⁸⁰, en passant par Rousseau⁷⁸¹, a mis le visage au centre d'une réflexion sur la vie en « société ». Dans la philosophie de Lévinas, le visage reflète « une présence expressive (une silhouette, un geste, un regard échangé...) qui outrepassa toute exhibition⁷⁸² ». Le visage ne forme pas « cette image-identité » ou cet ensemble de « traits anatomiques faisant l'objet d'un jugement objectivant⁷⁸³. » Aussi, la reconnaissance de l'altérité comporte plus qu'une identification, « reconnaître autrui comme mon *alter ego*, ce n'est pas *re-connaître* en lui ce que je connais de moi ; c'est, au contraire, me laisser envahir par son absolue étrangeté⁷⁸⁴. » Quel est l'expressivité de l'Autre ? Cette

⁷⁷⁸ Elisabeth Badinter, www.assemblee-nationale.fr/13/commissions/voile-integral/voile-integral-20090909-2.asp.

⁷⁷⁹ Elsa Dorlin in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.439.

⁷⁸⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, 2006, p.43.

⁷⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 4, Gallimard, Paris, 1969.

⁷⁸² Elsa Dorlin in Nicolas Bancel et coll., *op.cit.*, p.441.

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p.442.

violence symbolique dont se sent victime Elisabeth Badinter ne se réfère qu'à sa personne⁷⁸⁵, aucun lien ne s'établit puisque limité à la vision. De plus, en condamnant ces femmes, Elisabeth Badinter se réfère « aux principes régissant, depuis le XVI^{ème} siècle, la *civilité*⁷⁸⁶. » Le port du voile est donc à comprendre ici comme « automutilation civile » puisque la personne s'exclut dès lors du jeu social. En s'imposant dans l'espace public et en ne vivant pas recluses comme les religieuses catholiques par exemple, les femmes portant le voile souvent mariées, mères de famille, font la démonstration d'une présence/absence dans ce même espace puisque sans corps, sans identité voire sans peau, sans carnation. Pire encore, elles dissimulent une éventuelle inhumanité car on ne peut savoir qui se cache sous le voile. Enfin, « l'évaluation esthétique », « la disponibilité sexuelle » et « l'hétérosexualité reproductrice », apparaissent dans cette définition de l'humanité, comme « l'essence même d'une féminité « libérée⁷⁸⁷ » » car toute femme participant à la vie civile devrait dans la logique d'Elisabeth Badinter, ressembler à l'idéal féminin. « Humainement méconnaissable », non « identifiables à l'humanité⁷⁸⁸ », ces femmes incarnent à nouveau des figures d'incivilité voire la Figure de l'incivilité par excellence. Cette procédure de déshumanisation rejoint l'idée d'une fabrication de l'Autre comme monstre opposé au « genre humain⁷⁸⁹. » Elsa Dorlin compare les figures d'incivilité, « les incendiaires révoltés et capuchonnés de 2005, les manifestantes cagoulés, les femmes voilées, les travestis et le peuple *queer*⁷⁹⁰... » peuvent être maintenant criminalisés de façon légitime. Mettre en vigueur une loi permet en conséquence, de « criminaliser les « incivilités⁷⁹¹ », toutes pratiques s'inscrivant à l'encontre des procédures d'identification. La récupération nationaliste de cette logique laisse envisager un « nouvel objet mythologique en circulation dans l'espace public français » représentant dans le même temps, « un vieux symbole⁷⁹² ».

Le voile, signe d'asservissement, mobilise des questions d'assimilation, il s'agit de réaffirmer des questions de conversion car par le dévoilement, certaines pourront être

⁷⁸⁵ Elsa Dorlin fait ici référence à un poème de Rudyard Kipling intitulé « Le fardeau de l'homme blanc ». Ce qu'Elisabeth Badinter juge comme un refus de réciprocité « fait figure de version contemporaine » du poème : « une plainte de la femme blanche qui doit supporter « la haine de [celle-là même qu'elle surveille] » ».

Rudyard Kipling, *Le Fardeau de l'homme blanc*, 1899 in DORLIN Elsa, *Ibid.*

⁷⁸⁶ Erasme, *Traité de civilité puérile*, Mille et une nuits, Paris, 2001.

A comprendre comme un ensemble de règles de savoir-vivre et comme un ensemble de stratégies du paraître, qui transforme le visage et le corps en miroir plus ou moins fidèle de ses qualités et ressources psychologiques, morales, économiques ou politiques, selon Elsa Dorlin, *Ibid.*, reposant son propos sur C. Haroche, *Histoire du visage*, Rivages, Paris, 2007, p.282.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p.440.

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² *Ibid.*

assimilées à la nouvelles nation et accéder la civilité. Encore, le voile recouvre celles qui incarnent « la nouvelle ennemie intérieure » comme celles que l'on nomme « victimes » : les femmes musulmanes « victimes archétypales du patriarcat⁷⁹³ ». Toutefois, par cette dernière affirmation partagée par une partie du mouvement féministe français, une « définition » de la libération des femmes est donnée « par la négative⁷⁹⁴ ». Cette définition « anhistorique et nationaliste du féminisme » fera l'objet de nombreux débats au sein des approches postcoloniales visant à un féminisme antiraciste. Elsa Dorlin ajoute en outre, qu'il s'agit non pas de remettre en question « l'effectivité de la libération et l'égalité sexuelle en France » mais de comprendre les « signifiants nationaux » qui insinuent qu'il suffirait de retirer le voile pour que les femmes ne soient plus les parfaites icônes de la domination. Nous reviendrons d'ailleurs sur l'analyse de l'antiracisme par un féminisme islamique qui, aujourd'hui plus que jamais, semble trouver toute sa place au sein de cette « forme de culturalisation, d'ethnicisation d'un rapport de pouvoir » redirigé dans son propre intérêt. Mais d'abord, dans ce contexte, on peut s'interroger sur cet antiracisme visant à intégrer un différentialisme au sein de la société française laïque qui, par essence, le rejette.

2.4.2 Un corps étranger à la laïcité

Le concept de laïcité en France nous force à nous intéresser plus particulièrement aux rapports qu'entretient la République avec son immigration. De plus, la thématique de la laïcité réapparaît aujourd'hui au milieu d'une réflexion autour de l'islam de France. A partir de cette question, Joël Roman, philosophe, explique la place centrale de la laïcité dans le débat concernant l'immigration. La laïcité semble à cet endroit, menacée par la religion musulmane et l'exemple des réactions aux émeutes urbaines en 2005 donné par l'auteur, démontre que la question religieuse est largement évoquée, les médias ou les politiques attribuant à certains groupes activistes musulmans la responsabilité des émeutes. « La grille d'analyse proposée était clairement culturaliste » faisant « de la religion musulmane un facteur majeur et de la laïcité (...) une valeur menacée ». Ainsi, une « crispation autour de la question de l'islam et cette résurgence de la laïcité apparaissent progressivement dans le paysage idéologique français tout au long des années 1990, pour connaître une brusque accélération avec le débat

⁷⁹³ *Ibid.*, pp.432-433.

⁷⁹⁴ *Ibid.*

sur le voile à l'école en 2004⁷⁹⁵. » La question des filles et femmes étrangères musulmanes prend donc une ampleur considérable. Mais pourquoi la laïcité mobilise-t-elle toutes les attentions dans le paysage politique français ?

D'un point de vue historique, en 1905, le vote de la loi de Séparation entre l'Eglise catholique et la République rappelle l'affrontement qui se poursuivra à travers la première partie du XX^{ème} siècle. Puis, les tensions autour de la laïcité s'apaiseront pour revenir en force au début des années 80. En effet, la laïcité devient « progressivement (...) une question historique, une question ancienne, une question qui ne fait plus clivage, qui ne fait plus débat » et cela, « dans la période qui va de la libération jusqu'au début des années 80⁷⁹⁶. » Cette question ne reviendra au centre du débat public « qu'à partir du moment où se défait la dynamique de la période des Trente Glorieuses⁷⁹⁷. »

Entre 1983-1984 et 1993, l'affrontement entre l'école publique et l'école privée compose alors deux mouvements sociaux mettant les prérogatives de l'enseignement privé et public comme des thématiques à aborder au sein d'un « affrontement autour de l'école⁷⁹⁸ » sans considérer la question laïque comme un point d'ancrage important. Par la suite, d'autres thématiques politiques liées à la citoyenneté par exemple, donneront par contre, un relai à la question laïque, cette dernière se trouvant à la « convergence de trois crises⁷⁹⁹ » : culturelle, sociale et politique.

La crise culturelle est « liée à l'essor du différentialisme et de la revendication d'autonomie de l'individu. » Toutes les différences (de Genre, ethniques, sociales...) sont alors valorisées, « chacune d'entre elles manifestant une singularité précieuse à conserver et une accroche possible pour la revendication individualiste⁸⁰⁰. » Le philosophe parle ici d'une « autonomie de l'individu » et de la question différentialiste comprise dans le débat sur l'antiracisme. La notion de différentialisme aboutira à deux définitions : l'une mettant l'accent sur « la valorisation des différences » et l'autre, contre-argumentant cette valorisation, soulignant que chaque individu qui cultive sa différence culturelle, s'enferme « dans sa différence singulière » au lieu d'appartenir de façon commune « à l'humanité⁸⁰¹. »

⁷⁹⁵ Joël Roman, « Pourquoi la laïcité ? » in Nacira Guénif-Souilamas, *op.cit.*, La fabrique éditions, 2006, p. 63.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p.64.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p.65.

⁷⁹⁸ *Ibid.*

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p.66.

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ *Ibid.*,p.68.

De fait, ces revendications ont touché leur point culminant au sein du mouvement féministe, « suscitant une fracture entre féminisme universaliste et féminisme différentialiste⁸⁰². » Le premier féminisme explique « qu'il n'y a pas de différence acceptable entre les femmes et les hommes, ni en termes d'emploi, ni en termes de statut, ou même de destin » et le second met en évidence l'idée que « les femmes sont profondément différentes des hommes⁸⁰³ ». L'indifférenciation et la différentialisation développent ainsi deux sensibilités qui réapparaîtront dans le débat sur le voile, déclenchant un profond clivage au sein du mouvement féministe.

La crise sociale convoque, quant à elle, le débat sur l'immigration et sur l'intégration des immigré-e-s ou enfants d'immigré-e-s. La question d'« appartenance à la communauté nationale » et « la suspicion envers le degré d'intégration des immigrés⁸⁰⁴ » forment de nouvelles remises en cause sociales notamment quand le chômage est en hausse. Cette période scelle aussi « les transformations internes aux relations de travail » marquées par « l'individualisation de la relation de travail⁸⁰⁵ ». On passe en effet, d'une société pyramidale à une société qui comprend un rapport du « dedans ou dehors », « qui a plutôt l'allure d'un cercle⁸⁰⁶ » et où la question de la nation pose de nouveaux critères d'appartenance. Cette crise sociale entraîne dans ce mouvement, une crise politique car le débat public sur l'identité française et sur le « qu'est-ce qu'être Français » a rencontré à ce stade, un autre débat, celui de la décolonisation, de la construction européenne qui suggère à la nation « une forme de dépassement par transfert de souveraineté⁸⁰⁷. »

Cette question de la nation est posée par le biais de « l'exclusion sociale⁸⁰⁸ », thème lié à la question de l'intégration européenne. A cela s'ajoutera « une progressive réactualisation de l'Etat de droit, avec une série de mesures qui ont souligné la nécessité d'un contrôle juridique, voire judiciaire de l'Etat ». Dans les années 70, cette réactualisation articulée à la critique du totalitarisme va ainsi marquer une période où l'on s'appuiera sur « les valeurs classiques du libéralisme politique⁸⁰⁹ ». La France qui avait réussi à « se libérer de son empire colonial » connaît dès lors une remise en cause de ses frontières et la question nationale va provoquer « l'effondrement des capacités de réponse du vocabulaire politique classique

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ *Ibid.*, p.69.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p.70.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ *Ibid.*, pp.71-72.

⁸⁰⁹ *Ibid.*

qu'étaient le gaullisme et le socialisme⁸¹⁰ ». Les thématiques comme celle de la laïcité trouveront in fine un renouveau dans ce contexte, alors que ce thème « ne figurait plus dans aucun texte politique à la fin des années 70⁸¹¹ ».

Dès 1988-1989, sous l'impact des trois crises, la laïcité prendra en conséquence, toute sa place dans le débat public. Les questions du différentialisme culturel, de la critique du totalitarisme, de l'exclusion sociale seront notamment réexaminées. Comment la question de l'islam va-t-elle surgir dans ce contexte ? En fait, elle sera abordée par la critique du totalitarisme car l'islam est soupçonné d'être une religion « de tradition quasi totalitaire ou paratotalitaire⁸¹² ». On assiste à « une cristallisation de ces débats autour de la question de l'islam et donc pour réorienter la réflexion sur la laïcité à partir de la considération prioritaire de l'islam⁸¹³. »

Pourquoi l'islam ? La France coloniale connaissait l'islam à travers l'Algérie, pays majoritairement musulman. Selon Joël Roman, « l'islam a été volontairement exclu de la réflexion laïque et du cadre institutionnel de la laïcité », les Français-e-s musulman-e-s étaient déjà exclus de la citoyenneté s'ils/elles n'abjuraient pas leur religion durant la colonisation. Dans le même sens, « l'islam et les confréries furent utilisés comme moyen de la gestion coloniale des populations et explicitement opposés au nationalisme naissant ». Le choix radical consistait pendant la guerre d'Algérie à choisir, dans cette confrontation, l'identité dans laquelle devait se reconnaître les Français-e-s musulman-e-s. Ce passé resurgit par la présence du voile dans l'espace public, les femmes manifestent par leur corps voilé, une présence/affirmation de l'islam en France. Le voile fixera ensuite les représentations d'un passé douloureux.

Comme nous l'avons vu en faisant référence à l'Histoire, l'imbrication du sexuel et du racial a porté un ensemble de procédés donnant lieu à des rapports sociaux plaçant des catégories « naturelles » entre les « races » et les sexes. Ces questions raciales et sexuelles poursuivent une même logique et comme l'explique le sociologue Eric Fassin, elles se posent encore aujourd'hui dans l'espace public français. Les tensions sociales prenant forme dès les années 1980, trahissent parfois une articulation entre les questions sexuelles et raciales. La

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² *Ibid.*, pp.73-74.

⁸¹³ *Ibid.*

première controverse sur « le voile islamique » en 1989, « ne porte pas seulement la religion⁸¹⁴ ».

Le modèle républicain est donné comme remède aux questionnements autour de l'identité nationale, l'universalisme républicain « apparaît ainsi à beaucoup comme le meilleur rempart contre le racisme⁸¹⁵ ». Le différentialisme et la reconnaissance de personne validant une politique identitaire vont porter un danger, celui « de déchirer le tissu national⁸¹⁶. » La menace d'une « fragmentation de la nation » va faire « le jeu des racistes⁸¹⁷ », le spectre du communautarisme tant redouté se révélera moteur aux questions ethniques ou raciales. Les minorités seront toutes concernées dès la fin des années 1990 : « il en irait donc de l'orientation sexuelle ou de l'appartenance sexuée comme de la religion ou de l'origine⁸¹⁸. » Plus exactement, les questions de Genre et de sexualité font surface dans le débat public en 1997, la loi sur la parité et le pacte civil de solidarité en sont les éléments déclencheurs. Les questions sexuelles poursuivent des débats constants où violences envers les femmes ou controverses sur le voile islamique, confirment par exemple, l'intérêt politique français pour ces questions. Du multiculturalisme à la discrimination raciale, du voile islamique à la controverse autour de la Figure sexuée de « la femme voilée », le débat public articule ou porte à contradiction ces enjeux. L'exemple du voile rassemble ces tensions, la question raciale apparaît comme « l'envers occulté » de la question sexuelle. Les discours sur la parité vont mettre entre parenthèses les questions raciales pour faire barrage au communautarisme. Autre exemple, le débat sur la prostitution place les femmes au centre de la discussion depuis le début des années 2000. Prostitution et immigration étant liées, le corps des femmes étrangères intervient dans l'espace public en engageant la double problématique du sexuel et du racial. Les trafics de femmes étrangères venues d'Afrique ou d'Europe sont à juste titre visés tandis que les prostituées françaises apparaîtraient comme des « garantes de l'ordre public⁸¹⁹ ». La question de l'immigration va diviser les femmes selon leurs origines, les violences contre les femmes étrangères et le nombre de prostituées d'origine étrangère justifient un débat mêlant le registre sexuel et racial. Le corps des étrangères est là aussi classé dans des catégories explicitées en 2002. Parmi les 30% des prostituées recensées à cette

⁸¹⁴ Eric Fassin « Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations » in Didier Fassin et Eric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale*, La Découverte, 2006, p.233.

⁸¹⁵ *Ibid.*,

⁸¹⁶ *Ibid.*

⁸¹⁷ *Ibid.*, p.234.

⁸¹⁸ *Ibid.*

⁸¹⁹ *Ibid.*, p.240.

période, beaucoup sont d'origine maghrébine ou Camerounaises. L'engouement médiatique à propos des violences contre les femmes en 2003 matérialisées par les affaires de viols collectifs, marque à nouveau le lien entre la question sexuelle et raciale. La barbarie des jeunes « de banlieue » d'origine maghrébine sera soulignée dans le discours politique et médiatique comme l'apanage d'une classe dangereuse par son origine sociale et ethnique. On parle alors de « racialisation des violences dans le débat public⁸²⁰ ».

En 2004, comme le démontre encore Eric Fassin, « viol et voile » ont été confondus dans une logique de superposition après le vote de la loi contre les signes religieux ostensibles à l'école. « Les adolescentes issues de l'immigration postcoloniale » sont les premières visées⁸²¹ ». « La politisation des questions sexuelles est indissociablement une politisation des questions raciales » et les controverses se rejoignent par la question des femmes (polygamie, mariages forcés) « lors des émeutes de banlieues », « des débats sur l'immigration choisie, jetant le soupçon non seulement sur le mariage avec un étranger, mais sur celui des Françaises d'origine étrangère⁸²². » Les questions sexuelles sont construites comme « en concurrence » avec les questions raciales, la modernité devient « un langage de pouvoir » quand « l'émancipation sexuelle se construit sur la relégation raciale⁸²³. » Contre la prostitution, les violences sexuelles dans les banlieues, contre le voile islamique, autant d'arguments qui placent les femmes d'origine étrangère au centre du combat pour « la modernité sexuelle » et comme enjeux pour les libertés des femmes. Selon Eric Fassin, les clivages idéologiques des mouvements féministes autour du voile et de la prostitution ne sont pas « sans conséquences sur l'appréhension des violences envers les femmes⁸²⁴. » Certaines voix répondent en faveur de la prostitution ou du voile, les « sensibilités politiques (...) se constituent autour de ces oppositions, les clivages idéologiques renvoyant pour une part à des clivages générationnels⁸²⁵. » La question de l'aliénation des filles et femmes d'origine étrangère amène donc une critique du multiculturalisme mais conduit à l'analyse d'une double oppression. La rhétorique de la laïcité ne comprend pas l'articulation entre les oppressions de Genre et de « race » et les luttes antiraciste/antisexiste peuvent parfois entrer en contradiction.

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ *Ibid.*, p.241.

⁸²² *Ibid.*

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ *Ibid.*, p.242.

⁸²⁵ *Ibid.*

Il s'agira pour nous et dans ce cadre, de penser l'articulation du sexisme et du racisme pour analyser si ces dimensions fonctionnent ensemble selon les situations et la logique de concurrence des formes de domination.

2.4.3 Le port du voile : une question métisse

Dans la revue *Nouvelles questions féministes*, plusieurs féministes s'allient en 2006, contre le racisme. Une partie des courants féministes qui s'est positionnée contre le port du voile, « pro-loi » dans l'affaire de la *burqa*, est considérée comme inconsciente de « l'imbrication intime des systèmes d'oppression⁸²⁶ » dans la pensée féministe.

La « fiction méthodologique⁸²⁷ » reprochée repose en fait, sur des luttes contre des oppressions raciale, sexuelle, hétérosexuelle et de classe qui forgent plusieurs problématiques reliées entre elles. Depuis les années 1980, les premières féministes latines Cherrie Moraga et Gloria Anzaldùa ouvrent une nouvelle veine féministe pour les « femmes du tiers monde⁸²⁸ » dont les prémices ont été lancées par le développement du féminisme noir dans les années 1970. Dès 1984, la féministe d'origine indienne Chandra Mohanty étudie « comment un certain discours féministe occidental et universitaire crée les femmes du tiers monde comme leur propre faire-valoir⁸²⁹ ». Selon l'auteure, ce discours véhicule des clichés sur les femmes du « tiers monde » qui mèneraient « une vie fondamentalement tronquée, basée sur le genre féminin (lire : sexuellement contrainte) ». Encore, elles appartiendraient « au tiers monde (lire : ignorante, pauvre, sous-éduquée, traditionnaliste, domestique, orientée vers la famille, victimisée, etc⁸³⁰.) » Et il y aurait, à l'issue de ce discours, un « contraste » « avec l'auto-représentation des femmes occidentales » qui seraient à l'opposé, « éduquées, modernes, possédant le contrôle de leur propre corps et de leur sexualité, et la liberté de prendre leurs propres décisions⁸³¹. »

Pour combattre ces clichés, le féminisme antiraciste interroge la fabrication de telles images dans une perspective postcoloniale : « comment l'Occident colonisateur a-t-il construit et continue-t-il de construire l'« Autre » colonisé-e ou racisé-e (généralement issu-e de

⁸²⁶ Natalie Benelli et coll., « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste » in *Revue internationale francophone, Nouvelles questions féministes, op.cit.*, Vol.25, n°1, 2006, pp.4-5.

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ *Ibid.*

peuples ou groupes anciennement colonisés⁸³²) ? » Cette notion de « construction » marque les études postcoloniales. L'anthropologue Frédrik Barth développe notamment « l'identité ethnique ou (ethnité⁸³³) ». Cette construction de l'ethnité et « la culture d'une société ne sont plus conçues comme une correspondance entre une personne ou un groupe et une série de traits culturels prédéfinis, mais comme le produit instable de la volonté de ces groupes de se distinguer, par la sélection active et la mise en exergue de « traits culturels » censés les définir mutuellement⁸³⁴. » Des frontières se dessinent à cet endroit, alors que la « proximité culturelle » ou l'histoire commune avec l'Autre auraient pu au contraire, « laisser prévoir un effacement des frontières⁸³⁵. » Le philosophe Albert Memmi⁸³⁶ dès 1957, précède Fredrik Barth, en vue d'expliquer l'identité et la culture à l'intérieur des luttes coloniales. Il décrit les rapports de pouvoir entre les colonialistes et les colonisé-e-s, rapports construisant mutuellement l'identité de l'opresseur comme celle de l'opprimé-e.

L'imbrication des systèmes d'oppression dans l'histoire de la domination coloniale et néocoloniale (Adrien Katherine Wing, Angela Davis, Immanuel Wallerstein...) est repensée en mesurant l'enjeu prépondérant que représentent les femmes dans une nouvelle configuration politique. La sociologue Christelle Hamel mesure cet enjeu par « l'ampleur des discriminations⁸³⁷ ». Comme Christine Delphy, elle propose une analyse du racisme montrant la présence d'une hiérarchisation qui concerne ces femmes. Le racisme se manifeste « par la stigmatisation des pratiques, valeurs et normes attribuées, à tort ou à raison » à une population, « ce qui participe à la généralisation d'attitudes méfiantes et à la légitimation comme à la production des discriminations⁸³⁸. » Selon Christelle Hamel, les discriminations, la stigmatisation, créent « une frontière » qui classe deux groupes, l'un majoritaire et l'autre minoritaire. Le premier peut se faire agent du racisme et le second expose ses membres « au risque d'être discriminés⁸³⁹ ». Selon plusieurs enquêtes citées par l'auteure, le mécanisme de cette stigmatisation concerne les femmes : « la focalisation médiatique sur les violences envers les femmes des minorités aboutit en effet à une stigmatisation de l'ensemble des

⁸³² *Ibid.*, p.6.

⁸³³ Frédrik Barth, « Introduction » in Frédrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries : the Social Organization of Cultural Difference*, Little Brown and Co, 1969, pp.9-38.

⁸³⁴ Natalie Benelli et coll. in Revue internationale francophone, *Nouvelles questions féministes*, op.cit., Vol.25, n°1, 2006, pp.6-7.

⁸³⁵ *Ibid.*

⁸³⁶ Albert Memmi, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris, 2002.

⁸³⁷ Christelle Hamel, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité » in Revue internationale francophone, *Nouvelles questions féministes*, op.cit., Vol.25, n°1, 2006, p.42.

⁸³⁸ *Ibid.*

⁸³⁹ *Ibid.*

hommes immigrés et de leurs fils », cela « renforce le racisme » et « produit un système complexe de contraintes sur les femmes immigré-e-s et leurs hommes qui sont leurs proches contre le racisme, tout en refusant le sexisme de ces derniers⁸⁴⁰. »

Ce discours dominant est donc examiné par les féministes antiracistes comme « l'un des biais principaux par lesquels les migrant-e-s et leur descendant-e-s sont représenté-e-s⁸⁴¹. » Les filles sont soumises à « des injonctions paradoxales » (Guénif-Souilamas) car elles doivent à la fois défendre et se défendre des hommes. Trois processus sont identifiés dans le discours des dominants : le premier réside dans « la mise en exergue de certaines violences » qui n'existeraient que dans une partie de la population, comme le port du voile, les mariages arrangés ou forcés, le principe de virginité. Cela a pour but de laisser penser que le groupe majoritaire ne subit pas de violences sexistes. Comme l'explique Christelle Hamel rejoignant l'idée de Fredrik Barth, le groupe minoritaire est assimilé aux violences contre les femmes par un système de frontière entre les uns et les autres alors que l'inégalité des sexes et les violences sexistes sont tout autant présentes dans le groupe majoritaire⁸⁴². Le deuxième processus consiste en une « surestimation numérique des violences sexistes considérées à tort comme spécifiques du groupe minoritaire⁸⁴³. » Par exemple, le viol collectif est attribué dès 2003 comme un acte des « jeunes de banlieues » et de « descendants de migrant-e-s », puis « présenté comme un phénomène en expansion⁸⁴⁴. » Les cas de viols collectifs n'ont pas été « mis en perspective avec le phénomène du viol en France⁸⁴⁵ » mais supposés comme « nouveau phénomène » sans lien avec les agressions sexuelles en général ou avec le passé des violences en France. L'analyse sociologique de Maryse Jaspard, socio-démographe, met en évidence dès 2001, que 45 000 femmes sont victimes de viols par an en France et que « les viols commis par plusieurs agresseurs concernent 6% des victimes⁸⁴⁶ », viols perpétrés le plus souvent par des adultes sur des adolescentes dans le cadre familial. Les médias s'emparant de ces questions à la même époque, ne mentionneront pourtant pas ces résultats⁸⁴⁷. Au contraire, le phénomène des « tournantes » sera amplifié sur la scène médiatique et érigera, comme nous

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p.43.

⁸⁴¹ *Ibid.*

⁸⁴² Maryse Jaspard, *Les violences contre les femmes*, La Découverte, Paris, 2005.

⁸⁴³ Christelle Hamel in *Revue internationale francophone, Nouvelles questions féministes, op.cit.*, Vol.25, n°1, 2006, p.44.

⁸⁴⁴ *Ibid.*

Laurent Mucchielli, *Le scandale des « tournantes ». Dérives médiatiques, contre-enquête sociologique*, La Découverte, Paris, 2005.

⁸⁴⁵ *Ibid.*

⁸⁴⁶ Maryse Jaspard, *op.cit.*, p.65-70.

⁸⁴⁷ Enquête Enveff menée par Maryse Jaspard, *Ibid.*

HAMEL Christelle in *Revue internationale francophone, Nouvelles questions féministes, op.cit.*, Vol.25, n°1, 2006, p.44.

l'avons vu, « le garçon arabe » en nouvelle figure du violeur⁸⁴⁸. » De même, les résultats seront contestés⁸⁴⁹.

Le troisième processus concerne la symbolique exotique des violences. Par exemple, les crimes d'honneur ou ceux en lien avec les coutumes ou traditions, sont dépeints par leur barbarie ou la mise en avant d'une culture jugée archaïque⁸⁵⁰. Le meurtre de la jeune Sohane « brûlée vive » par Djamal Derrar, jeune homme de banlieue, l'assassinat de la jeune Ghofrane lapidée la veille de son mariage par un jeune homme dont elle avait refusé les avances, ou encore la tentative de meurtre (aussi « brûlée vive ») de la jeune Sherazade par un homme pakistanais dont elle avait refusé les demandes en mariage en sont les illustrations parfaites⁸⁵¹. Ces meurtres condamnés de façon unanime par les médias ont été décrits par leur « caractère exotique ». En revanche, les médias ont mis en avant le « caractère passionnel » ou « l'amour passionnel » pour d'autres affaires comme par exemple, pour l'affaire Bertrand Cantat et le meurtre de Marie Trintignant⁸⁵². Les arguments les plus exposés demeuraient l'« archaïsme », « la barbarie » de la culture des descendant-e-s de migrant-e-s tandis que « la passion », « l'amour » placés comme attributs de « la culture française⁸⁵³ » et du groupe majoritaire, demeuraient dominants. Le groupe majoritaire protégé, la notion d'exceptionnelle fut aménagée pour de tel cas. La violence sexiste aurait cependant pu être considérée comme un argument global de la domination masculine dans tous les groupes, « comme une conséquence d'une système social » plus général « marqué par la hiérarchisation des sexes, les inégalités entre hommes et femmes⁸⁵⁴ ». C'est ce qu'explique Marie-Joseph Bertini dans un article publié dans *Libération*, les femmes continuent d'être victimes de ce « fascisme ordinaire » et la loi du silence l'emporte et « aménage socialement⁸⁵⁵ » l'accès aux violences pour les hommes car il est communément admis que le crime passionnel est quasiment intrinsèque à l'homme. « La passion sert alors à justifier l'injustifiable » et constitue « une circonstance juridiquement atténuante⁸⁵⁶ », cela démontre donc qu'il s'agit davantage d'un problème de Genre que d'une affaire passionnelle au caractère exceptionnel. La philosophe explique que de tels actes sont le reflet de la société : « L'état du droit reflète toujours

⁸⁴⁸ Nacira Guénif-Souilamas, MACE Eric, *op.cit.*, 2006.

⁸⁴⁹ Eric Fassin, *Liberté, égalité, sexualité. Actualité politique des questions sexuelles*, Belfond, Paris, 2003.

⁸⁵⁰ Exemple datant de 1994 cité par Christelle Hamel et la sociologue Annick Hermet

⁸⁵¹ Meurtres tous cités par Christelle Hamel entre octobre 2003 et novembre 2005

⁸⁵² Christelle Hamel in Revue internationale francophone, *Nouvelles questions féministes*, *op.cit.*, Vol.25, n°1, 2006, p.45 ;

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ *Libération* du 07/08/2003, « La violence sexiste tue » par Marie-Joseph Bertini.

⁸⁵⁶ *Ibid.*

fidèlement l'état d'une société, de ses attentes, ses connivences et ces tolérances dont les femmes ont, d'antique mémoire, toujours fait les frais⁸⁵⁷ ». D'ailleurs, « ce que la notion de crime passionnel interroge profondément, c'est d'abord et avant tout notre conception continue de la responsabilité en général⁸⁵⁸ » et celle que nous avons face à l'autre. Marie-Joseph Bertini fait ici référence au philosophe Emmanuel Lévinas : c'est « le visage de l'autre qui me constitue responsable de lui parce qu'il est ce qui résiste à toute violence⁸⁵⁹. »

Pourquoi « ce fascisme ordinaire » n'interpelle-t-il pas les médias au moment de ce crime ? De fait, la violence de « l'extraordinaire » (Delphy) semble promettre du sensationnel dans nos lectures. Et dans des cas précis, cette violence enclenche quelque fois une « racialisation du sexisme » selon Christelle Hamel : « 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 majoritaire⁸⁶⁰. » Les femmes doivent donc s'émanciper des normes imposées par les hommes jusqu'à se libérer également d'eux. « L'appel à s'émanciper contient un message secondaire » qui invite les jeunes filles « à construire leur vie affective et sexuelle avec un homme du groupe majoritaire, censé être plus « moderne » et moins sexiste⁸⁶¹. » Ce choix validerait « la supposée moindre désirabilité des hommes dit « arabes » » même s'il entraînerait en particulier, une « adhésion à ce discours » qui définirait les filles comme « des traîtresses potentielles⁸⁶² » auprès des familles. L'enjeu repose ici sur la transgression du principe de virginité. La virginité comme principe à dénoncer, permet entre autre, de réhabiliter les questionnements autour de la sexualité au cœur des rapports sexistes et racistes.

Conséquemment, sous l'angle de l'imbrication du sexisme et du racisme dans les rapports sociaux, « l'argument de la défense des droits des femmes s'est trouvé mêlé à des processus relevant du racisme⁸⁶³ ». Le foulard comme le fait religieux disparaît derrière la figure de « la femme voilée » comme signe politique. Toutefois, en politique, ces processus continuent d'être blanchis par l'examen de la question des signes religieux à l'école. Cette question médiatique se fera le relai de la question des viols collectifs. Plusieurs dispositifs seront mis en place pour préparer plusieurs lois. Dès 2003, Jean-Louis Debré, président de la

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ *Ibid.*

⁸⁶⁰ *Ibid.*

⁸⁶¹ *Ibid.*, p.46.

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ Nathalie Benelli et coll. In Revue internationale francophone, *Nouvelles questions féministes*, Vol. 25, n°1, 2006, pp.6-7.

Chambre des députés, est favorable à une loi sur la question des signes religieux à l'école et va donc instaurer une mission d'information. La commission Stasi sera formée par la suite, pour commencer les auditions publiques dès la rentrée 2003. Dans ce contexte, « cette loi n'émane pas des milieux féministes » mais du fait politique. Plus encore, l'islam est donné par la commission Stasi comme problème politique principal par sa visibilité. « 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 rue⁸⁶⁴ ». Les femmes voilées « deviennent le signe de tous les maux qui menacent la République et ses valeurs⁸⁶⁵. » Selon les féministes antiracistes, les amalgames « qui ont contribué à la formulation d'une loi interdisant le port du foulard peut paraître relever d'une d' « islamophobie⁸⁶⁶ » ». Cette thèse naîtra plus précisément dans le contexte de 2004 : dans le cas de la jeune Sohane, par exemple, « la question sociale est évacuée : le danger provient essentiellement du développement de l'islamisme, du communautarisme et du machisme, qui sont orchestrés par des groupes minoritaires, essentiellement islamiques⁸⁶⁷. » Par suite, la présence de l'islam devient un problème politique. Les dangers de l'islam seront ainsi pointés par l'association *Ni putes ni soumises*, défendant la loi gouvernementale datant de février 2004. Le mouvement se revendique d'un « combat laïque fondé sur la lutte contre les violences masculines dans les banlieues⁸⁶⁸. »

Le Collectif national pour les Droits des femmes⁸⁶⁹ se démarque, quant à lui et à la même période, « tant des jeunes filles exclues que du gouvernement » ; « le consensus adopté » dans la formule « *ni loi, voile* » permet de renvoyer « dos à dos le gouvernement français et les jeunes filles musulmanes⁸⁷⁰ » portant le voile. Le CNDF se place d'emblée contre l'image de « la femme voilée » mais également contre l'image de « la femme à moitié nue » de la société de consommation. Ce collectif réaffirme, dans le même temps, « le caractère oppressif du voile », « l'islamisme perçu comme une menace pour le droit des femmes » mais refuse, « marqué à gauche », de « cautionner une politique gouvernementale qui, selon lui, cherche à dévier l'attention public des réelles problèmes sociaux⁸⁷¹. » Le

⁸⁶⁴ *Ibid.*

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p.8.

⁸⁶⁷ Nicolas Dot-Pouillard, « Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du *hijab* » in *SociologieS*, Premiers textes, du 31/10/2007, p.7.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p.7

⁸⁶⁹ Ou CNDF

⁸⁷⁰ Nicolas Dot-Pouillard in *SociologieS*, *op.cit.*, p.4.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p.5.

paysage féministe français va être rapidement divisé en plusieurs tendances : l'une se centrant sur la laïcité républicaine, l'autre souhaitant préserver l'héritage historique du féminisme et la dernière s'affichant contre les exclusions scolaires, contre les discriminations sexistes ou racistes. De la question du voile découle « une double ligne de fracture » : « la mouvance *Ni putes ni soumises* » d'une part et d'autre part, certaines féministes qui « désirent lutter contre le projet de loi sur les signes religieux⁸⁷². » Le CNDF, le Collectif d'Associations pour le Droit à l'Avortement et à la Contraception⁸⁷³ comme le Mouvement pour le Planning Familial⁸⁷⁴, souhaitent préserver l'héritage d'une critique du pouvoir. Pour la majeure partie du mouvement féministe français, la question du voile et de la montée de l'islam sera dès lors rattachée à la montée des problèmes sociaux, de la précarité qui marginalise les populations. Dans cette direction, ces populations se réfèrent « de plus en plus à un ensemble de codes sociaux issus de la tradition et de la religion⁸⁷⁵. » A partir du repli identitaire, le voile « s'insère dans un ensemble de phénomènes politiques et sociaux, dus essentiellement au néo-libéralisme contemporain⁸⁷⁶. »

Il en résulte un recentrage sur un discours républicain et laïc qui défend la République et ses institutions laïques. Selon le chercheur Nicolas Dot-Pouillard⁸⁷⁷, un féminisme républicain représenté notamment par *Ni putes ni soumises* et « par un ensemble composite d'associations et de forces syndicales et politiques (SOS Racisme, Union des familles laïques, Lutte ouvrière, des forces militantes venant du Parti socialiste, par exemple⁸⁷⁸ » ou encore par la revue *Pro-choix*⁸⁷⁹, fait émerger de nouvelles conceptions. Dès 2005, le mouvement féministe subira une rupture provoquée notamment par *Ni putes ni soumises* refusant « de participer à la manifestation pour le droit des femmes du 8 mars » et « accusant le CNDF et la CADAC de ne pas souligner dans leur appel l'importance de la laïcité et de la mixité républicaine⁸⁸⁰ ». L'association organisera sa propre journée de revendication le 6 mars 2005. Une fracture profonde se creuse désormais : d'un côté, un « pôle social » « considérant la religion et ses manifestations extérieures comme signes de recul et de repli identitaire, mais

⁸⁷² *Ibid.*

⁸⁷³ Ou CADAC

⁸⁷⁴ Ou MPPF

⁸⁷⁵ Nicolas Dot-Pouillard in *SociologieS*, *op.cit.*, p.5.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p.6.

⁸⁷⁷ Nicolas Dot-Pouillard, chercheur MAEE à l'Institut français du Proche-Orient à Beyrouth

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p.7.

⁸⁷⁹ Revue trimestrielle dirigée par Caroline Fourest et Fiammetta Venner. Fondée en 1997, se spécialise sur les questions de communautarisme et d'intégrisme religieux, « la critique du voile est devenue un axe central de son discours, ainsi que celle de la dénonciation des « *intégristes* » que seraient Tariq Ramadan, l'UOIF (Union des organisations islamiques de France) et les groupes qui les soutiennent », *Ibid.*, p.7.

⁸⁸⁰ *Ibid.*

les inscrivant dans un processus long de régression sociale et d'amplification des inégalités ; de l'autre, un pôle républicain et laïc, qui fait de la lutte contre le communautarisme et l'islamisme, symbolisés par le voile, son cheval de bataille⁸⁸¹ ». D'un côté, pour les unes, le féminisme devrait rester à l'écart de la République et critiquer entièrement le système social (exclusion, patriarcat...), de l'autre, pour les féminismes républicaines, l'essentiel réside dans la défense de la République, de l'universalisme laïc, « seuls remparts aux intégrismes contemporains » dans la « dynamique mondiale de la poussée islamiste⁸⁸² ». A ces discours, va répondre un « féminisme métisse » qui souhaite démêler, clarifier les liens complexes entre passé colonial, racisme et islamophobie sans essentialiser l'islam et à partir d'une critique de la loi sur le voile. Ce « féminisme métisse » est-il véritablement vecteur d'avancées sociales et politiques ?

Le Collectif *Une école pour toutes*, soutenu par Christine Delphy, manifestait le 16 février 2004, pour que la loi sur le port des signes religieux soit abrogée. En dehors de la formule « *ni loi, ni voile* », des associations musulmanes telles que le Collectif des musulmans de France ou des courants musulmans plus radicaux, ont argumenté sur « l'obligation pour les jeunes musulmanes de porter le voile⁸⁸³. » La structure du Collectif Féministes pour l'Egalité (CFE) créée quelques mois plus tard, réunira des féministes françaises dites « historiques », « des animatrices du mouvement social », « des responsables associatives musulmanes voilées ou non voilées⁸⁸⁴. » Ces deux collectifs vont bouleverser « le paysage féministe français », frayant « une troisième voie » reposant sur un consensus fixé par deux organisations :

La loi sur le voile est d'essence sexiste (puisqu'elle punit les femmes), raciste (dans la mesure où elle s'attaque particulièrement à une religion, l'islam), et enfin essentialiste (elle décrit le voile comme un signe universel d'oppression, nonobstant ses différentes significations⁸⁸⁵).

Voilà comment les concepts d'« ethnicisation » et « essentialisation⁸⁸⁶ » des peuples prennent ici tout leur sens de sorte que « les représentations tirées du colonialisme »

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² Nicolas Dot-Pouillard donne pour exemple ici, la référence systématique des *NPNS* à l'Algérie des années 1990 et au FIS, *Ibid.*, p.8.

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p.9.

alimenteraient comme nous l'avons vu, la loi sur le voile. Et selon la réflexion d'un autre groupe, baptisé *Les Blédardes*⁸⁸⁷, né lui aussi du Collectif *Une école pour toutes et tous*, se réclamant « d'un féminisme critique », il s'agit de remettre en cause un universalisme lié à l'inconscient et au passé colonial. L'argument de la peur de l'Autre, de cette essentialisation supportée par le pouvoir, va être récupéré par la réflexion critique du féminisme musulman ou islamique, qui dans cette dénonciation du paradigme colonial, souhaite incarner une pluralité de stratégie d'émancipation au travers d'une approche religieuse des processus de libération des femmes.

Autrement dit, il s'agit de renoncer « à toute homogénéisation des stratégies d'émancipation⁸⁸⁸ » pour ces femmes mais cela n'est pas sans créer d'autres formes d'essentialisations dangereuses que nous détaillerons dans le point suivant. La loi sur le voile correspondant donc pour ces féministes à « une essentialisation alimentée par la peur qui circule dans tous les pores de la société française », la lutte contre le racisme et le sexisme donne naissance à un « féminisme métisse » : le féminisme contemporain réunit et mélange les voilées et non-voilées comme « animatrices de ces mouvements » cherchant à redéfinir « un féminisme « ouvert » » dont l'enjeu réside en « l'introduction de la pluralité et de la multiplicité au sein d'un féminisme considéré comme homogène, hexagonal, voir typiquement européen⁸⁸⁹. » En critiquant les modèles patriarcaux sans rejeter la responsabilité sur une culture, plus particulièrement sur l'islam, les questions du colonialisme et du racisme sont réhabilitées en vue « d'une pensée de l'altérité, à composer un cadre d'action respectueux des différences d'approches⁸⁹⁰ ».

Cependant, en dépit de favoriser un processus de libération, cette lutte va faire émerger « une mobilisation sociale d'un nouveau genre, structurée sur l'association, d'une part, d'une religion communément conçue sur ce continent comme liberticide pour la femme, l'islam, et d'autre part, d'un concept politique libéral, laïque et républicain, construit sur l'émancipation du conservatisme religieux, le féminisme⁸⁹¹. » « A partir d'une approche herméneutique des textes sacrés », un nouveau courant désigné comme « féminisme islamique » ou « féminisme

⁸⁸⁷ Emmené par Houria Bouteldja

⁸⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁸⁹ *Ibid.*

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ Lydie Fournier, « Le « féminisme musulman » en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane » in Revue de civilisation contemporaine Europe/Amériques, *Amnis*, n°8, mis en ligne le 01 septembre 2008. URL : <http://amnis.revues.org/593>, p.2.

musulman » soutient de nouveaux « débats sur les rapports entre islam et démocratie⁸⁹² » et se singularise dans les années 2000 au sein des sociétés européennes.

2.4.4 *Féministes et musulmanes*

Le féminisme « islamique » inscrit « les notions d'égalité des sexes et de justice sociale » au cœur d'une « relecture du Coran » et dissocie « le patriarcat de l'islam⁸⁹³. » Ce courant a été « conceptualisé au début des années 90 par des féministes iraniennes pour qualifier de nouvelles interprétations religieuses du rôle de la femme dans la société islamique iranienne⁸⁹⁴ » comme l'explique la sociologue Valentine Moghadam⁸⁹⁵ ou encore l'historienne Margot Badran⁸⁹⁶, toutes deux pour un « féminisme musulman ». Proche de l'islam libéral, ce mouvement revendique une compréhension du féminisme à l'intérieur de l'islam visant une amélioration de rapports entre les femmes et les hommes au sein de cette religion. Il s'agit d'une théologie féministe au lieu d'un féminisme, reposant sur une étude des textes sacrés qui validerait l'égalité de sexes.

Zahra Ali, doctorante en sociologie, engagée elle aussi au sein de ce mouvement, affirme dans un entretien donné à la revue *Contretemps* que ce féminisme ne s'inscrit pas dans « la terminologie utilisée en Europe⁸⁹⁷. » En arabe, le mot « féminisme » se fait plus proche du terme « féminin » en français. Dès lors, l'élaboration de ce concept ne peut être en accord avec le féminisme tel que pensé en Occident, le féminisme mettant l'accent a contrario sur une déconstruction des Genres féminin et masculin et combattant le sexisme et patriarcat. Cette réappropriation du terme « féminisme » vise une critique de la tradition coloniale et du féminisme occidental : cette confusion demeure dangereuse. Zahra Ali parle ainsi d'une volonté de se défaire, de se dissocier du modèle occidental car ce dernier apporterait « une nouvelle caution à l'impérialisme et au racisme⁸⁹⁸. » Cette question est en fait abordée sur un plan stratégique, elle permet en réalité une réappropriation d'un terme qui ne peut exister que par la confusion. Tout porte à croire que cette stratégie poursuit un intérêt politique. En ce

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ *Ibid.*

⁸⁹⁴ *Ibid.*

⁸⁹⁵ Valentine Moghadam, *Modernizing Women : Gender and Social Change in the Middle East*, Lynne Rienner Pub, 2003.

⁸⁹⁶ Margot Badran, *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, Oneworld Publications, 2009.

⁸⁹⁷ Revue *Contretemps*, interview de Zahra Ali publiée en ligne le 24/11/2012, « « Les femmes musulmanes sont une vraie chance pour le féminisme ».Entretien avec Zahra Ali » propos recueillis par Solène Brun et Capucine Larzillière.

Source URL : <http://www.contretemps.eu/interviews/%C2AB-femmes-musulmanes-sont-vraie-chance-f%C3%A9minisme-%C2%BB-entretien-zahra-ali>.

⁸⁹⁸ *Ibid.*

sens, une distinction est effectuée entre les interprétations coraniques, humaines et imparfaites, « la version patriarcale de la jurisprudence⁸⁹⁹ » et la « réelle » pensée divine. Ce concept se repose sur le dogme religieux pour en contextualiser les interprétations masculines. Cette approche est au centre de deux critiques : la première position est celle des fondamentalistes islamiques pour qui le féminisme provient de l'Occident et la deuxième position, complémentaire, est celle d'un féminisme occidental qui déclarerait incompatible l'islam et le féminisme. Ces deux positions « orientalisent » ou « exotisent⁹⁰⁰ » l'islam sans comprendre la manière dont émergent ces mouvements réformistes. Selon Valentine Moghadam, le féminisme « islamique » n'est pas « un mouvement social distinct parce que ses pratiques ont été par nature essentiellement textuelles », il fait partie « du grand mouvement des femmes dans certains pays ». Ce mouvement concernerait les femmes qui « ont relu le Coran et étudié les débuts de l'histoire de l'islam afin de récupérer leur religion des interprétations patriarcales et violentes, de plaider » pour leurs droits et leur participation aux religieux tout en donnant, selon ce raisonnement, une « légitimité théologique à l'appel pour les droits des femmes dans le monde musulman⁹⁰¹. » Certes, ce que l'on considère comme une stratégie au sens foucauldien du terme, est largement déployée par ces femmes. Mais, de manière contradictoire, ce féminisme veut être considéré comme faisant partie intégrante du mouvement féministe alors que son discours principal appelle à une réforme de l'islam pour un changement culturel visant une égalité des sexes. Même si ce féminisme engage des campagnes contre les discriminations dans le droit musulman de la famille notamment, il appartient à un mouvement de réforme au sein de l'islam, revendiquant le droit à l'*ijtihad*⁹⁰² et le « droit de participer aux prières » ou « d'officier dans des prières mixtes⁹⁰³ ». Il s'agit plutôt « d'une inscription de la pensée féministe » bien qu'extrêmement limitée, « à l'intérieur du cadre religieux⁹⁰⁴ » que d'un féminisme. S'appuyant à la fois sur « les normes musulmanes » et sur « les conventions internationales », Valentine Moghadam justifie ce féminisme par plusieurs exemples dont l'appel au *gender djihad* pour l'égalité des

⁸⁹⁹ *Ibid.*

⁹⁰⁰ Valentine Moghadam, « Qu'est-ce que le féminisme musulman ? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres », in Actes de colloque UNESCO « Existe-t-il un féminisme musulman ? », commission Islam et laïcité, Paris, 18 et 19/09/2006, pp.43-49.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p.44-45.

⁹⁰² Margot Badran, « Le féminisme islamique en mouvement » in islam et laïcité.org, *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, L'Harmattan, 2007

Ijtihad : « Le travail de réflexion rationnelle et d'investigation indépendante sur les sources religieuses » en termes méthodologiques », p.50.

⁹⁰³ Valentine Moghadam in Actes de colloque « Existe-t-il un féminisme musulman ? », *op.cit.*, 2006, p.44.

⁹⁰⁴ Revue *Contretemps*, interview de Zahra Ali publiée en ligne le 24/11/2012, *op.cit.*

sexes, lancé en 2005⁹⁰⁵, par des femmes et des hommes musulman-e-s se positionnant pour un « islam libéral, pluraliste, égalitaire et émancipateur⁹⁰⁶ ». Toutefois, comme le souligne Zahra Ali, « Dieu est unique » et reste « le dépositaire de l'autorité, de la domination » : on peut par suite logique, se demander comment à partir de cette foi et de cet engagement à la fois politique et religieux, la démarche de ce mouvement pourrait conduire à une véritable libération des femmes et à un engagement humaniste. Cette doctrine mène pourtant sans aucun doute à une « police des mœurs⁹⁰⁷ » et à une régulation des corps, des identités et du Genre. Voici comment et par quelle chemin des associations telles que *Sisters in Islam*⁹⁰⁸ en Malaisie ou encore *Baobab*⁹⁰⁹ au Nigeria, s'engageront dans le débat des questions sociales et politiques en se saisissant « des lois et politiques jugée défavorables aux droits humains des femmes⁹¹⁰ ». Des féministes nommées « musulmanes et laïques », en Iran, ont également « réuni leurs forces pour faire campagne pour l'égalité des genres⁹¹¹ ».

Comme l'affirme Margot Badran, ces revendications, construisant des « groupes sociaux progressistes », approfondissent des études théologiques pour travailler « à l'énonciation d'un islam qui re/place l'égalité des sexes et la justice sociale au centre du système de valeur coranique⁹¹². » Effectivement, le « féminisme islamique » s'efforce « de faire avancer le message islamique en en extirpant les traces de patriarcat », il « tente de recouvrer l'idée d'une *oumma* – ou communauté islamique comme espace de partage – qui place les hommes et les femmes sur un pied d'égalité⁹¹³. » Cette transformation de l'islam s'intéresse aux structures du message coranique, elle « consiste, si l'on peut dire, à faire retourner l'islam à *lui-même*, à travers le Livre, et non à le *métamorphoser* en quelque chose d'autre⁹¹⁴. » Et ce qui se joue particulièrement dans cette conception est la notion occidentale du féminisme considéré par de nombreux musulmans comme « étrangère à l'islam » ; le « féminisme islamique » fait donc l'objet de controverses, de par le discours et les actions qui sont formulés ou menés « à l'intérieur du paradigme islamique⁹¹⁵ ». Intellectuelles, journalistes, universitaires, se revendiquent du mouvement dès les années 1990, menant une

⁹⁰⁵ Lors du Premier Congrès international sur le féminisme musulman du 27 au 29/10/2005 par la Junta Islamica Catalan avec le soutien du Centre de Catalogne de l'UNESCO à Barcelone.

⁹⁰⁶ Valentine Moghadam in Actes de colloque UNESCO « Existe-t-il un féminisme musulman ? », 2006, p.46-47.

⁹⁰⁷ Revue *Contretemps*, interview de Zahra Ali publiée en ligne le 24/11/2012, *op.cit.*

⁹⁰⁸ Groupe islamique luttant pour l'égalité des droits pour les femmes, les droits de l'Homme et la justice en Malaisie

⁹⁰⁹ Groupe luttant pour les droits des femmes, organisation non-gouvernementale des droits humains des femmes

⁹¹⁰ Valentine Moghadam in Actes de colloque UNESCO « Existe-t-il un féminisme musulman ? », p.47.

⁹¹¹ *Ibid.*

⁹¹² Margot Badran in *islam et laïcité.org*, *op.cit.*, 2007, p.49.

⁹¹³ *Ibid.*

⁹¹⁴ *Ibid.*, p.51.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p.52.

exégèse coranique, « un nouveau *tafsir* », cherchant « dans les écritures des réponses aux questions de genre, ainsi qu'aux questions d'égalité et de justice⁹¹⁶. » Par cette identité mettant en lumière « la dichotomie Orient/Occident », elles souhaitent prouver que « le féminisme n'est ni exclusivement occidental, ni monolithique » prenant en compte une domination masculine à l'œuvre dans des « rapports de subordination/domination⁹¹⁷ » présents dans toutes les cultures. Mais sous prétexte d'une libération de l'Occident et d'une critique de l'histoire coloniale, la déconstruction des rapports entre les hommes et les femmes n'a pas lieu. La critique religieuse est épargnée au profit de la question du rapport au corps féminin sans jamais éradiquer des éléments comme le voile qui la valident pourtant dans le même temps. Pourquoi ne parler que de la stigmatisation du voile ? Pourquoi ne jamais l'expliquer ou mieux encore tenter de réformer cette recommandation ?

Enfin, d'un point de vue historique, ce féminisme s'est construit dans les pays orientaux à l'intérieur des courants nationalistes combattant le colonialisme et le patriarcat occidental⁹¹⁸. De plus, l'émergence dans les années 1970-1980 d'un islam politique, a amené à « redéfinir, dans différentes régions en Afrique et en Asie, les notions de « sécularisme » et de « laïcité » » jugées par les islamistes comme « a-islamiques, anti-islamiques ou même comme non-musulmanes⁹¹⁹. » Il s'agissait de placer les femmes « religieuses » comme « un instrument de combat contre les femmes « laïques » de culture musulmane, et en particulier contre les féministes⁹²⁰. » Cette situation favorisant « la prolifération des clichés et la diabolisation du féminisme », les féministes des sociétés musulmanes ont été taxées « de « brosses à reluire de l'Occident », « comme des anti-musulmanes ou des musulmanes dévoyées⁹²¹. » Les « dichotomies religieux/séculier et Orient/Occident » ont suscité la réaction des femmes et des hommes islamistes mais aussi des féministes laïques même si aujourd'hui comme nous l'avons montré plus haut, une interaction entre les féministes laïques et les féministes islamiques s'est créée dans des sociétés mixtes.

Après l'analyse du mouvement féministe islamique et dans notre contexte, une problématique est pourtant à soulever. Elle est mise en évidence par le sociologue Abdessamad Dialmy, dans *Le féminisme au Maroc*⁹²² et dans *Du féminisme islamique*⁹²³ :

⁹¹⁶ *Ibid.*, p.53.

⁹¹⁷ *Ibid.*, pp.53-54.

⁹¹⁸ Kumari Jayawardena, *Feminism and nationalism in the Third World*, 1986.

⁹¹⁹ Margot Badran in islam et laïcité.org, *op.cit.*, 2007, p.56.

⁹²⁰ *Ibid.*, p.57.

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² Abdessamad Dialmy, *Le féminisme au Maroc*, Les éditions Toubkal, Casablanca, 2008.

« l'islam n'est-il pas une religion qui, à l'image des deux autres religions monothéistes, affirme le principe de la hiérarchie sexuelle en accordant des privilèges à l'homme dans les domaines public et privé⁹²⁴. » Ce combat au sein du religieux, contre l'exclusivité de l'accès masculin au poste de calife dans le domaine du public et à la polygamie dans le domaine du privé, ne fait que le valider là aussi dans le même mouvement. C'est, en effet, valider le fait religieux que de désirer le réformer. Réinterpréter les textes sacrés leur donne une légitimité qui ne peut fonctionner avec le concept de Genre. Encore, le féminisme islamique distingue ces trois notions : le code de la famille, le droit musulman et la charia, « ce féminisme reconnaît la contradiction qui existe entre les conventions et traités internationaux (qui établissent l'égalité des sexes) et les dispositions inégalitaires du droit musulman reprises par le code du statut personnel (sous forme codifiée⁹²⁵). » Or, une fois ces notions constatées, il ne critique pas la charia, il la considère « neutre dans le sens où elle est un dire divin ouvert, juridiquement exploitable dans des directions opposées, sexiste et anti-sexiste, discriminatoire et égalitariste⁹²⁶. » Il s'agirait d'une question d'interprétation des responsables politiques, gouvernants etc. « selon le degré de leur conscience féministe⁹²⁷ ». La charia serait « innocentée du « crime » de la discrimination sexuelle⁹²⁸. » Quelques textes du coran, du hadith, « quelques fetwa marginalisées juridiques comme celle d'Ibn'Ardun⁹²⁹ » renfermeraient « des postures égalitaristes et modernistes », il en est de même pour le « cadre du droit musulman dominant » qui reconnaît par exemple, « le droit de l'épouse à l'orgasme (dans le cadre conjugal⁹³⁰.) » Mais ce seul exemple suffit à prouver que le droit musulman invente la construction d'une sexualité, « la construction historique de la modernité sexuelle » selon l'islam ou la définition de certains mouvements comme le soufisme comme théorie islamique de l'égalité des sexes. Ce fait confirme une posture, une approche qu'on ne peut concilier avec le concept de Genre.

De fait, il nous faut prendre en compte que pour Judith Butler comme pour Marie-Joseph Bertini, « le Genre est performatif au sens où il permet de penser la catégorie de sexe, non comme un fait naturel, mais comme *une performance culturelle* adossée à un « processus

⁹²³ Abdessamad Dialmy, « Du féminisme islamique » in Actes des travaux du 5^{ème} congrès des Recherches Féministes de la Francophonie Plurielle, « Le féminisme face aux défis du multiculturalisme », Rabat, les 21-25/10/2008, p.69.

⁹²⁴ *Ibid.*

⁹²⁵ *Ibid.*, p.70

⁹²⁶ *Ibid.*

⁹²⁷ *Ibid.*, pp.70-71

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ *Ibid.*

⁹³⁰ *Ibid.*

de production qui crée l'effet de naturel, d'original, de nécessité » et à des « effets d'institutions, de pratiques, de discours provenant de lieux multiples et diffus⁹³¹. » Les principes de « différenciation (féminin/masculin), de complémentarité (le masculin serait le pendant du féminin) et d'asymétrie (il commande la hiérarchisation des rapports entre le féminin et le masculin⁹³²) » témoignent d'une catégorie sociale de sexe naturalisée. Comment comprendre la posture des féministes musulmanes, après ce rappel de l'articulation des rapports entre le masculin et le féminin, de la « co-construction » ou « chiasme dans lequel le féminin et le masculin se soutiennent l'un de l'autre en s'opposant, ou plus précisément en s'excluant unilatéralement », fabriquant le Genre ? Quelles significations découlent de cette posture ?

Force est de constater plusieurs refus chez les femmes musulmanes et féministes : celui « de rompre avec l'islam comme source de loi en matière familiale » ou encore celui « de considérer le droit comme représentant de l'islam⁹³³ ». Par exemple encore, « aucun mouvement féministe marocain n'a osé revendiquer la sécularisation du droit de la famille, cette sécularisation étant le cadre le plus adéquat à l'égalité des sexes⁹³⁴. » En dehors des stratégies de résistance (De Certeau) dédiées au contournement ou à la réforme de l'islam, les féministes musulmanes souhaitent sauver leur religion au travers de revendications égalitaires. Même si universalistes, ces revendications n'éliminent pas « les modes de définition et de présentation du féminin et du masculin⁹³⁵. » Plus encore, « l'étude de Genre » soulignée ici, ne peut aboutir sans dénonciation du « rapport hiérarchique construit entre les sexes », du Genre renvoyant « au pouvoir qui circule entre les individus » et ce qu'il « trame dans le féminin et dans le masculin » comme « commande (...) des modes spécifiques d'articulation des individus au collectif ». Demander « l'égalité des genres », c'est omettre « l'appartenance obligée à l'une des catégories », appartenance qui « structure les subjectivités et surdétermine leurs interactions⁹³⁶. »

Nous pouvons alors parler d'une fonction identitaire et culturelle du « féminisme islamique », le cas du réseau féminin de *Présence musulmane* en France, nous apportera dans notre seconde partie, des éléments de compréhension (sur le terrain) en résonance avec les

⁹³¹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.72.

⁹³² Abdessamad Dialmy in Actes de travaux, *op.cit.*, 2008, p.71.

⁹³³ *Ibid.*

⁹³⁴ *Ibid.*

⁹³⁵ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, 2009, p.75.

⁹³⁶ *Ibid.*, p.72-73.

différentes affaires du voile en France. Enfin, la sociologue Nilüfer Göle⁹³⁷ ou l'historienne Sophie Bessis⁹³⁸, nous permettrons, dans notre étude des représentations du voile islamique dans notre corpus de presse, de mieux déchiffrer ce qu'on entend par « musulmanes et modernes » dans les médias.

2.4.5 *Voile et transgression des normes*

Nicolas Dot-Pouillard annonce le voile comme « révélateur », il parle de la division des partis politiques et du mouvement féministe comme d'une « nouvelle affaire Dreyfus », faisant référence à d'autres auteurs ayant écrits sur le sujet⁹³⁹. Ces clivages ont été amplifiés : « au sein du mouvement alter-mondialiste, par exemple : il s'était déjà crée depuis deux ans des clivages entre les « tiers-mondistes », attentifs aux dynamiques des pays du Sud et sensibles à la pluralité des modes de libération selon la culture, l'origine ou la situation politique, et les républicains⁹⁴⁰ » plus sensibles aux principes de laïcité, de république etc. Le voile étend ses problématiques. Sa « puissance », son impact, sont à constater et s'illustrent également au travers du débordement systématique des thèmes du voile sur des thèmes connexes. Le voile existe dans l'espace public mais aussi dans les débats politiques, sociaux, sous diverses formes, « revêtu de multiples significations, amenant sur le devant de la scène un nouvel ensemble d'instruments sémantiques et conceptuels⁹⁴¹ ». De fait, pour les féministes républicaines, l'affaire du voile cache l'intégrisme et le communautarisme, il est, comme nous l'avons décliné, parfois essentialisé en tant que signifiant et symbole. En revanche, pour le CNDF ou la CADAC, « le voile n'est qu'un attribut de la crise sociale manifeste en France et en Europe. Répondre à la crise sociale, c'est répondre au voile⁹⁴². » Puis, « pour le féminisme métisse, le voile est revêtu d'une multiplicité de significations », il faut entendre ici « considérer l'attitude et la stratégie que la femme adopte à son égard⁹⁴³. » En résumé, dans tous les cas, le voile est « débordé » par sa pluralité de signes, « revêtu d'une dimension qui l'outrepasse » et force la société française à questionner sa politique, sa République, son histoire en partie du colonialisme, sa gestion du social et de l'espace public.

⁹³⁷ Nilüfer Gole, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris, 2003.

⁹³⁸ Sophie Bessis, *Les Arabes, les femmes, la liberté*, Albin Michel, Paris, 2007.

⁹³⁹ Houria Bouteldja, Catherine Grupper, Laurent Levy, Pierre Tevanian, *Le voile à l'école : une nouvelle affaire Dreyfus*, Editions Amsterdam, Paris, 2004.

⁹⁴⁰ Nicolas Dot-Pouillard in *SociologieS*, *op.cit.*, p.10.

⁹⁴¹ *Ibid.*

⁹⁴² *Ibid.*, p.11.

⁹⁴³ *Ibid.*

« Le voile se fait le révélateur d'une profonde crise sociale, philosophique, morale » mais aussi « le miroir intrinsèque d'une société française qui a du mal à réfléchir sur ses propres fondements⁹⁴⁴ ». Dans le même ordre d'idée, il matérialise un processus de distanciation de la société française envers ces propres tabous⁹⁴⁵, en l'occurrence ici, celui de l'émancipation des femmes dans de « complexes jeux de miroirs – clairs ou déformants⁹⁴⁶. » Il présente l'inconscient social de la France, qui par son biais, parle de sa laïcité ou de l'émancipation des femmes. Il en résulte qu'un symbole religieux amène paradoxalement dans l'espace public, « une réflexion cette fois-ci bien séculière : le discours sur l'inconscient et le continuum colonial, chez les critiques du voile, n'est-il pas une tentative de dépasser et de déborder la pure question religieuse⁹⁴⁷ ? » Le signe est à nouveau à penser comme « un facteur politique », « un symptôme » d'un imaginaire recouvrant l'identité nationale française, pour un questionnement constant (politique, historique, séculier) oubliant le premier sens religieux du voile.

Cependant, des recompositions politiques autour du voile provoquent « un effet de transgression des normes », « un débordement des frontières ». Ce point s'est concrétisé le 8 mars 2005 quand le groupe des *Panthères roses*, structure revendiquant les droits des minorités sexuelles, a souhaité se joindre aux jeunes filles voilées pour manifester. Lesbiennes et jeunes filles voilées « entonnèrent des slogans dénonçant l'homophobie et le non-respect des différences sexuelles⁹⁴⁸ » et défilèrent ensemble. Cette action a été permise par « l'interaction entre féministes athées » comme Christine Delphy ou Monique Crignon, et les « jeunes filles musulmanes ». Toutes visant le même but : « la défense de toute femme opprimée, quelle que soit son orientation religieuse ou sexuelle⁹⁴⁹. » On peut ici observer une double dynamique de transgression : les unes, de leurs propres normes religieuses qui condamnent l'homosexualité et les autres, dépassant la méfiance réelle entre les militantes

⁹⁴⁴ *Ibid.*

⁹⁴⁵ « De notre point de vue, il apparaît que bien fréquemment l'Occident cherche à reporter un certain nombre de ses problèmes sociétaux sur l'Orient. Engagé dans ce processus, l'Occident espère peut-être à l'apport de solutions aux autres cultures. Et nul doute qu'il en apporte certaines. Cependant, *les tabous que l'Occident purge à travers la société maghrébine sont aussi très nombreux*. Ainsi, quand la France distingue, pointe, et dénonce des tabous jugés propres au Maghreb, elle s'épargne dans le même temps de traiter de ses propres tabous. Plus encore, il semble qu'elle s'emploie à les traiter indirectement, par la mise en scène de « contrastes très fortement accentués (question d' « évolution des mœurs ») jusqu'à proposer des clichés sociétaux en « Noirs et Blancs », en « Beurres et Blancs ».

Cyrielle Campo, « La littérature maghrébine et ses auteurs : vers une expression des tabous et non-dits sociétaux. L'exemple de « Partir » de Tahar Ben Jelloun. », mémoire de Master 1 Information et Communication, Université de Nice-Sophia-Antipolis, 2006, pp.113-114.

⁹⁴⁶ *Ibid.*

⁹⁴⁷ Nicolas Dot-Pouillard in *SociologieS*, *op.cit.*, p.11.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p.12.

⁹⁴⁹ *Ibid.*

homosexuelles et les jeunes musulmanes. On peut se demander si une certaine reconnaissance entre minorités opprimées reste à examiner à ce stade de notre raisonnement ; les unes pour leur orientation sexuelle ou les autres pour leur religion : y a-t-il un lien, un pont entre ces deux sortes de revendications ? L'exemple des pancartes où il était inscrit « très putes, très voilées » que les manifestantes brandissaient est cité comme réponse à notre interrogation. Cet exemple affiche surtout à cet endroit, un autre dépassement de frontières, celui des tabous langagiers. Plus encore, ces mots sont révélateurs du retournement du stigmaté que nous avons constaté dans un premier temps qui laissera place dans un deuxième temps au redoublement du stigmaté. L'action de transgresser les normes et de retourner le stigmaté s'avère être commune aux minorités, pourtant il nous faudra réfléchir sur la finalité de ce premier stade qui, dans la plupart des cas pour les femmes voilées, finit par se retourner contre l'opprimée et provoquer un redoublement. On ne peut donc pas confirmer une transgression similaire des normes entre les deux types de minorités mais nous pouvons parler d'interactions dynamiques à des moments précis de l'histoire des minorités.

Certes, les frontières se déplacent, elles sont elles-aussi dynamiques tout comme les échanges dont le flux est continu, elles forment parfois « une plus grande acceptation de l'altérité⁹⁵⁰ » mais les clivages ne peuvent être abolis sans comprendre les nouveaux systèmes de domination, d'interrelations politiques et religieuses au sein desquelles les femmes persistent, parfois conscientes, parfois manipulées, en tant que participantes actives.

2.5 Des femmes noires dans la société postcoloniale

2.5.1 Des représentations visuelles

Contrairement aux représentations des femmes maghrébines dans l'espace public, les images des femmes noires prennent forme au sein d'un imaginaire publicitaire des années 1990. Les stéréotypes transmis par les médias ou les publicitaires seront d'abord liés à une image visuelle mentale de « la femme noire » « trouvant son origine dans une image matérielle (affiche, publicité, télévision, Internet, etc.) sans qu'aucun corps « réel », vivant n'ait été initialement perçu⁹⁵¹. » A ces images mentales s'ajoutent une médiation qui va convoquer les sens ; l'ensemble des images rassemblant ces sens (olfactif, gustatif, tactile...)

⁹⁵⁰ *Ibid.*

⁹⁵¹ Yann Le Bihan, *Femme noire en image*, Hermann éditeurs, Paris, 2011, p.114.

« jouent un rôle fondamental dans l'élaboration des imaginaires exotiques⁹⁵². » Nous nous intéresserons dans un premier temps, aux images des femmes noires dans la société française pour mieux élaborer dans un deuxième temps, le contexte de la « racialisation » et les catégorisations menant à une réflexion autour du concept d'intersectionnalité. La transmission des stéréotypes assure son efficacité par l'image. Comme l'explique Régis Debray, le pouvoir de l'image passe par sa signification dans le temps, sa fabrication et sa réception sont datées et « la faculté qu'elle a d'être perçue comme expressive même par ceux qui n'en ont pas le code⁹⁵³ » donne à l'image son intemporalité. L'image accessible offre son sens « dans le contexte culturel qui permet sa « lecture⁹⁵⁴ » » et implique « un récepteur actif⁹⁵⁵ ». Autrement dit, elle est « le produit d'une relation⁹⁵⁶ » où le récepteur actif est impliqué.

Dans la société contemporaine française, l'image des femmes noires passe par une transmission des représentations qui ont été transférées au récepteur par sa culture (théorie culturelle de la transmission des représentations) et aussi dans son enfance. Une fois transmis, le stéréotype peut avoir plusieurs fonctions mais dans notre contexte, nous retiendrons la fonction développée par Colette Guillaumin : « le visage du rejet » que peut incarner l'Autre tout en gardant « présent et accessible » ce qui est rejeté ; le rôle de l'Autre n'est donc pas détruire ce que l'on rejette sur lui, sur elle mais de le garder « en un sens utilisable⁹⁵⁷ ». De plus, les représentations collectives de l'Autre permettent une « cohésion du groupe et la consolidation de son unité⁹⁵⁸. » Dès lors, les communautés minoritaires revendiquent un sentiment d'appartenance qui permet à l'individu de « se situer et se définir », « le stéréotype intervient nécessairement dans l'élaboration de l'identité sociale⁹⁵⁹. » Dans le cadre de notre étude des stéréotypes, le stéréotype trouve son origine dans un ensemble d'interactions impliquant d'abord l'image. Yann Le Bihan, psychologue social spécialiste de la construction sociale et de la stigmatisation de la Figure de « la femme noire », analyse cette Figure comme un produit de consommation présent dans les médias. Par exemple, les femmes noires sont souvent associées à des décors ou instruments musicaux ou encore à la nature sauvage : ces

⁹⁵² *Ibid.*, p.115.

⁹⁵³ Régis Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Editions Gallimard, Paris, 1992, p.38.

⁹⁵⁴ Yann Le Bihan, *op.cit.*, p.127.

⁹⁵⁵ Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique*, Albin Michel, 2006, p.420 in Yann Le Bihan, *Ibid.*

⁹⁵⁶ Le psychologue social Yann Le Bihan fait ici référence au sociologue Jean-Claude Passeron.

⁹⁵⁷ Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouston & co (1972), Editions Gallimard, Paris, 2002, p.282 in Yann Le Bihan, *op.cit.*, p.129.

⁹⁵⁸ Ruth Amossy, Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, Armand Colin, Paris, 2005, p.43.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p.44

La théorie de l'identité sociale est introduite par Henri Tajfel. Les représentations stéréotypées ont une fonction même quand elles sont déformées.

Henri Tajfel, *The Social Dimension*, Maison des Sciences de l'Homme, 1995

représentations fonctionnent comme dans l'imagerie coloniale en impliquant un récepteur actif. L'image continue de fournir une typologie des femmes noires et comme nous l'avons vu, « l'apprentissage social des stéréotypes s'effectue par le biais de l'observation des comportements des individus discriminés⁹⁶⁰. » La structure sociale s'ajoute à l'influence des rôles sociaux dans cette construction des croyances (Le Bihan), « les groupes racialisés sont inégalement représentés dans les différentes classes sociales (...) les stéréotypes sont construits d'après l'observation des fonctions occupées⁹⁶¹. » Il est en est de même pour les stéréotypes sexuels. Les stéréotypes de la Figure de « Négrresse menaçante et bestialisée⁹⁶² » ou de « la lascive Africaine érotisée⁹⁶³ » ont occupé l'espace publicitaire jusqu'à l'apparition de clip musicaux où la femme noire « est souvent exhibée en tant que chanteuse ou danseuse afin de fournir une dimension érotique à la prestation de l'artiste principal⁹⁶⁴ ». Puis, sa présence apparaît en tant que sportive dans l'espace public et « très secondairement sous les traits d'un mannequin de mode⁹⁶⁵ ». Même si la plupart des travaux universitaires concernent la Figure de « l'homme noir » comme sportif, la description du corps des femmes noires dans le sport rejoint des représentations sociales similaires. « Le sportif noir » donne lieu à de nombreuses études s'inscrivant dans les thématiques de sport, race, politique ou de *new racism, race talk* en *Colonial and Postcolonial Studies*. Les stéréotypes utilisés « pour la description, déploie cette première tentative de catégorisation opérée par l'énonciation et la dénomination⁹⁶⁶. » L'image, qui s'oppose directement à « un rapport à l'altérité », désigne le corps et est complété par un « vocabulaire employé dans la description du sportif⁹⁶⁷ » ou de la sportive. Ici, comme dans nos autres exemples, le corps est reconnu comme « étranger, étrange et suspect⁹⁶⁸. » Les détails morphologiques s'inscrivent eux aussi, dans une « construction discursive d'une altérité. » L'exemple le plus parlant ces dernières années reste

⁹⁶⁰ A.H Eagly, M.E Kite, « Are Stereotypes of Nationalities Applied to Both Women and Men ? », *Journal of Personality and Social Psychology*, n°53, 1987, p.451-462 in Yann Le Bihan, *op.cit.*, p.132.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p.131.

⁹⁶² Yann Le Bihan donne l'exemple de deux publicités pouvant illustrer ce stéréotype : la campagne d'affichage de février 2003 organisée en France pour la marque *Côte d'Or*. L'affiche publicitaire représente le visage d'une femme noire bouche ouverte et serrant en gros plan entre les dents un produit chocolaté. Ses dents sont très blanches, complètement découvertes et sa peau est très foncée, *Ibid.*, p.132.

⁹⁶³ La publicité du chocolat noir de la marque *Suchard* parue en 1996 « apparaît explicitement » comme « sexiste et raciste (...) utilisant l'argumentaire ordinaire fondé sur la rationalisation de l'acte de harcèlement sexuel ou de viol » : l'affiche d'« une femme noire dont le corps nu se trouve, de part en part, recouvert de fragments de feuilles d'or » contient la formule suivante : « Vous avez beau dire non, on entend oui. », *Ibid.*, p.111.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, pp.132-133.

⁹⁶⁵ *Ibid.*

⁹⁶⁶ Julie Gaucher « La masculinité noire dans les romans sportifs, 1918-1945 » in Régis Revenin (coor.), *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours*, Edition Autrement, Paris, 2007, p.253.

⁹⁶⁷ *Ibid.*

⁹⁶⁸ David Le Breton, « Notes sur les imaginaires racistes du corps », *Fictions de l'étranger*, revue Quasimodo, n°6, printemps 2000 in *Ibid.*

le cas de Caster Semenya, la gagnante des 800 m aux Mondiaux de Berlin en 2009 : un groupe d'experts avaient enquêté sur l'athlète pour savoir de quel sexe elle était, sa morphologie semblant « très masculine. » « Cette décision avait scandalisé l'Afrique du Sud et pris une tournure politique, avec même des relents raciaux dans le contexte particulier du pays » explique *Le Monde*. Jacob Zuma, président sud-africain, avait exprimé « son « mécontentement » vis-à-vis de la Fédération internationale d'athlétisme (IAAF), dénonçant l'« humiliation » dont était victime Caster Semenya⁹⁶⁹. » Après Berlin, les tests révélaient que l'athlète était intersexuée, le feu vert pour recourir en compétition ne lui sera redonné qu'en juillet 2010⁹⁷⁰. Les attaques formulées par cet exemple posent deux problématiques liées au corps des femmes noires. D'abord, la « masculinité » supposé de ce corps qui par un marquage des différences, se révèle comme évidente : « elle donnait l'impression d'être un homme égaré dans une course de femmes⁹⁷¹ » confiait le juge Renaud Longuèvre, entraîneur du sportif Ladjji Doucouré. Puis, sans supposer d'intersexuation, la réactivation de la « spécificité anthropologique chez les femmes africaines » n'est pas sans rappeler les fantasmes développés autour des « excroissances clitoridiennes » des Africaines comme « traits anthropologiques⁹⁷² ». En Europe, notamment au XVII^{ème} siècle, la plupart des cas d'« hermaphrodisme » évoque des « condamnations pour imposture, travestissement⁹⁷³ » et même des condamnations à mort. Même si les tests passés par Caster Semenya ne sont pas comparables à la pathologisation du sexe des femmes africaines, les remarques et insultes à l'encontre de la sportive contiennent toutefois les distinctions faites entre les hommes et les femmes dans le sport d'un point de vue de leur Genre et de leur sexe. Le corps noir et « viril » traduit une représentation sociale renforcée par l'imaginaire créé autour du corps des femmes noires, un doute qui même si « vérifié » puis « identifié », est posé comme une évidence. Ce corps trouble, étrange, qui manque de « féminité », ne peut se révéler que « défaillant » sous l'ordre symbolique (Bertini).

La Figure de la « femme noire » est cantonnée à une visibilité de son corps. S'il ne pose pas question, s'il n'est pas « défaillant » par son étrangeté, ce corps peut se manifester dans des représentations collectives et sociales figées. Selon le psychologue social Serge

⁹⁶⁹ *Le Monde* du 06/07/2010, « Caster Semenya peut officiellement retrouver les pistes d'athlétisme » par AFP.

⁹⁷⁰ *Le Figaro* du 31/08/2011, « Caster Semenya, l'hermaphrodite en piste » par Cécile Soler.

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² Elsa Dorlin, *op.cit.*, éditions La Découverte, 2006, p.77.

⁹⁷³ *Ibid.*

Moscovici⁹⁷⁴, « la représentation sociale met en rapport la vision d'un objet donné avec l'appartenance socio-culturelle du sujet⁹⁷⁵. » « Elle relève d'un « savoir de sens commun » (...) comme pensée naturelle par opposition à la pensée scientifique⁹⁷⁶. » Le stéréotype est « une marque ponctuelle de la représentations sociale » qui désigne « un univers d'opinions⁹⁷⁷ ». La représentation sociale peut se définir ici comme « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée » qui construit « une réalité commune à un ensemble social⁹⁷⁸. » Ces définitions sont nécessaires dans notre contexte : les catégories coloniales des femmes noires partagent des stéréotypes d'autant plus présents qu'ils sont rattachés au physique, à la couleur de peau et à « l'authenticité⁹⁷⁹ » (corps sculptural, danse sauvage, spontanéité sexuelle...) Yann Le Bihan procède à une analyse médiatique de publications spécialisées (érotisme, bandes dessinés, photographie et mode) de 1989-1993. L'analyse de *New Look*, *l'Echo des Savanes*, *Photo* et *Vogue Hommes*, nous apporte quelques éléments pertinents mettant en relief la différenciation des corps. Certes, cette analyse de presse mérite aujourd'hui que nous l'examinions de façon contextualisée et que nous puissions la comparer avec quelques études plus récentes. Mais ce que nous pouvons retenir en outre, demeure les déclinaisons du corps des femmes noires comme « corps relégué », « corps surexposé », « corps dénudé⁹⁸⁰ » dans les mises en scène des revues étudiées. Ce corps est relégué car « les femmes perçues par les concepteurs de la revue » *New Look* par exemple, « présentent des traits morphologiques occidentaux », elles sont considérées comme « les plus aptes à attirer sexuellement le lectorat masculin⁹⁸¹. » « Plus le caractère négroïde des traits de la femme est marqué, moins elle paraît susceptible aux yeux des rédacteurs de répondre à l'intérêt sexuel du lectorat⁹⁸². » Ce corps subit encore, une surexposition de sa visibilité corporelle quand il est métisse (Figure de la Mulâtresse), inversement s'il est affilié à « la nature » (Figure de la Peule ou de la Négrresse), il est composé « d'une partie imagée⁹⁸³. » Il s'agit d'exposer spécialement une « féminité » aux normes des canons de beauté occidentaux. Ce corps est dénudé voire entièrement nu quand les postures cherchent à exprimer une soumission sexuelle et « une animalité », « la position quadrupédique », les

⁹⁷⁴ Serge Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*, PUF, 1988 in Ruth Amossy, Anne Herschberg Pierrot, *op.cit.*, p.50.

⁹⁷⁵ *Ibid.*

⁹⁷⁶ *Ibid.*

⁹⁷⁷ Jean Maisonneuve, *Introduction à la psychosociologie*, PUF, Paris, 1989 in *Ibid.*p.51.

⁹⁷⁸ Denise Jodelet, *Les Représentations sociales*, PUF, Paris, 1989 in *Ibid.*

⁹⁷⁹ Yann Le Bihan, *op.cit.*, p.154.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p.215.

⁹⁸² *Ibid.*, p.216.

⁹⁸³ *Ibid.*, p.217.

« postures de fauve », « le déplacement corporel » sont pris en compte pour « indiquer la présence de l'expression du stéréotype de l'animalité pouvant se traduire par une motricité spectaculaire⁹⁸⁴. » Ici, les traits négroïdes des femmes sont mis en valeur et leur corps nu ou recouvert de quelques pans de vêtements naturels symbolise « leur proximité variable à la nature⁹⁸⁵. »

De nos jours, les clips musicaux afro-américains offrent un exemple similaire de l'exposition de la nudité des femmes noires, nudité parfois ramenée à « leur nature sauvage » comme dans les années 1990. Ces stéréotypes persistants indiquent que la Figure de la Nègresse est dépréciée par rapport à la Figure de la Peule et de la Mulâtresse.

En France, dès 2007, l'arrivée de Rama Yade au gouvernement, va susciter des commentaires des médias que nous étudierons dans notre analyse de presse. Les médias, réactualisant la Figure de la Peule, Rama Yade sera flattée pour son physique particulièrement avantageux. *A contrario*, en Italie, les commentaires racistes énoncés à l'encontre de la ministre italienne de l'intégration Cécile Kyenge, première ministre noire italienne, rappellent l'animalité à laquelle sont affiliées les femmes noires : Roberto Calderoli, vice-président du Sénat et membre de la Ligue du Nord, a comparé la jeune femme à un « orang-outan ». A son arrivée au gouvernement en 2013, la ministre a reçu « une flopée d'injures⁹⁸⁶ » notamment de la part de l'extrême droite et lors d'un meeting, un jet de bananes a été lancé en sa direction⁹⁸⁷. Parmi les dérapages, on note les commentaires faisant référence à la Figure de la Nègresse comme « guenon congolaise », « Zoulou », « négresse anti-italienne », « ministre bunga-bunga » ; Mario Borghezio, eurodéputé de la Ligue du Nord, l'avait aussi accusé « de vouloir imposer « des traditions tribales » en Italie⁹⁸⁸. » Même si ces remarques à caractère raciste restent majoritairement énoncées par des membres du parti d'extrême droite italien, il s'agit néanmoins de montrer par cet exemple, que les mots qui qualifient la jeune femme ne sont pas anodins et choisis au hasard. L'appel au viol de Cécile Kyenge clairement donné par la conseillère d'arrondissement de la ville de Padoue, Dolores Valandro, illustre ce à quoi peut s'attendre une femme noire accédant au pouvoir : une atteinte à sa personne par des propos réveillant violence sexuel et sauvagerie, un appel à se soumettre par le biais de

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p.221. On retrouve ce stéréotype dans l'analyse de l'image de Joséphine Baker mais aussi de Grace Jones en 1980.

⁹⁸⁵ *Ibid.*

⁹⁸⁷ *Le Nouvel Observateur* du 29/07/2013, « Une ministre noire victime de racisme : j'ai honte de mon pays d'origine » par Giuseppe Di Bella.

Le Monde du 27/07/2013, « Une ministre italienne victime d'un nouvel acte raciste » (AFP)

Le Monde du 02/07/2013, « Cécile Kyenge, l'« étrangère » du gouvernement italien » par Philippe Ridet.

⁹⁸⁸ *Le Monde* du 14/05/2013, « Le combat de Cécile Kyenge pour l'intégration sera long » par Philippe Ridet.

violences values par son « sexe » et par sa couleur de peau⁹⁸⁹. L'appel au viol de Rokhaya Diallo, militante anti-raciste, donne un autre exemple d'une affaire similaire où attaques sexistes et racistes cohabitent régulièrement⁹⁹⁰.

En dehors du « racisme ordinaire » qu'évoquent ces commentaires, Yann Le Bihan affirme qu'il découle de ces images stéréotypées d'autre forme de racisme. Une vision tout à fait inverse de ce « racisme ordinaire » perdure dans la société française et traduit pourtant d'autre forme de racisme. Par exemple, la valorisation des différences comme dans le cas du physique avantageux de Rama Yade, fait appel progressivement à « un racisme « symbolique » en ce qu'il évite de s'exprimer de manière directe, valorise les différences culturelles, ne s'étaye plus sur une argumentation et un imaginaire centrés sur « le biologique⁹⁹¹. » L'intersection entre le sexisme et le racisme présente aujourd'hui d'autres définitions des actes de racisme ou de discrimination envers les femmes noires. La couleur, la morphologie et par conséquent l'aspect visuel, n'apparaissent plus de manière formelle dans un processus de catégorisation ou de différenciation mais parfois de façon plus symbolique ou comme nous l'avons vu, de manière détournée. D'autres « attributs invisibles (psychologiques ou moraux⁹⁹²) » justifient des « sentiments de répulsion » ou des « actes d'exclusion⁹⁹³ ». Pour mieux comprendre les mutations de ces représentations dans la société contemporaine française et surtout l'usage des catégories de « race » et « sexe » dans une nouvelle politique de l'identité, nous analyserons dans le point suivant une nouvelle « cartographie des marges » (Crenshaw) à la lumière des *Gender Studies* et nous attarderons plus particulièrement aux remises en question du principe d'intersectionnalité.

2.5.2 « Femmes noires », identités, intersectionnalité

Comme l'affirme l'historienne Joan W.Scott dans *Théorie critique de l'histoire*, « les identités n'existent pas préalablement à leur invocation politique et au caractère stratégique de cette invocation⁹⁹⁴. » Les « catégories » qui s'enracinent « dans les corps » comme le Genre et la « race » ou « l'héritage culturel » ne sont en vérité « reliées à ces racines que

⁹⁸⁹ *Le Nouvel Observateur* du 13/06/2013, « Une élue de la Ligue du Nord appelle à violer une ministre » (AFP).

⁹⁹⁰ *Le Figaro* du 15/06/2013, « L'auteure Rokhaya Diallo visée par un appel au viol sur Twitter » Lefigaro.fr.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p.160.

⁹⁹² *Ibid.*, p.162.

⁹⁹³ *Ibid.*, p.167.

⁹⁹⁴ Joan W.Scott, *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Fayard, Paris, 2009, p.129.

rétrospectivement⁹⁹⁵ ». Plus encore, « elles n'en procèdent pas d'une façon prévisible ou naturelle⁹⁹⁶. » Ainsi, il nous faut particulièrement nous interroger sur l'immutabilité de ces catégories à priori liées à l'Histoire et comprendre l'« histoire du présent » en nous reposant sur une analyse foucauldienne du réel et de l'Histoire en prenant en compte ses variations. Dans le cas des femmes noires, l'historicisation des concepts de « sexe » et de « race » et de l'ancrage dans le biologique et le naturel pour ce qui est des études anthropologiques, obligent à considérer les contextes historiques, politiques puis la manière dont les identités se développent de façon critique dans une succession d'événements. Se reposant sur « la démarche généalogique de Foucault, en soumettant les débats qui portent sur les identités et l'écriture de l'Histoire à une réflexion critique », Joan W.Scott élargit sa recherche pour se concentrer sur « la façon dont l'identité collective est constituée, les moyens par lesquels des femmes aux objectifs si différents se reconnaissent entre elles, par-delà le temps, par-delà des situations sociales qui varient⁹⁹⁷. »

Kimberlé Williams Crenshaw professeure spécialiste de la question de l'intersectionnalité, explique que la politique de l'identité défendue par les minorités a donné à des « groupes » comme les « gens de couleur ou les gays et les lesbiennes » d'y puiser « leur force, leur sens de la communauté et leur développement intellectuel dans une politique fondée sur la notion d'identité⁹⁹⁸. » Mais « l'adoption d'une politique d'identité se trouve toutefois en contradiction avec les conceptions prépondérantes de la justice sociale⁹⁹⁹. » Pour ne pas analyser des cadres négatifs, « investis par le pouvoir social », il faut d'abord « vider » les catégories de toute signification sociale, « le pouvoir social (...) ne se confond pas nécessairement avec un pouvoir de domination ; il peut, au contraire, être le moteur de l'émancipation politique et de la reconstruction sociale¹⁰⁰⁰. » Kimberlé Williams Crenshaw dénonce ainsi la politique de l'identité car « elle amalgame ou ignore les différences internes à tel ou tel groupe. » Par exemple, dans le cas des violences contre les femmes, la dimension de « race » ou de « classe » peut parfois s'ajouter à ces violences. Les points de ralliement entre le racisme et le sexisme « trouvent rarement un prolongement dans les pratiques féministes et

⁹⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p.133.

⁹⁹⁸ Kimberlé Williams Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur » in *Cahiers du Genre*, n°39, *op.cit.*, L'Harmattan, Paris, 2005, p.51-82.

Et aussi consultable sur www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-2-page-51.htm.

DOI : 10.3917/cdge.039.0051.

⁹⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

antiracistes » et pour l'auteure, « les dimensions raciales et genrées¹⁰⁰¹ » de la violence contre les femmes noires doivent être explorées. Même si la dimension additionnelle des violences demeure en question et que les points d'intersection s'avèrent se positionner à des croisements que nous pouvons interroger selon l'expérience des femmes victimes de violences, l'identité intersectionnelle des femmes noires demeure le « produit des croisements du racisme et du sexisme¹⁰⁰² » et les dimensions de genre et de « race » les forcent à une marginalisation de leur expérience.

Cette marginalisation de la question des violences contre les femmes noires est étudiée par Kimberlé Williams Crenshaw par « l'intersectionnalité politique ». L'auteure y ajoute « l'intersectionnalité structurelle » qui justifie que « la localisation des femmes de couleur à l'intersection de la race et du genre rend notre expérience réelle de la violence conjugale, du viol et des mesures pour y remédier, qualitativement différente de celle des femmes blanches¹⁰⁰³. » Les observations de Kimberlé Williams Crenshaw prises sur le terrain à Los Angeles au sein d'un refuge *Jennessee* accueillant en priorité les femmes noires et au sein du *Everywoman Shelter* accueillant en priorité les femmes asiatiques, témoignent de la dynamique de l'intersectionnalité structurelle. Ici, « race, genre et classe » forment une corrélation et selon les expériences des femmes observées les interventions devraient prendre en compte ces intersections.

De plus, les structures de pouvoir chapeautent ces intersections et peuvent parfois rendre les femmes plus « vulnérables pour des raisons tout aussi coercitives¹⁰⁰⁴ », notamment par leur statut. Kimberlé Williams Crenshaw met en évidence que le traitement des urgences de violence conjugale ou de viol par exemple, placent souvent ces femmes comme occupant « des positions à part dans les sphères économique, sociale et politique¹⁰⁰⁵. » « Ces critères d'assistance uniformisés méconnaissent la nécessité, face à des besoins différents, de définir autrement les priorités budgétaires¹⁰⁰⁶ » même si l'accompagnement reste présent. Enfin, la « dynamique intersectionnelle de l'intervention d'urgence » répond aux besoins des groupes minoritaires en dépit d'une compréhension plus large des problèmes rencontrés. C'est d'ailleurs ce que nous verrons dans notre analyse de terrain : ce principe salvateur d'intersectionnalité peut-il réellement soutenir l'intervention d'urgence et aider les groupes

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² *Ibid.*

¹⁰⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*

minoritaires ou bien s'agit-il d'un concept sur lequel le principe additionnel doit rester hypothétique ?

Kimberlé Williams Crenshaw met en lumière en dernier lieu, « l'intersectionnalité politique » : « le racisme tel qu'il est vécu par les personnes de couleur d'un sexe particulier (masculin) détermine ainsi largement les paramètres des stratégies antiracistes, de même que le sexisme tel qu'il est vécu par des femmes d'une race particulière (blanche) est largement à la base du mouvement des femmes. » Deux discours ici qui n'assimilent pas que les femmes noires « ne vivent pas toujours le racisme sur le même mode » que les hommes noirs et que le sexisme apparaît sous des modes divergents de ceux des femmes blanches.

L'impuissance du féminisme à interroger la race aboutit à des stratégies de résistance qui trop souvent reproduisent et renforcent la subordination des gens de couleur, tandis que l'impuissance de l'antiracisme à interroger le patriarcat se traduit par la reproduction trop fréquente de la subordination des femmes au sein de ce courant¹⁰⁰⁷.

Une fois ce problème politique défini, il nous faut maintenant nous intéresser plus particulièrement à la politique des catégories de « sexe » et de « race » et à leur usage. Elsa Dorlin apporte quelques éléments de réponse à cette différenciation formant « la problématique de l'analogie entre « sexe » et « race ». Le *black feminism* opère une révolution en valorisant « un entremêlement » plus qu'une analogie : dès 1979, Adrienne Rich, poétesse et essayiste féministe, dénonce un féminisme prenant la situation des femmes blanches pour celle de toutes les femmes. Elle « marque un tournant dans la pensée féministe » pourtant « symptomatique de la difficulté à penser un sujet du féminisme véritablement dénaturalisé et décentré¹⁰⁰⁸. »

En France, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, l'expérience de la domination se comprend par « l'historicité de la racialisation des rapports de pouvoir » car « depuis la Révolution, la République a toujours fait bon ménage avec une pensée « raciologique », insistant sur la fusion organique dans un seul peuple de plusieurs familles ou « race¹⁰⁰⁹ ». » Le mélange entre les idéologies préconisant le métissage ou les catégories raciales au travers de l'Histoire nous a d'ailleurs permis de constater que les oppositions et les

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁰⁸ Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre » in *Cahiers du Genre* n°39, *op.cit.*, p.83-105.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*

« relations interraciales » dans les colonies ont engagé un système de domination complexe où le discours des dominants comme celui des dominé-e-s s'entrecroisent. Elsa Dorlin signale également que les « catégories sexistes et racistes circulent à la fois dans le discours des dominants, mais aussi dans les discours des dominés¹⁰¹⁰ », l'exemple des expressions utilisées pour définir les un-e-s ou les autres (comme « bourgeois-e-s » au lieu de « Blancs/Blanches ») montre que les discours s'inscrivent dans une historicité et une dynamique d'échange.

Nous choisissons donc de montrer comment le concept d'intersectionnalité proposé par Kimberlé Williams Crenshaw décrit « la variété des interactions des rapports de genre et de « race » sans faire appel à l'analyse additive de ces rapports dans le but de toujours en retirer « les modalités historiques de la domination sexiste et raciste¹⁰¹¹. » Nous justifierons l'intersectionnalité des rapports de pouvoir notamment par le biais de notre analyse de terrain venant témoigner des processus de mobilisation féministe comme antiraciste dans la vie quotidienne. Cependant, comprendre que les femmes noires ont une position se révélant à l'intersection des rapports de « sexe » et de « race », n'est pas échapper à la caricature, aux clichés ou aux représentations sociales stéréotypées de ces femmes. En effet, la critique au raisonnement de Crenshaw formulée par Elsa Dorlin, vise « sa définition des rapports sociaux en termes de secteurs d'intervention », l'idée que les femmes discriminées se retrouvent dans des « secteurs isolés¹⁰¹² ». Crenshaw ne prend pas en compte « un rapport de domination mouvant et historique¹⁰¹³ », elle « uniformise des positions socialement antagoniques et tend à confondre les identités stigmatisées (...) et les identités politiques des groupes minorisés¹⁰¹⁴. » Il nous faut alors garder « l'outil d'analyse » qu'est le concept d'intersectionnalité tout en prenant garde à ne pas enfermer, uniformiser, isoler les femmes noires avec « des opérations logiques ou cognitives qui sont les mêmes que celles de la domination¹⁰¹⁵. »

« L'enjeu est donc de penser la domination dans la multiplicité de ses effectuations historiques¹⁰¹⁶ » puis de la saisir sans penser par le biais des catégorisations qu'elle a elle-même engendré. Dans cette logique, nous nous attarderons maintenant sur cette pensée qui met en lumière le dilemme forgé par la domination. Si les femmes sont perçues et analysées comme « sujets assujettis » par et pour la domination, comment sortir de ces catégories qui

¹⁰¹⁰ *Ibid.*

¹⁰¹¹ *Ibid.*

¹⁰¹² *Ibid.*

¹⁰¹³ Elsa Dorlin fait ici référence à Candace West, Sarah Fenstermaker, "Doing Difference" in *Gender and Society*, vol.9, n°1.

¹⁰¹⁴ Elsa Dorlin in *Cahiers du Genre* n°39, *op.cit.*

¹⁰¹⁵ *Ibid.*

¹⁰¹⁶ *Ibid.*

nous piègent par leur simple utilisation ? Comment les femmes dont l'altérité a été particulièrement catégorisée vont-elles se positionner d'un point de vue de leur identité et de la logique de la domination ? La menace réside en la « renaturalisation des sujets politique¹⁰¹⁷ », c'est-à-dire qu'en considérant les femmes ou les groupes issus des minorités comme assujetti-e-s, nous tendons « à fixer les identités sur des lignes et des intersections¹⁰¹⁸ ». Voilà pourquoi notre pensée intègre « l'historicité des rapports de pouvoir », toute la difficulté résidant à ne pas user de ces catégories en réifiant « les groupes et individus altérisés¹⁰¹⁹ ». De même, les individus altérisés, qui « se forgent une identité politique à partir de laquelle ils luttent et s'affirment comme sujets de leur propre libération », entrent dans un jeu complexe de « processus (...) d'identification et de désidentification ».

Dans le même ordre d'idée, Judith Butler s'interroge sur l'identité. L'identité, selon l'auteure, est « affirmée à travers un processus de signification¹⁰²⁰ » qui mettent en place la relation entre le « je » et son « Autre ». En effet, « si elle est toujours déjà signifiée et qu'elle continue à signifier en circulant dans différents discours enchevêtrés, alors on n'arrivera pas à régler la question de la capacité d'agir en recourant à un « je » préexistant à la signification¹⁰²¹. » Judith Butler étaye son propos en faisant référence au « modèle hégélien de la reconnaissance de soi repris par Marx, Lukacs et, aujourd'hui, par les différents discours de la libération¹⁰²² ». Ce modèle inclut « le « je » qui est au monde comme un objet¹⁰²³ », le langage y est intégré. « La dichotomie sujet/objet » donne ici « la problématique de l'identité » qu'elle cherche en fait à résoudre. Cette dichotomie figure « comme une imposition philosophique [...] Le langage de l'appropriation, de l'instrumentalisation et de la distanciation propre au mode épistémologique relève aussi d'une stratégie de domination qui dresse le « je » contre un « Autre », et qui, après avoir réussi à les séparer, crée toutes sortes de faux problèmes sur la possibilité de connaître et de recouvrer cet Autre¹⁰²⁴. »

De plus, pour Judith Butler, « utiliser, répéter » les catégories comme « femmes » ou « Noir-e-s » équivaut à une déconstruction qui renvoie toujours à une définition normative. Pour qu'une catégorie devienne une identité politique, il ne suffit pas de rentrer dans « un processus de réappropriation » même si subversif, la condition sine qua none est qu'une

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ *Ibid.*

¹⁰¹⁹ *Ibid.*

¹⁰²⁰ Judith Butler, *op.cit.*, p.269.

¹⁰²¹ *Ibid.*

¹⁰²² *Ibid.*

¹⁰²³ *Ibid.*

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p.270.

catégorie soit « dévoyée de son usage normatif, détachée de son substrat ontologique¹⁰²⁵ » pour devenir une identité politique. « La réappropriation positive des identités stigmatisées » et celle « des catégories de la domination » questionnent les stratégies mises en œuvre par les « groupes altérisés¹⁰²⁶ ». Selon Elsa Dorlin, la dimension subversive de ces groupes gagnerait à contourner ou à éviter « la ruse de la raison dominante [...] en usant de cadres inédits¹⁰²⁷. » Ainsi, la catégorie de « race » « comme concept désignant le rapport de *racialisation* des rapports sociaux » introduit une problématique dans le discours scientifique : cette catégorie d'analyse suscite une polémique exprimée par Elsa Dorlin. Cette *catégorie d'analyse d'un rapport de pouvoir* peut toutefois ramener à une forme de « raciologie » et à une « identité qui préexiste à l'analyse¹⁰²⁸ ». Face à une possible « banalisation d'une catégorie de la domination », il s'agit d'empêcher « une qualification du monde social » en prenant garde aux réarticulations du processus tout en considérant les catégories d'analyse comme les outils d' « *un monde historiquement déformé* » (Fanon.)

Dans notre contexte, il nous faut considérer que la catégorie de « femmes noires » n'est pas stable mais constitue une Figure à étudier sans « *racialiser* » le sujet. Comme nous l'avons vu, cette Figure traverse le temps depuis les représentations coloniales jusqu'à nos jours et selon notre démonstration, l'usage de la catégorisation a permis de justifier l'exhibition des femmes et la dévirilisation des hommes. L'instrumentalisation de ces rapports genrés à vocation politique a légitimé les rapports d'oppression raciste. Enfin, ces usages comme « opérateurs de hiérarchie sociale » nous permettent de mieux entériner le rapport de Genre comme rapport de pouvoir, représentant un « enjeu de pouvoir¹⁰²⁹. »

Il nous faudra être attentif à l'actualité dans notre deuxième partie : la stigmatisation des femmes d'origine étrangère retranscrit-elle le propos central des médias ? Le Genre agit-il toujours sur l'identité politique de ces femmes ? Quelles stratégies médiatiques dénaturent/renaturent les catégories coloniales et à quelle fin ?

¹⁰²⁵ Elsa Dorlin in *Cahiers du Genre* 2/2005 n°39, *op.cit.*

¹⁰²⁶ *Ibid.*

¹⁰²⁷ *Ibid.*

¹⁰²⁸ *Ibid.*

¹⁰²⁹ *Ibid.*

PARTIE II

**ANALYSE DES CONSTRUCTIONS MEDIATIQUES
DES REPRESENTATIONS SOCIALES ET
CULTURELLES DES FEMMES FRANCAISES
D'ORIGINE ETRANGERE**

Dans les sociétés modernes, les différents médias sont des lieux particulièrement importants de production, de transformation et de reproduction des idéologies (...) Nous avons dit « idées » et « idéologies » au pluriel. Car il serait faux et trompeur de voir les médias comme ne s'attachant, dans une sorte de conspiration, qu'à une seule conception raciste du monde.

Stuart Hall¹⁰³⁰

¹⁰³⁰ Stuart Hall, *Identités et cultures*, Editions Amsterdam, Paris, 2008, p.261.

Chapitre 1 - Les Figures et représentations archétypales des femmes d'origine étrangère dans la presse écrite française

Tous les points de cette partie sont accompagnés de nos analyses Tropes disponibles en annexe.

1.1 Analyse du corpus de presse écrite

Notre corpus comprend des articles de la presse généraliste de l'année 2007 à 2012. Environ 800 articles ont été répertoriés au sein de 5 journaux quotidiens et hebdomadaires : *Libération, Le Figaro, Le Monde, Le Nouvel Observateur* et *L'Express*. La fréquence est de 5 à 6 articles par mois pour chaque journal. On note toutefois une accélération de la fréquence due au débat politique autour du voile intégral en France et autour de l'enjeu du corps des femmes en France. Les femmes se feront particulièrement remarquer durant les contestations menant aux révolutions entre les années 2010 et 2011. La durée de prélèvement correspond à l'instauration du gouvernement de Nicolas Sarkozy du mois de mai 2007 au mois de mai 2012. La neuvième élection présidentielle de la V^e République¹⁰³¹ élit Nicolas Sarkozy président de la République pour un mandat de 5 ans, fonde un gouvernement dont la majorité est incarnée par l'Union pour un Mouvement Populaire. Ce gouvernement marquera quelques grands événements de ce que les médias ont nommé une « rupture politique » en France. Nicolas Sarkozy se fait ainsi connaître tant par sa rupture de style que par une politique décomplexée entraînant la France à considérer plus fermement le concept d'identité nationale au sein d'un ministère de l'Immigration et de l'Intégration prenant une place primordiale au sein de son gouvernement. La polémique enflera autour de ce ministère ; l'exemple du musée de l'Histoire de l'Immigration comme projet scientifique et culturel en fixera le point de départ.

Comme l'explique le philosophe Pierre Musso, Nicolas Sarkozy présente « un nouveau modèle politique euro-méditerranéen » tant dans le politique que dans son esthétique, dans sa « spectacularisation ». Il s'agit d' « un phénomène politique » abusant « des technologies issues du marketing, du management et des industries

¹⁰³¹ Huitième au suffrage universel direct

audiovisuelles¹⁰³². » « Il combine des références symboliques importées du dehors de l'Etat, empruntées à l'économie et au monde de l'entreprise, mais aussi au champ religieux, notamment les valeurs et l'éthique catholique¹⁰³³. » Plusieurs notions sont relevées par l'auteur pour ensuite les dépasser : « populisme médiatique » et « peoplisation ». Analyser ces phénomènes apporte ainsi quelques réponses, comme l'explique Umberto Eco, en particulier sur « les techniques de prise du pouvoir, sans dissolution, sans musellement de la presse, mais à travers une administration habile des médias¹⁰³⁴. » Le président entretiendra d'ailleurs des rapports particuliers avec les médias : « Martin Bouygues, propriétaire de TF1 et de LCI » est par exemple, témoin de son mariage et parrain de son fils, « Bernard Arnault, autre témoin de son mariage, détient *La Tribune, Les Echos ou Radio Classique et Investir* », de même pour « Olivier Dassault, patron du *Figaro, L'Express ou Valeurs actuelles* » et pour « François Pinault, propriétaire du *Point* » ; enfin « Arnaud Lagardère, le patron du premier groupe de presse avec cinquante magazines, des quotidiens régionaux et Europe 1 et 2 » est surnommé « son frère¹⁰³⁵ » par le président. D'autres noms pourraient s'ajouter ici comme ceux d'Alain Minc ou Jean-Marie Colombani. Il s'agit dans ce cadre et pour notre thèse de comprendre l'importance de cette maîtrise des médias.

Pierre Musso compare Nicolas Sarkozy et Silvio Berlusconi (gouvernant la République italienne à la même période.) Il insiste sur « l'aspect spectaculaire et communicationnel de ces personnalités politiques ». Notre corpus de presse porte donc en ce sens, une attention spéciale à ce phénomène politique, donnant lieu à une « théâtralisation » à l'endroit du débat. Le jeu et « la cérémonie du pouvoir¹⁰³⁶ », sa mise en scène transmise par les médias et les dispositifs communicationnels entrepris autour du nouveau gouvernement donnent à voir différents registres notamment ceux du rêve. La cérémonie de la prise de fonction présidentielle où le président apparaît au milieu d'une famille recomposée moderne et heureuse en est un exemple parlant.

En dehors de ce nouveau personnage qu'incarne Nicolas Sarkozy, la politique qu'il met en œuvre va, elle aussi, renouveler une page de la politique française. Dans notre contexte, il nous intéresse plus particulièrement de chercher la place ménagée aux femmes

¹⁰³² Pierre Musso, *Le Sarkoberlusconisme*, L'Aube, 2008, pp.29-30.

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ *Le Monde* du 17/02/2002 in *Ibid.*, pp.31-32.

¹⁰³⁵ Pierre Musso, *op.cit.*, pp.38-39.

¹⁰³⁶ Louis Marin, *Politiques de la représentation*, Kimé, Collège international de philosophie, 2005, p.266. in Pierre Musso, *op.cit.*, p.65.

et plus particulièrement aux femmes d'origine étrangère au sein de cette politique. Il nous sera nécessaire de comparer *in fine* l'évolution de cette place dans le gouvernement successeur de François Hollande.

Dès lors, en politique, une vitrine composée de femmes d'origine étrangère va donner toute crédibilité au gouvernement et des figures comme Rachida Dati ou Rama Yade vont permettre une promotion de l'intégration jamais mise au point auparavant. Nous reviendrons sur ce point qui fera l'objet d'une médiatisation sous la forme de portraits répondant toujours à une spectacularisation de l'Autre. Cette mise en scène de l'Autre va aussi faire débat dans un tout autre contexte impliquant toutefois le politique et une nouvelle législation à penser.

Au cours du mois de juillet 2008, l'affaire de la *burqa* semble mettre en lumière des questionnements plus précis autour de l'intégration des femmes d'origine étrangère en France. Voilà comment elles apparaissent dans les médias au sein d'articles majoritaires se faisant le relai d'un projet de loi. Ici, les peurs et les fantasmes vont être agités au travers de divers prismes, à la fois en termes de stratégies politiques mais aussi sous des aspects sociaux et dans l'incarnation même des femmes (dans leur chair) : leur visage et leur corps.

En effet, le débat autour de l'identité nationale rejoint celui de l'affaire de la *burqa* en France, tout deux portés par le nouveau gouvernement dont la démarche va outrepasser la simple régulation du pluralisme religieux en France. Le but reste la promotion d'une laïcité même si la définition se cantonne parfois à l'acceptation ou au refus de certaines modalités d'intégration des musulman-e-s de France. Nous verrons ainsi comment la presse écrite française va se concentrer sur ce débat politique et mettre en démonstration par son impact, des récits de vie, des portraits de femmes étrangères ou d'origine étrangère. Comment l'argument politique devient-il un point central de l'intégration de ces femmes en France ? Comment, de l'espace politique à l'espace public, les diverses représentations de ces femmes attisent-elles les fantasmes, forment-elles des clichés et s'attardent-elles sur une interprétation partielle des normes laïques ?

En dehors des stéréotypes des femmes d'origine étrangère et des Figures qui leur sont associées, il nous intéressera plus précisément de mettre en lumière comment leur corps se révèle « étranger » en politique comme dans le social. Ce corps s'oppose d'abord à la laïcité par le fait religieux. Le religieux adossé au corps des femmes les rend étrangères à la laïcité et à la France. Ce corps devient étranger au social puisque il est perçu

comme étrange dans l'espace public. De plus, ce corps est aussi porteur de « dégénérescence » dans sa chair. Hormis le vêtement religieux, les femmes subissent également d'autres affiliations. Ce corps serait affilié à une autre forme d'étrangéité esthétique ou physique.

Il questionne cette étrangéité dans une logique d'hypersexualité : d'abord étrangères par leur sexe puis étrangères pour ce sexe, il nous faudra établir des liens entre ce corps qui demeure asocial, se refusant à un vivre ensemble dans l'espace public, obligeant une nouvelle législation dans l'espace politique et entre ce corps qui va amener sur la scène médiatique une gestion singulière des questions liées à la beauté, l'esthétique ou à la sexualité voire à une sexualité hors normes (sexualité complètement proscrite ou complètement débridée.)

Ces femmes manifestent plusieurs stéréotypes médiatiques décrits et exprimés par leur corps et/ou à leur corps défendant : des femmes étranges dans l'espace public et politique, des femmes étranges par leur physique et origines. Dans un premier volet, nous analyserons comment ce corps est étranger à la France et donc comment il va interpeller les responsables politiques. Comment le gouvernement fait-il de ce corps une unique pierre d'achoppement à la laïcité française ? Puis dans un deuxième volet, le culte de l'exotisme relayé par les médias nous permettra de poser les fondements d'une analyse comparative entre les femmes d'ici et d'ailleurs face à leur intégration au sein de la société française (quel choix de vie pour quelle culture ?) ; les attaques racistes dirigées contre des personnalités Noires nous obligerons à nous intéresser aussi au récit médiatique portant sur la perception d'une étrangéité puisant sa source dans le racisme le plus primaire ; enfin, nous considérerons comment le Genre fait partie intégrante de cette économie où les femmes n'existent, dans ce contexte, que par leur sexe et la consommation de leur chair.

1.2 Méthodologie

L'analyse de discours et de contenu nous permettra d'analyser notre corpus. Ainsi, les approches théoriques de Patrick Charaudeau¹⁰³⁷, de Dominique Maingueneau¹⁰³⁸, de

¹⁰³⁷ Patrick Charaudeau,

¹⁰³⁸ Patrick Charaudeau, Dominique Maingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, Paris, 2002.

Michel Foucault¹⁰³⁹, de Laurence Bardin¹⁰⁴⁰, Ruth Amossy¹⁰⁴¹ ou de Simone Bonnafous¹⁰⁴² seront utilisées le long de notre analyse sémantique et sémiotique des textes et des discours de la presse écrite. Le logiciel d'analyse sémantique de textes utilisé par de nombreux professionnel-le-s et chercheur-e-s nommé *Tropes*¹⁰⁴³ nous aidera à distinguer dans notre corpus, le style, les univers de référence, les références utilisées, les catégories fréquentes de mots, verbes, adjectifs, substantifs, etc. Ceci afin d'appréhender le contenu de nos articles et les thèmes récurrents associés aux femmes d'origine étrangère. Nous pourrions joindre en ce sens, des graphes justifiant notre argumentation. Le logiciel donne ainsi un aperçu et des orientations sur l'analyse à mener plus en détail. Notre analyse de discours sera enfin associée à des tableaux respectant la grille d'analyse de presse écrite consultable en annexe.

L'analyse de discours des articles de presse recueillis désigne la « linguistique textuelle » et dans notre cadre, plus précisément « la relation entre texte et contexte¹⁰⁴⁴ ». Une « étude de l'usage réel du langage, par des locuteurs réels dans des situations réelles » permettra de comprendre le « langage comme activité ancrée dans un contexte produisant des unités transphrastiques, comme utilisation du langage à des fins sociales, expressives et référentielles¹⁰⁴⁵. » Pourtant pour Dominique Maingueneau, « l'analyse de discours n'a pour objet ni l'organisation textuelle en elle-même, ni la situation de communication¹⁰⁴⁶. » Ainsi, nous nous intéresserons également aux genres de discours en prenant en compte « les variétés langagières (objet de la sociolinguistique), les modes d'argumentation (objet de la rhétorique¹⁰⁴⁷) ». L'organisation textuelle, les positionnements idéologiques, l'étude des situations langagières et des genres de discours fixeront une démarche critique complétée par l'analyse de contenu.

L'analyse de contenu, « technique de recherche pour la description subjective et quantitative du contenu manifeste de la communication¹⁰⁴⁸ » selon la spécialiste Laurence Bardin, mettra en exergue nos thèmes et catégories de données textuelles et leur traitement

¹⁰³⁹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

¹⁰⁴⁰ Laurence Bardin, *L'analyse de contenu*, QUADRIGE/PUF, Paris, 2011.

¹⁰⁴¹ Ruth Amossy, Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et Clichés*, Armand Colin, Paris, 2005.

¹⁰⁴² Simone Bonnafous, Malika Temmar (coll.), *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, Ophrys, Paris, 2007.

¹⁰⁴³ Logiciel d'analyse sémantique de texte.

¹⁰⁴⁴ Patrick Charaudeau, Dominique Maingueneau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, 2002, p. 41.

¹⁰⁴⁵ T.A. Van Dijk, *Handbook of discourse analysis*, 4 vol., Academic Press, 1985, in *Ibid.*, p.42.

¹⁰⁴⁶ Patrick Charaudeau, Dominique Maingueneau, *op.cit.*, p.43.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p.39.

quantitatif. La fréquence d'apparition d'un terme, les expressions, adjectifs ou substantifs récurrents, les mots identiques etc. construisent ainsi des systèmes de catégories mettant en relief des résultats analysables par classification, interprétation, relation symbolique ou psychologique ou encore objet de comparaison/type de relation¹⁰⁴⁹. Nos deux méthodes de travail chercheront dans cet ordre d'idée, à associer l'analyse de discours à une analyse thématique interprétative du langage des médias afin d'étudier dans le même temps les stéréotypes sociaux transmis dans le contenu médiatique.

1.3 Un corps étranger à la France

Droit : Loi et juridiction/Univers de référence 1 : politique

Selon le logiciel d'analyse *Tropes*, le terme « politique » arrive en première position comme univers de référence de nos articles. Il apparaît 6400 fois et est associé en premier lieu à la France (terme successeur 474 fois) puis au domaine du Droit (terme prédécesseur 300 fois et successeur 381 fois.) Les chiffres indiqués représentent la quantité de relations (fréquence de cooccurrence) existant entre les références. « Politique », « France » et « Droit » sont donc étroitement liés, ces termes affichent notre premier thème référencé. En effet, la Figure de l'Etrangère va se manifester en France au travers d'un débat spécial se concentrant distinctement sur les femmes d'origine étrangère portant le voile intégral. De nombreuses Figures viendront alimenter le débat médiatique, les médias donnent à étudier des représentations diverses et des portraits permettant de justifier des images de cette altérité.

Comme l'explique *Le Nouvel Observateur*¹⁰⁵⁰, la notion de laïcité déploie un « arsenal juridique ». Ce concept va revenir dans l'actualité de façon régulière, par le biais des femmes d'origine étrangère et par le port du voile islamique. La question de la laïcité resurgit en 2004, en 2010, et impose à chaque fois des visions politiques différentes. On note que La Constitution du 4 octobre 1958 déclare que « la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les

¹⁰⁴⁹ Laurence Bardin, *op.cit.*, pp.55-71.

¹⁰⁵⁰ *Le Nouvel Observateur* du 03/04/2013, « La laïcité, qu'est-ce que c'est ? Uncle Obs vous explique » par Paul Chaufour.

citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée¹⁰⁵¹. » La loi du 9 décembre 1905 garantit dans le même sens, le libre exercice des cultes. Enfin, la loi favorise un accès égal aux femmes et aux hommes « aux mandats électoraux et fonctions électives, ainsi qu'aux responsabilités professionnelles et sociales¹⁰⁵². » Les lois Ferry de 1881 et 1882 rendent déjà obligatoires l'instruction primaire des filles et des garçons de 6 à 13 ans au sein de l'école publique gratuite et laïque.

Trois visions des trois derniers gouvernements vont pourtant définir la laïcité dans le contexte de lois promues ou votées. Jacques Chirac, président de la République en 2003, annonce la création d'un Observatoire de la laïcité qui ne verra jamais le jour qu'en mars 2007 par décret. Le concept est pour lui, « au cœur de notre identité républicaine » ou encore « un élément crucial de la paix sociale et de la cohésion nationale¹⁰⁵³ ». En 2004, la loi sur le voile valide cette conception et considère « le port de tout signe religieux « ostensible », ce qui inclut le voile islamique mais aussi la kippa, et le port de grandes croix¹⁰⁵⁴. » Le port de ces signes ou de tenues comme le voile est interdit dans les écoles, collèges et lycées publics. En 2010, la loi sur la *burqa* réhabilite celle du voile, elle interdit cette fois la dissimulation du visage dans l'espace public. Elle précise « toute personne obligeant une femme à se voiler est passible d'un an de prison et de 30 000 euros d'amende. La peine est doublée (deux ans de prison, 60 000 euros d'amende), si la personne contrainte est mineure¹⁰⁵⁵. » Cette loi s'intéresse singulièrement au corps des femmes d'origine étrangère et à ce qui le dissimule : le voile intégral, la cagoule, le masque ou tout autre vêtement rendant impossible l'identification d'une personne.

Pourquoi cette loi cherche-t-elle à cet endroit à protéger le corps de ces femmes, à protéger les femmes dans ce contexte ? Pourquoi la présidence de Nicolas Sarkozy réinitialise-t-elle la question du port du voile déjà soulevée sous la présidence de Jacques Chirac ? Nicolas Sarkozy déclare à ce propos : « En cette époque où le doute, le repli sur soi mettent nos démocraties au défi de répondre aux problèmes de notre temps, la laïcité positive offre à nos consciences la possibilité d'échanger, par-delà les croyances et les

¹⁰⁵¹ Article premier de La Constitution du 04 octobre 1958 in *Le Nouvel Observateur* du 03/04/2013, « L'arsenal juridique en faveur de la laïcité » par Nebia Bendjebbour.

¹⁰⁵² *Le Nouvel Observateur*, *Ibid.*

¹⁰⁵³ *Ibid.*

¹⁰⁵⁴ Loi n°2004-228 du 15 mars 2004.

¹⁰⁵⁵ Loi n°2010-1192 du 11 octobre 2010.

rites, sur le sens que nous voulons donner à nos existences¹⁰⁵⁶. » Derrière ce discours se cache l'élaboration d'une « mission laïcité » instituée par Patrick Gaubert en 2010 au sein du Conseil à l'Intégration. En janvier 2012, François Hollande déclarera quant à lui, qu'il inscrira la loi de 1905 dans la Constitution et annoncera à son tour « la création d'un Observatoire nationale de la laïcité en 2013¹⁰⁵⁷ ». « La mission sur la transmission de la « morale laïque » à l'école¹⁰⁵⁸ » portée par le ministre de l'Education Vincent Peillon, vient ainsi confirmer la notion de laïcité comme centrale, considérée comme une discipline. Sous les mandats de Jacques Chirac et de Nicolas Sarkozy, les membres de l'Observatoire n'ont pourtant jamais été nommés. Le renouvellement de l'Observatoire par décret du premier ministre en avril 2013, marque ici un changement. L'arrêté du 5 avril 2013 portant nomination à l'Observatoire de la laïcité renouvelle ainsi sa création pour 5 ans (25 mars 2007 puis 5 avril 2013), son but est d'assister le gouvernement dans sa mission visant à faire respecter le principe de laïcité. Présidé par Jean-Louis Bianco, cette institution constitue une nouvelle étape importante pour ce qui est de la place de la laïcité en France ; nous reviendrons sur ce point jugé parfois négatif par les communautés religieuses.

Le concept de laïcité, cette base inaliénable de la République a été effectivement fortement secouée et continue de susciter de nombreuses polémiques. Le discours de Nicolas Sarkozy prononcé au Vatican a été par exemple, qualifié de « choquant » par Henri Pena-Ruiz philosophe et ancien membre de la commission Stasi, notamment par rapport à l'application du principe de laïcité dans la République. Dans *Le Figaro*¹⁰⁵⁹, le philosophe détecte trois fautes reprochées au président. La première est morale, elle réside en ces mots prononcés par Nicolas Sarkozy : « Ceux qui ne croient pas doivent être protégés de toute forme d'intolérance et de prosélytisme. Mais un homme qui croit, c'est un homme qui espère. Et l'intérêt de la République, c'est qu'il y ait beaucoup d'hommes et de femmes qui espèrent¹⁰⁶⁰. » Ainsi, le fait d'associer « espérance » et « croyance » réduit « la spiritualité à la religion, et la transcendance à la transcendance religieuse¹⁰⁶¹ ». La seconde faute est politique : le président ne distingue pas « ses convictions personnelles de ce qui lui est

¹⁰⁵⁶ Discours de Nicolas Sarkozy à l'occasion de la visite de Benoît XVI à l'Élysée le 12 septembre 2008.

¹⁰⁵⁷ Discours de François Hollande le 22 janvier 2012 au Bourget.

¹⁰⁵⁸ *Le Nouvel Observateur*, op.cit., par Nebia Bendjebbour.

¹⁰⁵⁹ *Le Figaro* du 03/01/2008, « Laïcité : les cinq fautes du président de la République » par Henri Pena-Ruiz.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*

¹⁰⁶¹ *Ibid.*

permis de dire publiquement dans l'exercice de ses fonctions¹⁰⁶². » Une faute juridique encore car les options spirituelles sont ici hiérarchisées, la religion privilégiant les croyant-e-s. Enfin, une faute historique qui s'illustre au travers de ces propos : « Dans la transmission des valeurs et dans l'apprentissage de la différence entre le bien et le mal, l'instituteur ne pourra jamais remplacer le curé ou le pasteur¹⁰⁶³. » Le philosophe explique ici que « l'éloge du christianisme comme fondement de civilisation passe sous silence les terribles réalités historiques qui remontent à l'époque où l'Eglise catholique disposait du pouvoir temporel, puisque le pouvoir des princes était alors conçu comme son « bras séculier¹⁰⁶⁴ » ». De plus, on note que le jugement du président place là aussi une hiérarchie entre chaque tuteur. Enfin, une faute culturelle est relevée par le philosophe, celle de la « valorisation unilatérale d'une civilisation » assimilée en l'occurrence à la religion chrétienne dominante dans « une logique de choc des civilisations et de guerre de dieux¹⁰⁶⁵. » Le philosophe s'interroge alors à la fin de l'article :

La laïcité, sans adjectif, ni positive, ni négative, ne saurait être défigurée par des propos sans fondements (...) Elle implique la plénitude de l'égalité de traitement, par la République et son président, des athées et des croyants. Cette égalité, à l'évidence, est la condition d'une véritable fraternité, dans la référence au bien commun, qui est de tous. Monsieur le président, le résistant catholique Honoré d'Estienne d'Orves et l'humaniste athée Guy Môquet, celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas, ne méritent-ils pas même considération¹⁰⁶⁶ ?

La conception de Nicolas Sarkozy place pourtant étrangement la morale laïque et religieuse comme complémentaires. Le 13 février 2008, il affirme par exemple lors du dîner annuel du Conseil représentatif des institutions juives de France que « le drame du XX^e siècle n'est pas né d'un excès de l'idée de Dieu, mais de sa redoutable absence¹⁰⁶⁷ ». A nouveau, dans un discours prononcé le 20 décembre 2007 à la basilique Saint-Jean de Latran, Nicolas Sarkozy parle de « l'avènement d'une laïcité positive » qui, « tout en veillant à la liberté de penser, à celle de croire et de ne pas croire, ne considère pas que les

¹⁰⁶² *Ibid.*

¹⁰⁶³ *Ibid.*

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*

¹⁰⁶⁷ *Le Nouvel Observateur* du 22/06/2008, « Nicolas défend sa conception de la laïcité » par NouvelObs.com.

religions sont un danger, mais plutôt un atout¹⁰⁶⁸. » Le 14 janvier 2008 à Riyad en Arabie saoudite, le président qualifie dieu en ces termes : « Dieu transcendant qui est dans la pensée et dans le cœur de chaque homme », « Dieu qui n'asservit pas l'homme mais le libère¹⁰⁶⁹. » Une conception toute particulière qui nous oblige, à ce tournant, à considérer de plus près les lois et engagements de ce gouvernement. Cette conception développée dans *La République, les religions, l'espérance*¹⁰⁷⁰ « a d'ailleurs été dénoncée par la gauche, (...) comme une remise en cause de la loi de 1905 sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pierre angulaire de la laïcité¹⁰⁷¹. »

Dès lors, la question religieuse au centre du débat permet de légitimer à nouveau le rôle politique et social des Eglises. D'ailleurs, l'ex-responsable du Parti Socialiste Eric Besson, devenu général adjoint de l'Union pour un Mouvement Populaire en 2009 puis ministre de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire de janvier 2009 à novembre 2010 analysait à ce propos l'ouvrage du chef de l'Etat dans *Les inquiétantes Ruptures de M. Sarkozy*¹⁰⁷². *Le Nouvel Observateur* rapporte qu'avant de se rallier au gouvernement le ministre critiquait ouvertement ce que les médias ont appelé le « sarkozysme ». Se basant sur le rapport d'Eric Besson, l'hebdomadaire traduit que Nicolas Sarkozy « propose en fait de renouer avec le régime bonapartiste du concordat de 1801 qui avait organisé un régime de cultes reconnus par l'Etat¹⁰⁷³. » Cette ambition « consiste à faire des religions le nouvel outil de régulation de nos sociétés », voici ce qu'on peut lire dans l'ouvrage du président : « Je suis convaincu que l'esprit religieux et la pratique religieuse peuvent contribuer à apaiser et à réguler une société de liberté (...) on aurait tort de cantonner le rôle de l'Eglise aux seuls aspects spirituels¹⁰⁷⁴. » Nicolas Sarkozy remet ici en question la définition de la religion dans la société française et insiste sur « le facteur d'apaisement » que détiendrait « cet apport spirituel¹⁰⁷⁵ », ce qui dans une société laïque, revient à remettre en cause son mode de fonctionnement. L'absence de lieux de culte officiels dans les banlieues est considérée par Nicolas Sarkozy comme une nécessité apportant « apaisement » et « consolation ». On peut donc

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Editions du Cerf, Paris, 2004.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*

¹⁰⁷² Eric Besson (dir.), « Les inquiétantes ruptures de M.Sarkozy », Document Brut, hebdomadaire socialiste n°1 février 2007.

¹⁰⁷³ *Le Nouvel Observateur* du 22/06/2008, *op.cit.*

¹⁰⁷⁴ Nicolas Sarkozy, *op.cit.* in *Le Nouvel Observateur*, *Ibid.*

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*

s'interroger : comment les problèmes des banlieues liés aux conditions de vie sociale pourraient être sauvés par des valeurs religieuses ? Il s'agirait de former des citoyen-ne-s et de chercher à remplacer la morale républicaine par la morale religieuse. On peut lire en ce sens : « Les cadres de l'Eglise en France pourraient susciter une grande réflexion sur la nécessité de construire des synagogues, des églises et des mosquées dans les banlieues. A mon sens, il est aussi important d'ouvrir des lieux de culte dans les grandes zones urbaines que d'inaugurer des salles de sport, elles-mêmes très utiles¹⁰⁷⁶ ! »

Dans une interprétation propre à Nicolas Sarkozy, le fait religieux et sa pratique demeurent décisifs. Ce point de vue semble difficile à défendre dans une France qui se veut et continue de se vouloir laïque.

A cette conception toute particulière de la laïcité, s'ajoutent les liens établis par Nicolas Sarkozy entre la laïcité et la religion des immigré-e-s. Force est de constater que le mandat de Nicolas Sarkozy va ramener au centre du débat le concept de laïcité tout en le rattachant aux thématiques de l'immigration, des différences culturelles, de l'identité nationale et de la fierté citoyenne étendards d'une politique qualifiée de « politique de civilisation ».

Lors du discours du 31 décembre 2007, le président utilise ainsi l'expression de « politique de civilisation¹⁰⁷⁷ » pour une série de réforme mises en place en 2008. Comme le signale Brice Hortefeux dans un article du *Monde*¹⁰⁷⁸ : « à l'évidence, pour la France comme pour tous les pays européens, la maîtrise des flux migratoires, condition du succès de l'intégration, est désormais la seule politique possible. » Plus encore, le ministre de l'Immigration, de l'Intégration et du Développement solidaire de 2007 à 2009, affirme que la politique d'immigration de la France dont Nicolas Sarkozy est à l'initiative, « est la seule possible et responsable. Elle trouve sa cohérence dans sa triple vérité : elle est à la fois nécessaire, efficace et équilibrée¹⁰⁷⁹. »

Ce gouvernement va ainsi canaliser toute son énergie à la gestion de l'immigration, de l'intégration et du communautarisme. Plusieurs débats s'ouvrent en ce sens : *Le Nouvel Observateur*¹⁰⁸⁰ publie un article dans « Les débats de l'Obs » s'intitulant « Comment peut-on être français ? » Fadela Amara, secrétaire d'Etat chargée de la Politique de la Ville

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷⁷ *Le Monde* du 08/01/2008, « Nicolas Sarkozy détaille sa « politique de civilisation » » par Le Monde.fr.

¹⁰⁷⁸ *Le Monde* du 25/04/2008, « Immigration : une politique juste et efficace » par Brice Hortefeux.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*

¹⁰⁸⁰ *Le Nouvel Observateur* du 27/09/2007, « Comment peut-on être français ? » par Jean Daniel, François Armanet et Gilles Anquetil.

et Jean Daniel, directeur du *Nouvel Observateur*, débattent lors du Forum de Grenoble organisé par *Libération*. Nicolas Sarkozy va placer au gouvernement des femmes d'origine étrangère comme Fadela Amara, cela fait partie d'une politique d'affichage sans implication¹⁰⁸¹ sur laquelle nous reviendrons. Dès lors, il est intéressant de se pencher sur les propos de la secrétaire d'Etat concernant la question de l'identité nationale et de l'intégration dans notre contexte.

Fadela Amara parle « de certaines catégories de la population qui n'ont pas l'occasion (...) de prendre la parole » et clame en tant qu'« enfant d'Algériens qui ont choisi de combattre aux côtés du FNL pour l'indépendance de l'Algérie¹⁰⁸² », sa fierté d'être française. De plus, selon elle, les problèmes d'intégration toucheraient davantage les garçons que les filles. Ces dernières n'auraient pas d'autre choix que de s'en sortir : « elles doivent devenir autonomes pour exister dans une société. Elles ont l'instinct de survie. Alors que les garçons sont moins sociables, moins combattifs. A la maison ils sont les rois, mais à l'extérieur ils souffrent d'être niés et rejetés¹⁰⁸³ » explique-t-elle. Se présente à travers ces propos, deux problèmes : un problème de Genre à étudier dans notre chapitre 4 et plus largement un problème d'intégration. La polémique lancée par Nicolas Sarkozy autour de l'immigration choisie ou subie alimente ici le débat. Mais comment le fait religieux rattaché à la question de l'intégration va-t-il cristalliser un débat autour des femmes d'origine étrangère ?

La nomination de Rachida Dati, Rama Yade et sa propre nomination, permet à Fadela Amara de défendre Nicolas Sarkozy de la controverse amenée par le concept d'identité nationale. Seules certaines déclarations provocantes concernant l'immigration choquera la fondatrice du mouvement *Ni pute ni soumise* : l'idée par exemple, de « recourir à des tests ADN pour vérifier la filiation d'un candidat à l'immigration ». Cette mesure la heurte « en tant que fille d'immigrés » et « jette l'opprobre sur les étrangers ». Fadela Amara continue cependant en ces termes : « le fait d'avoir nommé des ministres blacks-blancs-beurs a eu un impact incroyable dans les quartiers (...) Je veux qu'on m'accepte dans ma diversité culturelle et religieuse parce que je suis une enfant d'immigrés mais j'attends qu'on vienne à mon aide si ma sœur ou moi subissons les

¹⁰⁸¹ Cyrielle Campo, « Représentations et clichés médiatiques des femmes Françaises d'origine maghrébine à travers *Libération* et *Le Figaro* », mémoire de Master 2 Dispositif socio-techniques d'Information et de Communication, Université de Nice-Sophia-Antipolis, 2007.

¹⁰⁸² *Le Nouvel Observateur* du 27/09/2007, *op.cit.*

¹⁰⁸³ *Ibid.*

assauts d'une tradition archaïque que représentent aujourd'hui les mariages forcés, l'excision ou la polygamie¹⁰⁸⁴. » Dans ce discours, se trame une ambiguïté importante concernant les femmes d'origine étrangère. La question de l'identité apparaît ici sans détour au centre du débat. Ce discours amorce les problématiques des femmes d'origine étrangère relayées en France par les médias. Hormis la défense d'un gouvernement qui ne correspond pourtant pas aux idées politiques de la secrétaire d'Etat, cette dernière rappelle son identité comme un statut de femme d'origine étrangère. Plus encore, elle en fait tout à coup la pierre angulaire de son discours.

Les femmes d'origine étrangère détiendraient à cet endroit, les clefs de la réussite et de l'intégration. Leur entrée au gouvernement viendrait apporter une réponse au débat autour de l'immigration. Comme un support politique, Fadela Amara incarne par sa présentation dans l'espace public et par son discours un corps plus général, celui des femmes d'origine maghrébine. Ce corps comme corporation politique est-il utilisé comme un relai politique ou comme un-e exemple/réponse aux difficultés d'intégration des populations d'origine étrangère, en l'occurrence originaires des pays d'Afrique ?

Nicolas Sarkozy ne trouve pas de meilleur exemple que celui des nominations de femmes d'origine étrangère intégrées au sein de son gouvernement ; quelques ambiguïtés subsistent néanmoins : Nicolas Sarkozy comme nous venons de le voir, ne défend pas la laïcité comme un mode de fonctionnement imparable mais parfois comme un équivalent au religieux. Sa politique s'évertue à l'inverse, à défendre l'identité nationale et les valeurs de l'immigration choisie dans une « politique vitrine¹⁰⁸⁵ » participant à la promotion d'un gouvernement factice dont les stratégies demeurent apparentes.

Pourquoi ces notions ne fonctionnent-elles pas ensemble ? La définition de la laïcité selon Nicolas Sarkozy favorise le fait religieux, le plaçant comme une valeur morale sure. Pourtant, c'est d'abord par une remise en cause de la religion que les femmes d'origine maghrébine vont susciter les préoccupations du gouvernement. Une loi va d'ailleurs répondre au fait religieux qu'elles rendent visibles par leur corps. Une préoccupation politique qui sera ensuite relayée par les médias. Dans le débat, le corps des femmes révèle une certaine forme, une visibilité de la religion. Ce corps apparaît comme étranger à la laïcité puisque représentatif de l'islam de France. Certains articles comme celui publié

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*

¹⁰⁸⁵ Cyrielle Campo, *op.cit.*, 2007.

dans *Le Figaro*¹⁰⁸⁶ au mois de juillet 2009, annoncent que « le rigorisme religieux » a un visage : celui de la femme voilée. Plus encore, ce rigorisme prend alors la forme de « la femme voilée intégralement » et donne naissance à la Figure qui lui correspond dans la presse.

Le voile intégral va effectivement créer la polémique notamment dans la banlieue lyonnaise où l'on nomme Vénissieux comme « une terre d'expansion de la burqa ». L'article décrit la population d'origine étrangère principalement maghrébine de cette banlieue et le port de la *burqa* comme une pratique courante. Ce qui marque particulièrement cet article et qui annonce une certaine conception de l'islam de France est la description détaillée de l'auteure. Comme dans le texte descriptif, l'article rapporte des témoignages décrivant plusieurs tableaux pour qu'au-delà de rapporter des faits l'article réponde à un imaginaire. Dans le style descriptif, défilent les témoignages de Corinne, vendeuse de légumes, André Gérin maire communiste, Mourad, un passant ou encore Hélène Mexis, responsable de formalités administrative et Patricia Truong, directrice de l'école primaire Charles-Perrault de Vénissieux. Se dessine en trame de fond de l'article, une lutte entre les institutions et les immigré-e-s tandis qu'à premier abord, les descriptions démontrent le poids de l'islam de France et l'ampleur du rigorisme religieux. Ce rigorisme grandissant est en train de « s'ancrer », pour reprendre le terme de l'auteure, dans la banlieue lyonnaise. Ce constat est prouvé par ces mots qui débutent l'article : « « Vénissieux, c'est le pays de la burqa ! » s'esclaffe Mourad, 19 ans tandis que passe un couple : lui, barbe et petit calot ; elle, toute en noire « ensevelie¹⁰⁸⁷ » ». Cette première description donne le ton à l'article. Puis, voici ce qu'on peut lire : « Dans les allées du vaste marché de la cité des Minguettes, elles ne sont qu'une poignée, ce jour-là, à porter le voile intégral. (...) D'habitude, on en voit une trentaine », raconte Corinne, qui vend des légumes. » Au total, dans cette banlieue de 60 000 habitants mitoyenne de Lyon, elles seraient « plus d'une centaine », selon le maire communiste (...) « La burqa est la pointe de l'iceberg. Dans certains quartiers, toutes les relations entre hommes femmes sont sous surveillance. L'islamisme nous menace réellement » ».

Puis l'article continue par une inquiétude pourtant infondée : « L'islam est probablement la première religion à Vénissieux », l'adverbe remplace ici d'éventuelles statistiques. L'inquiétude est amplifiée par le champ lexical de la peur présent dans toutes

¹⁰⁸⁶ *Le Figaro* du 01/07/2009, « A Vénissieux, terre d'expansion de la burqa » par Cécilia Gabizon.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*

ces phrases : « Une femme ne peut être près d'un homme sans que Sheitan (Satan) ne rôde », « l'intégrisme qui gangrène sa ville », « Ils nous accusent de racisme, nous menacent de représailles », « la pression religieuse s'accroît et prend dans ses filets des enfants toujours plus jeunes¹⁰⁸⁸. » La menace est pleine, Patricia Truong s'exprime en ces termes : « on a des enfants en maternelle qui refusent de manger des carottes, car elles n'ont pas été égorgées ! », « l'obscurantisme progresse¹⁰⁸⁹ ». L'article fait même figurer des « Françaises, souvent jeunes et d'origine maghrébine, ainsi que des converties » parmi « les obsédées de la règle islamique » : « presque la moitié des mères vont la tête couverte tandis que les djellabas uniformisent les silhouettes¹⁰⁹⁰ » ; « chaque directeur gère ses « mères en burqa (...) J'en ai deux, je reconnais l'une à ses yeux que je distingue à travers la fente et l'autre à sa silhouette¹⁰⁹¹ » déclare la responsable de la maternelle Jean-Moulin. Hormis le constat de « gourous religieux » qui seraient donc à l'origine de ce rigorisme religieux, le ton est donné : l'inquiétante montée de la *burqa* est comparé à d'autres handicaps ou dépendances des parents d'élèves par exemple : « Vous savez, on a aussi des parents ivres. On fait avec. Ce qui compte, c'est l'élève¹⁰⁹² » ajoute une institutrice de l'école Léo-Lagrange. On peut se demander pourquoi la dépendance à l'alcool est ici comparée à une pratique religieuse. L'institutrice complète son propos par une référence comprenant cette fois une question de Genre, les fillettes dans la cour évoqueraient les « jupes et dos nus qu'elles ne mettront bientôt plus¹⁰⁹³. » La journaliste abonde en ce sens : « Des fillettes à la féminité en sursis (...) Partout, la pression religieuse s'accroît et prend dans ses filets des enfants toujours plus jeunes¹⁰⁹⁴. »

Cet article marque la polémique autour du voile intégral et surtout la préparation d'une loi qui interdira le port de la *burqa* dans les lieux publics dès le 11 octobre 2010. Durant l'été 2009, la controverse est à son comble et les articles concernant le port de la *burqa* se multiplient. L'article rapporte ici un phénomène mais ne se contente pas de rapporter des faits, il émet un jugement. D'abord un jugement qui comprend l'Histoire : alors que Vénissieux en 1983, accueillait « la Marche des Beurs » et que « la gauche fraîchement arrivée au pouvoir » donnait « la carte de séjour de dix ans aux immigrants »,

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*

¹⁰⁹¹ *Ibid.*

¹⁰⁹² *Ibid.*

¹⁰⁹³ *Ibid.*

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*

l'islam et « l'amertume » grandissent. L'évolution vers un islam rigoriste y est décrite jusque dans les années 1990 puis jusqu'à l'apparition de ce que nomme l'article : « les femmes « ninja » ». Chômage, précarité, injustices, tout semble mener au repli identitaire. Ce phénomène serait donc par chronologie un résultat inquiétant mais aussi une réponse religieuse ou une provocation.

Même si les médias comme les politiques mélangent ici des arguments historiques et identitaires autour de la question de la *burqa* et que ce débat est transmis par le champ lexical de la peur, traduisant les inquiétudes presque disproportionnées¹⁰⁹⁵ rattachées à la Figure de *l'Etrangère*, il nous faut maintenant comprendre pourquoi le corps des femmes est encore utilisé ici comme un élément révélateur d'une situation toute particulière touchant à la laïcité.

Et dans notre contexte, ce qui nous intéresse plus particulièrement est de comprendre à nouveau pourquoi le corps des femmes intervient ici comme un support à ces questionnements ou revendications d'une population toute entière ? Le corps des femmes devient un argument de légitimation des uns (les religieux) contre un argument de délégitimation des autres (prônant l'intégration et la laïcité).

L'utilisation de ce corps, au centre de toutes les préoccupations à la fois religieuses, politiques et médiatiques, va permettre de marquer les différences religieuses entre les populations en France et dans le même temps de justifier les politiques entreprises par le gouvernement de Nicolas Sarkozy. Pour les religieux, les femmes deviennent des agentes du pouvoir : par le port du vêtement religieux et leur visibilité, elles donnent une présence à une forme d'islam rigoriste. Elles deviennent les instruments légitimes du pouvoir religieux et par leur corps, offrent une incarnation à ce qu'on nomme un repli identitaire qui s'exprime dans le social comme dans le politique par le corps féminin et par sa présence/absence. L'utilisation du corps des femmes à des fins politiques ne peut toutefois justifier les caricatures présentes dans plusieurs articles de presse, comme « femmes « ninja » » par exemple ici. Ces stéréotypes, clichés ou encore champs lexicaux décrivant la peur ou l'inquiétude sont aussi présents dans les articles suivants et découlent d'une compréhension partielle du contrôle exercé sur le corps des femmes. Un contrôle qui est ici caricaturé puisque issu selon les médias, essentiellement de la population maghrébine. Les

¹⁰⁹⁵ *Le Figaro* évoque un rapport confidentiel en septembre 2009, évaluant à moins de 2000 les femmes portant le voile intégral. *Le Monde* mentionne en juillet 2009 un décompte de 367 femmes portant le voile intégral en France (note de la sous-direction de l'information générale du ministre de l'Intérieur).

hommes d'origine maghrébine sont-ils les seuls à utiliser le corps des femmes comme des instruments politiques ? Les agentes du pouvoir rallient-elles ses rangs par choix ou bien y sont-elles contraintes ? Pourquoi le gouvernement de Nicolas Sarkozy définit-il le corps de ces femmes comme l'élément essentiel d'une lutte contre l'islamisation ? Pourquoi le fait religieux se manifeste-il par le corps des femmes ? De quel corps s'agit-il ? Ce corps peut-il exister sous plusieurs formes à combattre ? S'agit-il de le combattre ou de le fantasmer en politique comme ailleurs ?

Le débat divise la classe politique : cette question du port du voile intégral présentée par Nicolas Sarkozy dès le mois de juin 2009 vient compléter la polémique autour de la religion et de la laïcité. Alors qu'à la même période le président Barack Obama soutient la liberté pour les musulmanes de porter le voile, le gouvernement français fait un choix conforme à la loi de mars 2004. Les articles des mois de juin à août 2009 viendront légitimer ou alimenter le débat plus particulièrement en ce qui concerne la légitimité de la mission parlementaire sur le port du voile intégral. Deux points de vue s'opposent : celui des députés et celui du commissaire à la diversité Yazid Sabeg qui parle d' « un nouveau piège » pour la France, la polémique sur la burqa raviverait « frustrations, (...) antagonismes, (...) racismes¹⁰⁹⁶ ». La mission sera toutefois mise en place début juillet et neuf députés membres demanderont la démission du commissaire à la diversité. Sur la question de l'amalgame avec l'islam, plusieurs personnalités politiques tentent de nuancer leur propos pour ne pas risquer toute forme de stigmatisation. L'opposition soupçonne rapidement Nicolas Sarkozy d'instrumentaliser le débat à des fins politiques. Martine Aubry invite d'ailleurs « l'exécutif à éviter les solutions « simplistes¹⁰⁹⁷ » », le choix du thème porteur de l'immigration apparaît comme risqué. Pierre Moscovici, autre député de l'opposition en 2009, appelle dans le même sens à « ne pas céder à la tentation de la surenchère » et formule une mise en garde contre « des lois de circonstance qui sont ensuite inapplicables¹⁰⁹⁸. » Le Parti Socialiste comme le Parti Communiste Français s'élèveront avec prudence contre les instrumentalisation de Nicolas Sarkozy pourtant le député-maire du PCF et de Vénissieux André Gerin reste à l'initiative du débat qui a lancé la commission d'enquête parlementaire sur le port de la burqa en France. Le 18 juin 2009, ce dernier expliquera d'ailleurs après le dépôt d'une proposition de résolution afin de créer

¹⁰⁹⁶ *Le Nouvel Observateur* du 10/09/2009, « Burqa : polémique sur la légitimité de la mission » par Nouvelobs.com.

¹⁰⁹⁷ *Le Nouvel Observateur* du 22/06/2009, « La question de la burqa divise la classe politique » par Nouvelobs.com.

¹⁰⁹⁸ « La Tribune de BFM » diffusée sur la radio et la télé BFM et relayée dans *Le Nouvel Observateur* du 22/06/2009, *Ibid.*

une commission d'enquête parlementaire, que le port de la burqa est un « phénomène qui s'est « amplifié ces dix dernières années depuis le 11 septembre¹⁰⁹⁹. » »

Pourtant seulement 367 femmes porteraient le voile intégral en France : ce chiffre est indiqué par une note de la sous-direction de l'information générale au ministère de l'Intérieur le 29 juillet. Ce phénomène est ensuite évoqué comme marginal et concernant des jeunes femmes de moins de 30 ans « vivant le plus souvent en milieu urbain et volontaires, voire militantes pour porter le voile intégral¹¹⁰⁰. » Après l'été 2009, un article du *Figaro*¹¹⁰¹ annonce quant à lui, que deux mille femmes portent la burqa en France : ce chiffre est issu d'un rapport sur l'islam rédigé pendant l'été par la sous-direction de l'information générale du ministère de l'Intérieur et resté confidentiel. Le rapport parle également des mouvements radicaux comme le salafisme qui encourage les femmes à porter le voile intégral. Une estimation est ainsi effectuée sur la base des lieux de culte salafistes, on peut lire : « le chiffre de moins de 2000 femmes paraît crédible¹¹⁰² ». Cette surprenante estimation vient confirmer un problème de nombre. Et André Gerin trouve d'ailleurs cette estimation « plus raisonnable¹¹⁰³ » que le premier recensement. La mission parlementaire va alors répondre à ce problème de chiffre puis à une inquiétude grandissante, celle de la montée de l'intégrisme en France fonctionnant de pair avec la montée du racisme en France. La possible interdiction de la *burqa* surgit en politique et crée une problématique propre incluant une mission à la fois d'ordre politique mais aussi d'ordre moral.

La mission d'information parlementaire multiplie dès novembre 2009, des auditions pour « ancrer une éventuelle interdiction dans le droit¹¹⁰⁴ ». L'interdiction va reposer sur deux fondements : le premier s'appuie sur « l'atteinte à la dignité de la femme » et le second mentionne le trouble à l'ordre public comme un argument essentiel.

Ces bases forment les premières raisons d'une interdiction dans le droit. Le principe de laïcité vient compléter le principe d'égalité entre les hommes et les femmes et l'argument du trouble à l'ordre public. On peut se demander comment cette prohibition va relancer le débat des droits des femmes ou celui de la dignité et dans le même temps, celui

¹⁰⁹⁹ *Le Nouvel Observateur* du 18/06/2009, « Port de la burqa : vers un « islam apaisé et des Lumières » par LeNouvelObs.com.

¹¹⁰⁰ *Le Nouvel Observateur* du 29/07/2009, « Seules 367 femmes porteraient la burqa en France » par LeNouvelObs.com.

¹¹⁰¹ *Le Figaro* du 09/09/2009, « Deux mille femmes portent la burqa en France » par Cécilia Gabizon.

¹¹⁰² *Ibid.*

¹¹⁰³ *Ibid.*

¹¹⁰⁴ *Le Figaro* du 26/11/2009, « Quelle base légale pour une interdiction ? » par Cécilia Gabizon.

de la sécurité car la dissimulation devient synonyme d'agression. Voici ce que déclare Rémy Schwartz, conseiller d'Etat à ce propos : « C'est au législateur de choisir s'il veut prohiber toute idéologie affirmant l'inégalité entre les hommes et les femmes et imposant un traitement inégal des femmes¹¹⁰⁵ » tandis que le juriste Guy Carcassonne insiste sur l'aspect légal d'une future loi qui devrait interdire de dissimuler son visage dans les lieux publics « car le fait de dissimuler son visage est une agression, cela revient à juger les autres indignes de le voir. Cela crée un trouble manifeste¹¹⁰⁶. » Il ajoute : « En France, on cache son sexe et on montre son visage¹¹⁰⁷. » La référence au sexe féminin ici nous permet de faire un lien direct avec ce que nous développerons plus loin concernant le corps de ces femmes perçu comme étranger par leur sexe. Le visage dissimulé est une agression mais qu'en est-il du sexe ? Nous verrons dans le paragraphe 1.5 que le sexe et le visage des femmes pose une nouvelle problématique.

Ce que nous comprenons en premier lieu, c'est que certains juristes vont identifier le problème de ces femmes comme un trouble à l'ordre public. Ce corps est donc à surveiller et à réguler en politique par une interdiction dont les bases légales entremêlent jugements moraux, problématiques sociale, culturelle, sociétale mais aussi sécuritaire et dont l'Etat doit par conséquent, s'occuper au travers d'une nouvelle politique. Il y a là une thématique sexe/visage/agression, une femme sans visage est jugée comme agressive, qu'en est-il de son corps et de sa nudité potentielle ?

En juillet 2010, le débat continue. Le président du groupe UMP, Jean-François Copé réclame que la future loi « soit soumise, avant sa promulgation, au Conseil constitutionnel ». Les députés socialistes se feront plus critiques par rapport à la future loi, Julien Dray déclarera par exemple : « Nous sommes contre le port du voile. Nous ne pouvons pas nous opposer à votre texte mais cette loi est parcellaire et partielle¹¹⁰⁸. » Très vite deux camps vont s'affronter, les députés socialistes et communistes annoncent qu'ils ne prendront pas part au vote sur le projet d'interdiction du voile intégral dans l'espace public mais qu'ils ne feront pas obstacle « à l'adoption de ce texte, vivement critiqué par les Verts et les communistes » à l'exception d'André Gerin. La ministre de la Justice, Michèle Alliot-Marie défend ainsi ce projet créant « une amende de 150 euros

¹¹⁰⁵ *Ibid.*

¹¹⁰⁶ *Ibid.*

¹¹⁰⁷ *Le Figaro* du 8 juillet 2010, « Burqa : le président de l'Assemblée saisira le Conseil constitutionnel » par Sophie Huet.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*

accompagnée ou non d'un stage de citoyenneté pour les femmes qui continueraient à porter la burqa dans la rue ou les services publics¹¹⁰⁹. » Le corps des femmes d'origine étrangère et en particulier nord-africaine est envisagé sous une tournure particulière. Pendant cette période, les médias et les politiques ne rendent compte que de cette forme d'étrangéité. Les femmes qui existent par leur négation, ne sont plus que décrites que par la matérialisation du voile et c'est cette étrangéité qui fait alors le plus résonance en France. Nous verrons comment le débat sur la burqa prend ici la première place dans la description de cette Autre et comment petit à petit le débat donnera lieu à d'autres représentations médiatiques puis cèdera la place à un débat autour de l'esthétique, de la beauté contre l'animalité manifestant ensuite de nouvelles Figures dans l'espace public et médiatique.

Les interrogations autour du voile donnent naissance à plusieurs portraits déclinant ce que les médias nomment eux-mêmes de nouvelles figures. Une promotion de l'islam républicain est amorcée avant le vote de la loi ; des figures comme celle de l'imam de Bordeaux Tareq Oubrou viennent alimenter le débat. Ce portrait fait écho aux nouvelles représentations de ces femmes. Ce qui est important reste ici l'avis de l'imam concernant les femmes et le port du voile. L'article¹¹¹⁰ rapportant l'avis de l'imam permet de dédouaner les femmes qui ne portent pas le voile, l'idée maîtresse vise à démontrer qu'un religieux tel que l'imam peut aussi prendre position contre la *burqa*. L'article à visée pédagogique vient ici éduquer les consciences en tentant une association entre le religieux et la société laïque. L'idée phare de l'article est annoncée dès le début de l'article, elle concerne directement Tareq Oubrou : « C'est un des imams que la République attendait. D'autres que lui prônent la voie du juste milieu. Modéré, Tareq Oubrou (...) élabore un islam aussi iconoclaste qu'éclairé¹¹¹¹. »

Comment une république laïque peut-elle véritablement attendre dans ce contexte la force de conviction ou encore l'opinion d'un religieux quel qu'il soit ? Pourquoi est-ce un homme qui vient ici départager ce que les religieuses doivent faire ou ne pas faire ?

Les médias qui jusqu'alors rapportaient une évolution politique en vue d'une loi, se font soudainement le relai d'une nouvelle prise de position : des hommes qui parlent des femmes ou des religieux qui parlent des religieuses et qui prescrivent les comportements valables.

¹¹⁰⁹ *Le Figaro* du 7 juillet 2010, « Burqa : les débats ont commencé hier soir à l'Assemblée » par Sophie Huet.

¹¹¹⁰ *Le Figaro* du 5/07/2010, « Les nouvelles figures de l'islam républicain » par Cécilia Gabizon.

¹¹¹¹ *Ibid.*

Alors que le voile intégral dérange et qu'il devient le symbole désignant les femmes d'origine étrangère, les médias tentent de rassurer par des messages visant à définir la religion comme plus progressiste qu'elle n'y paraît. Le mode descriptif donne une image positive des hommes et des femmes se rendant à la salle de prières du centre de Bordeaux : « des cadres en costume, de vieux immigrés, de jeunes élégants, des ouvriers et des étudiants » puis l'article précise que les femmes sont à l'arrière de la salle tandis que les hommes prient devant : « Sans mur entre les deux sexes¹¹¹². » Il s'agit ici de minimiser l'importance des inégalités basées sur la différence des sexes dans l'espace religieux et de donner une crédibilité aux fidèles. La journaliste ajoute les professions des fidèles comme par exemple le témoignage de « Hamid, professeur de collège¹¹¹³ ». Un portrait du prédicateur est amorcé, mettant en avant sa revendication pour la citoyenneté et son point de vue contre le voile : « Le foulard est une prescription mineure », assure cet érudit, dédouanant toutes celles qui ne le mettent pas « Il n'est nulle part écrit qu'il faut couvrir les cheveux, ni dans le Coran, ni dans les Hadiths¹¹¹⁴ », glisse Oubrou ». Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle religion mise en valeur par l'article mais d'une religion qui rallierait la république et la notion de citoyenneté à sa cause. Comment les médias peuvent-ils donc faire la promotion d'un islam à la française, d'un islam français ? Y aurait-il de bons et de mauvais croyant-e-s ?

L'article explique que si Tareq Oubrou pratique une religion socialement acceptable, c'est parce qu'elle répond à un souci d'intégration. Voici ce qu'il déclare : « j'ai réalisé que respecter la loi n'était pas suffisant. Il fallait s'adapter aux mœurs et à la culture française. Autrement l'islam susciterait un rejet profond¹¹¹⁵ ». Considéré comme « fondamentaliste » jusqu'aux années 2000, il percevait la loi sur le foulard à l'école « comme une épreuve » pour lui et ses filles. Pourtant, il change d'avis et décide « de rencontrer vraiment la France » et donne son nouveau point de vue « trop de visibilité nuit à l'intégration de l'islam. Nous aurions tort de sous-estimer ces crispations¹¹¹⁶ ». Les catégories d'arguments de déduction et d'efficacité viennent ici confirmer que le portrait de l'imam ne vient pas désinscrire la religion de la laïcité mais au contraire encourager son adaptation au sein de la république. De plus, l'imam pousse ainsi le Conseil français du

¹¹¹² *Ibid.*

¹¹¹³ *Ibid.*

¹¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹¹⁶ *Ibid.*

culte musulman à prendre position contre la burqa qui n'est pas selon lui, « une prescription et empêche toute vie sociale¹¹¹⁷. » D'autres citations visent à convaincre un éventuel lectorat religieux et cherchent à l'influencer, l'imam apparaît comme un exemple à suivre pour la communauté religieuse. Les propos d'Alain Juppé, maire de Bordeaux, s'inscrivent en ce sens : « Il a une influence très positive sur l'islam girondin. Lorsque des jeunes veulent le contester, son aura agit, tout rentre vite dans l'ordre¹¹¹⁸. » A l'article d'ajouter dans une implication affective de valorisation : « Il exerce un véritable magistère autour de lui. Dispose d'une garde fidèle. Il est prêt à braver la contestation pour tracer la voie qu'il croit juste¹¹¹⁹. » Un autre soutien valorisé par l'article vient témoigner de l'importance de faire confiance à l'imam : Abdelmalek Nabaoui, aumônier général des hôpitaux depuis trois ans, docteur en physique, qui « tranquillise les femmes qui s'inquiéteraient d'être examinées par un médecin de sexe masculin¹¹²⁰ ». Ce portrait de l'imam érigé en figure de l'islam républicain pose dans notre contexte plusieurs questions : pourquoi les médias choisissent-ils de parler des femmes d'origine étrangère par le biais d'une telle figure ? Pourquoi un homme ? Sont-elles au centre de préoccupations car elles sont les femmes de ces hommes-là qui du jour au lendemain peuvent s'ils donnent l'exemple, devenir des figures exemplaires ? Y a-t-il des figures exemplaires du côté des femmes ? Non pas que l'avis s'inscrivant contre la *burqa* ne soit pas des plus louables mais pourquoi les femmes ne parlent-elles pas encore d'elles-mêmes ?

Nous verrons que la Figure de la Religieuse ne répond pas forcément à un islam républicain ou modéré comme dans cet article. Son destin médiatique relève plutôt d'une émancipation de l'islam. Pour ce qui est du destin médiatique de l'imam, il est à noter que Tareq Oubrou sera promu au grade de chevalier de la Légion d'honneur dès janvier 2013 décoré par le maire de Bordeaux et en présence de son concurrent socialiste Vincent Feltesse.

En revanche, des figures antirépublicaines comme Rachid Nekkaz, ex-candidat à la candidature à l'élection présidentielle de 2007, sont dénoncées : il financerait un fond pour payer toutes les amendes de 150 euros qui auront été dressées à l'encontre des femmes portant la *burqa*. Ce fond serait financé « grâce à la vente de biens immobiliers dont il est

¹¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹¹⁹ *Ibid.*

¹¹²⁰ *Ibid.*

propriétaire en banlieue parisienne¹¹²¹ ». Pour justifier cette loi, les femmes sont ainsi ramenées à la posture ou à l'avis des hommes. L'été 2010 recèle d'exemples d'hommes d'origine maghrébine donnant leur point de vue sur le voile intégral en France ou ailleurs ; les médias vont même publier les témoignages d'hommes étrangers s'exprimant sur le sujet.

De façon évidente, la question qui s'inscrit ici en filigrane dans cette actualité médiatique demeure : les femmes portent-elles le voile sciemment ou sont-elles forcées par leurs hommes ? Et les médias nous aiguillent vers une pratique qui serait forcée.

Dans un article du *Figaro*¹¹²², un fait est rapporté en mode discursif entre discours commenté et rapporté. Un ressortissant marocain est cité à titre d'exemple dans un ton à visée persuasive et morale. Il s'agit là de bien prendre conscience de la gravité des faits mais aussi de faire de ce cas un exemple pour tous. Ce ressortissant se voit refuser la nationalité française par un décret signé par François Fillon et contresigné par Eric Besson. Le refus met en évidence « une attitude discriminatoire vis-à-vis des femmes (...) et un comportement en société et en famille incompatible avec le respect des valeurs de la République, avec le respect des valeurs de la République, notamment avec les principes de liberté personnelle et d'égalité des sexes ; qu'en conséquence, il ne remplit pas la condition d'assimilation prévue par l'article 21-4 du Code civil¹¹²³. » Hormis la situation de clandestinité dans laquelle se trouve cet homme depuis 1999, une enquête administrative va démontrer qu'il refuse de serrer la main d'un fonctionnaire de la préfecture prétextant que cette pratique s'inscrit contre sa religion et son épouse va exiger qu'aucun homme ne soit présent lors de son retrait de voile. Enfin, il déclare ne pas avoir connaissance de l'interdiction du voile à l'école puis à la question « pourquoi voulez-vous devenir français ? » il aurait répondu selon l'article « vouloir être tranquille pour ses papiers¹¹²⁴. » L'article choisit volontairement de pointer des faits pouvant faire recourir le lecteur à l'amalgame ou encore à la peur. Cet homme est présenté comme « un homme qui obligeait sa femme à porter la burqa » et ses problèmes administratifs découleraient en partie de cette culture et attitude ouvertement sexiste et « incompatible avec le respect des valeurs de la République¹¹²⁵ ». En 2008 déjà, une femme mariée et mère de trois enfants s'était vue

¹¹²¹ *Le Figaro* du 12/07/2010, « Burqa, un adversaire de la loi veut payer les amendes » par Christophe Cornevin.

¹¹²² *Le Figaro* du 9/07/2010, « Discriminatoire vis-à-vis des femmes » par Marie-Amélie Lombard.

¹¹²³ *Ibid.*

¹¹²⁴ *Ibid.*

¹¹²⁵ *Ibid.*

refuser la nationalité française en raison « d'une pratique radicale de la religion incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française¹¹²⁶. » Le Conseil d'Etat évoque la *burqa* et « un défaut d'assimilation » comme en mai 2005 où un décret avait refusé la nationalité à une autre habitante des Yvelines pour le même motif. Les élections présidentielles déclenchent de nouvelles préoccupations autour du corps et du visage de ces femmes amenant une réflexion autour des lois permettant de le contenir ou de le rendre assimilable à la société française.

En dehors des enjeux sexistes illustrés par le témoignage d'hommes partisans de la *burqa* et de l'intervention des religieux qui promeuvent un islam républicain ou qui à défaut s'inscrivent en porte à faux avec la république, les médias font des femmes un enjeu car les politiques ouvrent un nouveau rapport à l'Autre s'il-elle ne se repère pas au sein « des valeurs essentielles de la communauté française¹¹²⁷. » Les questions d'intégration et d'assimilation deviennent les points d'ancrage du nouveau gouvernement et les premiers corps visibles semblant déroger à cette intégration et au respect des valeurs de la communauté française sont ces femmes d'origine étrangère remarquées par le vêtement couvrant le corps entier et masquant le visage. Dès 2008, cette politique de repérage fonctionne avec une série de proposition visant à l'intégration des étrangers en France comme les tests ADN envisagés dans le cadre du regroupement familial. Ce focus ciblant les témoignages ou les faits rapportés des partisans du voile intégral va permettre de justifier la loi à travers les médias. Une enquête va d'ailleurs donner le ton et former un cadrage à visée persuasive où les avis sont renvoyés dos à dos pour être ensuite mis en comparaison avec l'étranger ou avec des pays européens frontaliers. Les Français s'expriment donc par sondage TNS Sofres et par témoignages ou interviews. Ces déclarations croisant celles de Nicolas Sarkozy ou celles des politiques vont créer une implication de toutes et tous sur le projet de loi d'interdiction du voile intégral. Cette interdiction devient le problème social du moment au sein d'un débat sur l'identité nationale présent depuis la campagne présidentielle.

Cette loi est considérée comme « un pari » par François Fillon, Premier Ministre. Il déclare devant le Conseil d'Etat :

¹¹²⁶ *Le Nouvel Observateur* du 12/07/2008, « La nationalité française refusée pour pratique religieuse radicale ».

¹¹²⁷ *Ibid.*

Il arrive que le gouvernement ne suive pas complètement les avis de votre assemblée générale. Mais ce n'est jamais à la légère. L'exemple récent de la loi sur la burqa illustre cette dialectique nécessaire entre la sécurité juridique et les faits de société qui poussent le législateur à intervenir. Le gouvernement a pris le parti d'assumer politiquement un choix qu'il croit nécessaire pour la cohésion de la société française, en sachant bien que l'interdiction générale de la burqa procédait d'une conception novatrice de l'ordre public. L'avenir nous dira si ce pari (...) était le bon¹¹²⁸.

L'argument de trouble à l'ordre public démontre ici le danger que représente la *burqa* pour la société française. Ce danger, issu des hommes qui imposent le voile (même si sanctionnés) et qui dérange par sa visibilité devient un combat. François Fillon ajoute en ce sens :

Depuis trois ans, j'ai plaidé le courage, la réforme, la modernisation. La difficulté, je le crois, justifie nos combats plus qu'elle ne les infirme. Jamais le besoin d'un Etat crédible, efficace et respecté n'a été plus fort¹¹²⁹.

La visibilité de cette pratique religieuse vient troubler « la permanence de l'ordre républicain ». Ces femmes viennent donc déranger l'ordre public par leur visibilité dans l'espace public et par le vêtement religieux porteur d'une symbolique anti-républicaine. Comme nous l'avons vu, l'argument religieux et des hommes religieux devient celui des politiques et des médias, il vient justifier la loi sur le voile intégral dans les médias. La loi vise à interdire la dissimulation du visage dans l'espace public et prévoit une amende de 150 euros et/ou un stage de citoyenneté en cas d'infraction. Ces femmes qui dans un premier temps sont associées à leurs maris, interviennent dans l'espace public en le troublant et en se désinscrivant de toute démarche citoyenne. Cette loi les désigne directement et les oblige à une intégration partielle et physique. Après la commission d'enquête parlementaire, la mission parlementaire d'information et la proposition de loi, le président Sarkozy inscrit le texte à l'ordre du jour de la session extraordinaire de juin 2010

¹¹²⁸ *Le Nouvel Observateur* du 16/09/2010, « François Fillon considère l'interdiction de la burqa comme un "pari" » par Nouvelobs.com.

¹¹²⁹ *Ibid.*

du Parlement. L'examen du projet de loi débutera en juillet à l'Assemblée nationale puis l'adoption de la loi interdisant le *niqab* ou la *burqa* dans tout l'espace public sera votée le 13 juillet (à une majorité de 335 voix contre une sans la participation de la gauche au scrutin) pour entrer en vigueur au printemps 2011. En outre, toute personne obligeant une femme à se voiler sera passible d'un an de prison et de 30 000 euros d'amende. Dans ce contexte, Amnesty International dénonce le vote des députés estimant notamment que la liberté d'expression et de religion des femmes n'était pas respectée¹¹³⁰. Amnesty rappelle que cette interdiction peut avoir des conséquences comme de « confiner chez elles les femmes qui portent le voile intégral, ou de rendre plus difficile leur accès au travail, aux études ou aux services publics¹¹³¹. » Alors comment combattre les discriminations faites aux femmes musulmanes ? Cette loi qui prohibe la dissimulation du visage résout-elle l'ensemble des fantasmes entretenus sur l'Autre ? Lui permet-elle de se tenir à égalité des autres femmes dans la société française ? Cette loi permet-elle uniquement de penser en politique cette altérité ?

La loi se forme ainsi au sein d'une politique où l'Autre est redécouvert, les témoignages d'hommes d'origine étrangère parlant des femmes d'origine étrangère ou les faits divers relatant leur attitude non républicaine permet une justification totale de cette loi au sein des médias. Cette loi résulte d'une politique anti-religion au sein d'un Etat laïc.

Pourtant le 22 juin 2009, Nicolas Sarkozy déclarait déjà que la *burqa* ne serait « pas la bienvenue sur le territoire de la République » et ajoutait « ce n'est pas un problème religieux, c'est un signe d'asservissement. » S'il ne s'agit pas d'un problème religieux pourquoi ces femmes sont-elles pointées du doigt ? Si tout porte à croire que le problème de cette altérité demeure comme *alien* dans la société française car elle ne renvoie qu'à ces représentations les plus négatives par le religieux, pourquoi parler d'asservissement ?

Alors que l'analyse de nos premiers articles démontre que c'est le voile qui recouvre les femmes qui les rend étranges au sein de l'espace public et que ce voile est issu du fait religieux, comment Nicolas Sarkozy peut-il insister sur l'aspect égalitaire de cette loi ? Alors que les témoignages d'hommes religieux encourageant ou décourageant les femmes à porter le voile intégral répondent aux médias, pourquoi l'asservissement des femmes demeure l'argument valable à une démarche politique ? C'est ce que nous verrons dans notre prochain point intitulé « un corps étranger à la laïcité ».

¹¹³⁰ *Le Nouvel Observateur* du 14/07/2010, « Voile Intégral : Amnesty dénonce le vote des députés » par AFP.

¹¹³¹ *Ibid.*

Les femmes sont donc considérées comme étrangères au politique d'abord parce que leur pratique outrepassa les règles de la laïcité, ensuite parce qu'elles sont les femmes de ces hommes-là qui les encouragent ou les découragent à porter le voile et enfin parce qu'aucune législation ne permet encore de les penser à part entière dans l'espace politique. Pourquoi l'espace médiatique parle-t-il des étrangères et de leur voile jusqu'au printemps 2011 ? Quelles figures succéderont à celles des femmes voilées ?

Nous analyserons maintenant comment l'islam devient le second univers de référence des médias par l'analyse de portraits de femmes d'origine étrangère. Puis, nous nous attarderons sur les représentations de cet ailleurs dont les médias fabriquent des clefs comparatives. Comment ce corps est-il durablement étranger autrement que par la religion ? Enfin, en dehors du religieux, quelles représentations des femmes d'origine étrangère en France et quelle symbolique affiliées encore à leur corps à l'heure actuelle ? Quel fantasme et exotisme perdurent aujourd'hui sous d'autres formes dans l'espace public et médiatique ?

1.4 Un corps étranger à la laïcité

Univers de référence 1 et 2 : religion et islam

Dans l'ensemble des articles, la catégorie « religion » apparaît en troisième position comme univers de référence, les termes rattachés sont mentionnés 4713 fois et sont en relation avec les catégories « France » (256 fois lié au domaine du religieux) et « politique » (329 fois lié au domaine du « religieux »). La catégorie de la « religion » entre en relation avec celle de la « femme » (123 fois) et du « vêtement » (101 fois). Ces relations fusionnent pour donner naissance à la catégorie « religion », elles orientent le débat et affichent des liens communs entre ces domaines au sein des articles. Cette religion est l'islam. L'inquiétude au sujet de la religion va susciter une nouvelle forme de vision de l'Autre.

Comme l'explique un article du *Monde*, dès 2011 la vision communautaire gagne du terrain, elle devient le justificatif d'une nouvelle notion : « le racisme

compréhensif¹¹³². » Le 20^e rapport annuel sur le racisme consacré à l'année 2010 pointe que « les personnes se déclarant « non racistes mais comprenant très bien que les autres le soient » » présentent ici un nouvel argument. Alors existe-t-il un lien entre « le racisme compréhensif » et les musulman-e-s, les maghrébin-e-s ? Ce sondage publié en 2011¹¹³³ démontre que la « quasi-totalité des « groupes » testés est perçue comme « constituant un groupe à part » », les plus isolés étant les gens du voyage (72% des personnes interrogées les considèrent à part, ce chiffre augmente de trois points depuis l'année 2009). Puis, les musulman-e-s sont jugés comme « à part » (48%, chiffre en hausse de quatre points depuis l'année 2009) et les maghrébins également (35%, deux points en plus depuis l'année 2009). 59% des sondés pensent que « l'intégration d'origine étrangère ne se donne pas les moyens de s'intégrer » et 56% qu'il y a « trop d'immigrés en France¹¹³⁴ ». Ces chiffres en constante hausse font l'objet d'une nouvelle enquête en 2014.

Selon Le Monde¹¹³⁵ du 1^{er} avril 2014, « l'inquiétude face à l'immigration a ainsi atteint son niveau le plus élevé depuis 2002 », « le sondage de l'institut BVA » de la CNCDH qui accompagne ce rapport est de « 16 % des personnes interrogées (du 2 au 12 décembre 2013 auprès d'un échantillon représentatif de 1 026 personnes)¹¹³⁶ ». Ces personnes « se sont dites « **inquiètes** » de ce sujet, soit 6 points de plus qu'il y a douze ans¹¹³⁷. » L'article évoque ainsi d'une « hausse de l'intolérance » s'accompagnant de près de « 20 points des actes et menaces à caractère raciste, antisémite ou islamophobe, recensés à la suite de dépôts de plaintes¹¹³⁸. » En revanche, la Commission nationale consultative des droits de l'Homme (CNCDH) annonce une seule catégorie en hausse pour la troisième année consécutive : « les actes antimusulmans » grimant de plus de 10 points (226 au total.) Le plus préoccupant demeure la création de nouveaux boucs émissaires : les Roms et les musulman-e-s. Selon le sondage BVA, les groupes désignés comme « à part dans la société française » sont ces boucs émissaires, 87% des sondés considèrent « les Roms » comme « un groupe à part dans la société française » (10 points en plus par rapport

¹¹³² *Le Monde* du 14/04/2011, « Racisme : « un verrou a sauté dans le discours politique admis ou admissible » par Elise Vincent.

¹¹³³ La Commission nationale consultative des droits de l'homme publie ce rapport annuel le 12 avril 2011 d'après un sondage et une enquête qualitative. Le premier est réalisé par l'institut CSA entre les 11 janvier et 14 janvier 2011 auprès de 979 personnes âgées de 18 ans et plus, la seconde est une enquête conduite par l'institut TNS-Sofres sur la base de 30 entretiens semi-directifs en face-à-face d'une heure et demi entre le 9 et 14 décembre 2010. *Ibid.*

¹¹³⁴ *Ibid.*

¹¹³⁵ *Le Monde* du 01/04/2014, « Les Français sont de moins en moins tolérants » par Elise Vincent.

¹¹³⁶ *Ibid.*

¹¹³⁷ *Ibid.*

¹¹³⁸ *Ibid.*

à 2012) et 56% des sondés pointent dans le même sens « les musulmans » (1 point en plus par rapport à 2012). Ainsi ces catégories devancent « les « Maghrébins » (46% + 4), les « Asiatiques » (41% +3), les « Noirs » (23%, + 4) ou encore les « juifs » (31% + 5)¹¹³⁹.

Que nous apprennent ces catégories ? Et cette nouvelle forme de perception de l'Autre ?

Dès l'année 2010, la symbolique contenu dans le terme « musulman » va se renouveler au travers du projet de loi du gouvernement contre le port du voile intégral. L'amalgame « musulmans/intégristes » apparaît dans un contexte parfois raciste provoqué par le malaise du projet de loi gouvernemental. Dominique Sopo, président de SOS Racisme, publie à ce propos au mois de mai 2010, un article dans *Le Nouvel Observateur*¹¹⁴⁰. Alors que le projet de loi serait examiné en juillet à l'Assemblée au début de la session extraordinaire, il revient sur un débat qu'il juge comme « le dernier avatar de cette séquence nauséabonde » et comme provenant « non pas d'une préoccupation féministe mais d'une volonté non dite de stigmatiser une partie de la population en se drapant dans les habits des plus nobles idéaux¹¹⁴¹. » Ce malaise provoqué par « la volonté de la majorité de légiférer sur la burqa¹¹⁴² » coïncide avec les résultats élevés du Front national aux élections régionales. Dominique Sopo pose ici plusieurs interrogations : l'interdiction de la *burqa* serait « contraire à la Constitution et à la Convention européenne des droits de l'Homme », le Premier ministre se déclare alors « prêt à « prendre des risques » juridiques¹¹⁴³. » Dominique Sopo abonde en ce sens : « le gouvernement (...) serait donc prêt à s'asseoir sur la légalité républicaine pour faire passer une loi présentée comme inspirée par les valeurs les plus hautes de la République ? [...] de quoi s'agit-il quand on parle de burqa sinon de lutter contre une déclinaison pratique de l'islamisme ?¹¹⁴⁴ » Pourquoi sanctionner les victimes d'une pratique ? Comment appliquer la loi ? Dominique Sopo souhaite ici présenter certains aspects symboliques de cette loi, son raisonnement précède le vote. Il s'exprime en venant confirmer la thèse qui consiste à dire dans un premier temps que le gouvernement est « raciste » ou qu'il rencontre en tout cas, un problème grave d'intégration ; cette loi viendrait témoigner de plusieurs difficultés.

¹¹³⁹ *Ibid.*

¹¹⁴⁰ *Le Nouvel Observateur* du 04/05/2010, « Burqa : ce qu'il aurait fallu faire... » - Tribune - par Dominique Sopo

¹¹⁴¹ *Ibid.*

¹¹⁴² *Ibid.*

¹¹⁴³ *Ibid.*

¹¹⁴⁴ *Ibid.*

D'abord, elle serait l'expression d'un populisme et donc d'« un contexte de racisme », elle obligerait aussi les « agents de police » à se déplacer « dans les quartiers ghettoïsés¹¹⁴⁵ ». A propos de la réalité toute particulière de la *burqa*, Dominique Sopo ajoute que ce débat n'est pas similaire à celui autour de la commission Stasi mené « avec patience et brio » et « qui s'était attachée à évoquer le terreau, les réponses à apporter et les voies à emprunter avec comme boussole la laïcité¹¹⁴⁶. » Le débat autour de la *burqa* cumule plusieurs points flous, « la dimension religieuse étrangement éludée¹¹⁴⁷ » du rapport de la nouvelle mission apparaît comme un élément contradictoire avec le reste de l'affaire. Très vite, l'attention portée sur ces femmes de la part des politiques et des médias questionne plusieurs origines au débat. S'agit-il d'un problème de dignité des femmes ? Ou bien s'agit-il d'un problème évoquant les droits et libertés des femmes ? L'intervention de la religion dans la vie de ces femmes constitue « un problème d'islamisme au niveau global¹¹⁴⁸ », problème que personne ne soulève clairement.

Il manque dès le début de cette affaire, des enquêtes sociales et une législation sur les sectes pouvant éventuellement intervenir sur cet « état d'embrigadement¹¹⁴⁹ » dans lequel peuvent se retrouver certaines femmes. Dans cette logique, une étude des conditions de vie et des discriminations des femmes aurait permis une meilleure compréhension du repli identitaire. Enfin, Dominique Sopo conclut en ces termes qui nous serviront à analyser la suite des éléments médiatiques :

Cette vision communautarisée des populations d'origine étrangère se marie fréquemment avec une légitimité accordée à ceux dont on estime qu'ils représentent « vraiment » les leurs. (...) de nombreux élus firent et continuent à faire le jeu des réseaux islamistes – par exotisme et par l'illusion que la paix sociale est à ce prix – au détriment des associations républicaines et laïques et favorisent ainsi très directement ce qu'ils font mine aujourd'hui de dénoncer, sans même avoir la décence de s'engager à mettre fin à de telles pratiques. La question de la burqa doit être vue comme le symptôme de ces défaillances et donc comme une réalité devant être approchée comme un problème de la société française et non comme un

¹¹⁴⁵ *Ibid.*

¹¹⁴⁶ *Ibid.*

¹¹⁴⁷ *Ibid.*

¹¹⁴⁸ *Ibid.*

¹¹⁴⁹ *Ibid.*

*problème dépourvu de cause ou qu'on résoudrait en se débarrassant de quelques métastases étrangères*¹¹⁵⁰.

L'affaire de la *burqa* devient une priorité controversée ; les médias interviennent dans le débat pour soutenir Nicolas Sarkozy ou pour critiquer sa démarche. La question de la laïcité reste une question secondaire, ce qui dérange en premier lieu demeure ce qui peut être affilié à la stigmatisation des musulmans ou d'un communautarisme redoublé. Les médias vont d'ailleurs s'exprimer sur cette question. Les réactions de la presse après les déclarations de Nicolas Sarkozy sont nombreuses et exprime soit l'idée d'une stigmatisation des musulmans exprimée à travers cette loi soit des encouragements envoyés au gouvernement. Nicolas Sarkozy tranche en effet, en faveur d'une interdiction du voile intégral dans l'espace public sous la forme d'un projet de loi¹¹⁵¹.

Dans *Libération*, Laurent Joffrin estime que cette interdiction « porte la marque d'une intolérance identitaire dommageable, doublée d'un calcul électoral manifeste¹¹⁵². » Dans *La République des Pyrénées*, Jean-Marcel Bouguereau constate « qu'il s'agit de continuer dans la voie de la fermeté qui devrait consolider le noyau dur de l'électorat et rallier quelques uns des électeurs du FN qui ont fait faux feu aux régionales¹¹⁵³. » Dans *Sud-Ouest*, Bruno Dive se montre plus positif envers la loi et abonde dans le sens du gouvernement :

Hier (...) le tchador, aujourd'hui c'est la burqa. Et que l'on ne vienne pas nous dire qu'en interdisant le voile intégral dans les lieux publics, on stigmatise une religion ; ce sont au contraire la burqa ou le niqab qui donnent à l'islam une image obscurantiste et intolérante, bien loin de la réalité.

Dans *L'Union*, Jean-Michel Roustand ironise autour des questions des libertés des femmes :

Comme si le fond du problème pouvait se résumer à : quelle tenue vestimentaire pour la dignité de la femme ? Question essentielle à l'approche de l'été : faut-il

¹¹⁵⁰ *Ibid.*

¹¹⁵¹ *Le Nouvel Observateur* du 14/09/2010, « L'interdiction du voile intégral en 15 dates » par Nouvelobs.com avec AP.

¹¹⁵² *Le Nouvel Observateur* du 22/04/2010, « Burqa : Sarkozy lève le voile » - Revue de presse.

¹¹⁵³ *Ibid.*

*accepter le monokini au nom de la libération de la femme ou l'interdire pour préserver la dignité féminine ? Quand une loi règlera le dilemme, il sera un peu tard pour prétendre, au nom de la liberté que chaque femme doit pouvoir choisir*¹¹⁵⁴.

Dans *Le Républicain Lorrain*, Philippe Waucampt considère que « la décision de Nicolas Sarkozy sur le bannissement de la burqa de tout l'espace public a le double mérite de parler à ses électeurs ainsi qu'aux autres Français sensibles à la défense de dignité de la femme, de la laïcité et des valeurs républicaines¹¹⁵⁵.» Dans *La Charente Libre*, Jacques Guyon s'interroge « sur le risque que prend Nicolas Sarkozy et son gouvernement à voir son projet de loi rétorqué par les sages¹¹⁵⁶.»

Il déclare ensuite :

*On offrirait alors une arme de propagande inespérée pour les extrémistes religieux. On rétorquera qu'en 1989, le Conseil d'Etat avait déjà émis des réserves ce qui n'a pas empêché la loi sur les signes religieux ostentatoires à l'école. Certes. Reste qu'on espère que le président de la République en même temps qu'il choisissait de passer en force, s'est entouré de toutes les précautions pour épargner à la République de se prendre les pieds dans le tapis*¹¹⁵⁷.

Dans *La République du Centre*, Jacques Camus pense à une diversion du gouvernement : « Plus on s'épuisera dans d'interminables polémiques sur l'interdiction totale de la burqa (...) et sur la « double peine » infligée aux parents d'enfants difficiles (...), et moins on se focalisera sur l'âge de la retraite ou l'allongement de la durée des cotisations¹¹⁵⁸.» Dans *Le Télégramme*, Hubert Coudurier est convaincu par l'enjeu en question, il rappelle la phrase de François Fillon prononcée dans ce contexte : « L'enjeu en vaut la chandelle ». Il ajoute : « Cet enjeu (...) réside surtout dans la volonté d'affirmer le maintien d'une certaine « exception française » basée sur l'intégration. C'est pourquoi la décision sera mal perçue tant dans les pays anglo-saxons, par nature communautaristes,

¹¹⁵⁴ *Ibid.*

¹¹⁵⁵ *Ibid.*

¹¹⁵⁶ *Ibid.*

¹¹⁵⁷ *Ibid.*

¹¹⁵⁸ *Ibid.*

que dans le monde arabe¹¹⁵⁹.» Une opposition par nature s'opposerait ici entre Nicolas Sarkozy, la dignité des femmes et le communautarisme dans le monde arabe.

Enfin, autre exemple, dans *Les dernières Nouvelles d'Alsace*, Olivier Picard cherche lui aussi à déchiffrer d'avance l'éventuelle réaction des pays arabes contre la France. De plus, il affirme que la loi « pourrait aussi contribuer à enfermer chez elles ces femmes qu'on prétend libérer en les privant de la rue¹¹⁶⁰.» Les limites de la France sur ce sujet sont mises en évidence :

Le président a choisi aussi de s'affranchir de la méthode imprimée par la commission Stasi à la loi sur les signes religieux ostentatoires à l'école, qui a pourtant fait ses preuves en déminant en douceur un dossier piégé. L'intransigeance française répondra donc au fondamentalisme islamique. Au-delà des apparences, il n'est pas sûr que cet extrémisme-là n'aura pas des effets pervers qui nuiront à son efficacité. Le mieux tue parfois le bien¹¹⁶¹.

Ces exemples viennent nourrir le débat médiatique. Quels rôles les médias endossent-ils dans le débat ? Sont-ils seulement partisans ou détracteurs de la loi ? Nous verrons qu'ils sont porteurs eux-mêmes de leur propre vision de la loi et des femmes concernées par le débat. Cette vision accompagnée de Figures intervient dans la presse écrite au sein d'un problème politique qui divise la classe politique.

Dans un premier temps, les médias viennent nuancer ce que la classe politique marque dans son discours. Nicolas Sarkozy évoque par exemple, le 22 juin 2009 devant le Congrès réuni à Versailles l'opportunité de légiférer tout en mettant en avant le fait « de ne pas réagir à l'émotion du moment¹¹⁶²», ses propos autour de la laïcité ont effectivement déjà fait polémique. Le 6 juin de la même année, Nicolas Sarkozy au côté du président des Etats-Unis Barack Obama soutenait la liberté des musulmanes à porter le voile. *Le Nouvel Observateur* explique ainsi que « devant un début de polémique, son entourage avait dû préciser rapidement que « le président Sarkozy est évidemment contre le port du voile à l'école », conformément à la loi de mars 2004¹¹⁶³.» Un an plus tard le 22 juin 2010,

¹¹⁵⁹ *Ibid.*

¹¹⁶⁰ *Ibid.*

¹¹⁶¹ *Ibid.*

¹¹⁶² *Le Nouvel Observateur* du 22/06/2009, « La question de la burqa divise la classe politique » par Nouvelobs.com.

¹¹⁶³ *Ibid.*

Nicolas Sarkozy inscrira pourtant le texte interdisant la dissimulation à l'ordre du jour de la session extraordinaire de juillet du Parlement, le 6 juillet démarrera le début de l'examen du projet de loi à l'Assemblée nationale. Le 13 juillet 2010, l'Assemblée nationale vote alors l'interdiction du port du voile intégral à une « écrasante majorité : 335 voix contre une¹¹⁶⁴.» Même si nous reviendrons sur ce vote qui correspond au point culminant de l'affaire, on peut déjà se demander comment ce cheminement politique a eu lieu alors que les médias décrivent les différents voiles islamiques et s'impliquent sur le chemin de la laïcité. « Un chemin exigeant, mais un chemin juste » pour le chef de l'Etat, il déclare en ce sens :

Nous sommes une vieille nation rassemblée autour d'une certaine idée de la dignité de la personne, en particulier de la dignité de la femme, autour d'une certaine idée de la vie en commun. Le voile intégral qui dissimule totalement le visage porte atteinte à ces valeurs, pour nous si fondamentales, si essentielles au contrat républicain¹¹⁶⁵.

Comment Nicolas Sarkozy évolue-t-il dans ses engagements en l'espace d'un an ? Pourquoi soutenir la démarche de Barack Obama puis prôner que la *burqa* et la République demeurent incompatibles ? Quelles différences entre pédagogie et interdiction ?

Les oppositions entre les partis vont marquer le débat autour de la laïcité. Yvette Roudy, ancienne ministre des Droits de la femme, s'élève contre les députés socialistes car ils ne prennent pas part « au vote du projet de loi interdisant le port de la burqa dans l'espace public¹¹⁶⁶.» Elle soulève la question de la laïcité comme point de départ de divergence :

Les fondamentalismes ne sont pas fous. Ils nous connaissent bien. Ils savent que, pour certains socialistes, cette question n'est toujours pas prioritaire. Ils commencent fort intelligemment par la burqa (...) mais ensuite, ils demanderont des temps de piscine distincts, des classes séparées. A Lyon, ils demandent déjà des

¹¹⁶⁴ *Le Nouvel Observateur* du 13/07/2010, « L'Assemblée nationale vote l'interdiction du port du voile intégral » par Nouvelobs.com.

¹¹⁶⁵ *Le Nouvel Observateur* du 19/05/2010, « Sarkozy défend « un chemin juste » avec la loi sur le voile intégral » par Marie Lemonnier.

¹¹⁶⁶ *Le Nouvel Observateur* du 13/07/2010, « Voile intégral : Yvette Roudy dénonce « la faiblesse » du PS par Nouvelobs.fr.

*espaces séparés dans les bus. Ils veulent des programmes scolaires purgés de toute allusion à la sexualité. Ce sera l'apartheid (...) Nous aurons accepté le communautarisme par peur de stigmatiser une population (...) certains laïques enragent de nous voir si faibles*¹¹⁶⁷.

A la fin de l'année 2009, François Hollande, à l'époque député socialiste de Corrèze se place déjà contre la loi, il s'exprime en ces termes : « Je pense qu'on peut interdire la burqa sans qu'il y ait besoin de faire une loi¹¹⁶⁸ » ; à l'époque la mission parlementaire est en pleine auditions pour remettre ses conclusions fin janvier 2009. Des questions se posent autour de la légitimité de la mission. Yazid Sabeg, commissaire à la diversité, accuse « d'être un piège tendu », la crainte est que cette polémique réouvre « des frustrations, des antagonismes, des racismes alors qu'il faut au contraire rassembler les Français¹¹⁶⁹. »

Le parti socialiste sera ainsi pris à partie par certaines militantes dès le début de l'année 2010 comme *Ni putes ni soumises* qui dans la même idée, souhaitent « le soutien du PS à une disposition législative contre le port du voile intégral¹¹⁷⁰. » Là encore, le contexte précédant la loi répond à une surenchère politique autour de la laïcité. Benoît Hamon répondra d'ailleurs en s'insurgeant contre cette manifestation, considérant le parti socialiste comme le « plus grand parti laïc de France », le porte-parole rappelle ici que le parti est « opposé à une loi de circonstance » faisant l'objet « d'une surenchère à droite¹¹⁷¹ » avant les élections régionales de l'époque.

Puis, en juillet 2010, Jean-Marc Ayrault va expliquer « que Martine Aubry et lui-même ont « évolué sur cette question » et veulent avoir « une attitude responsable¹¹⁷² ». Il ajoute qu'il « fera en sorte de ne pas faire obstacle au vote d'une loi¹¹⁷³ » de peur que les Français ne comprennent pas leur position. L'article concernant les députés socialistes utilise un genre rédactionnel critique envers le parti socialiste mettant les propos rapportés comme des preuves d'une volonté défailante de la part du parti. L'idée maîtresse est que la

¹¹⁶⁷ *Ibid.*

¹¹⁶⁸ *Le Nouvel Observateur* du 12/12/2009, « Burqa : François Hollande ne veut pas de loi » par Nouvelobs.fr Nouvelobs.fr.

¹¹⁶⁹ *Le Nouvel Observateur* du 10/09/2009, « Burqa : polémique sur la légitimité de la mission ».

¹¹⁷⁰ *Le Nouvel Observateur* du 25/01/2010, « Ni putes ni soumises défile en burqa devant le siège du PS » par Nouvelobs.fr avec AFP.

¹¹⁷¹ *Ibid.*

¹¹⁷² *Le Figaro* du 3/07/2010, « Burqa : les socialistes pourraient voter le projet du gouvernement » par Sophie Huet.

¹¹⁷³ *Ibid.*

gauche a changé d'avis et se range presque raisonnablement sur l'examen du projet. La mise en scène du texte vise à décrédibiliser la gauche qui semble ne pas avoir d'avis tranché sur la question, la visée communicationnelle tente de montrer la posture socialiste illustrant une division à l'intérieur du parti.

Les médias rapportent très vite et de manière centrale, les désaccords entre les partis avant de comparer les différents points de vue avec les états de l'Union Européenne. Après les chiffres, l'exemple de Vénissieux, la mission parlementaire, le voile intégral devient « le problème de la gauche » tandis qu'à droite « la dignité de la femme » suffirait comme base juridique à une éventuelle interdiction. Le parti socialiste est ainsi pointé du doigt et les parlementaires voteront de manière à ne pas s'opposer à la loi : certains voteront le texte et d'autres ne feront pas obstacle « pour éviter toute accusation de complaisance vis-à-vis de l'intégrisme musulman¹¹⁷⁴ ». Cette stratégie politique forçant les socialistes à ne pas s'opposer au parti présidentiel sur ce point, se présentera à nouveau dans le cadre du texte de la résolution sur la laïcité de l'UMP, Jean-François Copé estime à ce propos, « que le PS « ne pourra pas se défausser¹¹⁷⁵. » Comment en effet, ne pas être attaché à la laïcité ? Comment ne pas défendre le principe de laïcité ? Quelle problématique ressort de cette polémique ?

Le principe de laïcité va être ainsi mis en évidence comme un élément phare de l'affaire. Puis le principe d'une loi de défense de la laïcité viendra compléter l'idée d'une laïcité considérée comme une condition *sine qua non* au respect de la République. Dès le 5 mai 2011, il est encore reproché aux socialistes « une attitude paradoxale¹¹⁷⁶ ». Un texte de résolution sur la laïcité doit être discuté à l'Assemblée le 31 mai 2011, Jean-François Copé propose un texte attaché aux principes républicains et à la laïcité. Un an après la résolution parlementaire votée à l'unanimité, le groupe UMP votera seul ce texte¹¹⁷⁷. Le respect de laïcité va donc justifier la loi contre le voile intégral et tracer un chemin politique particulier permettant au gouvernement de surfer sur un sujet ralliant identité nationale, liberté religieuse, liberté de conscience. Il s'agit certes d'un attachement au respect de la République mais dans le même temps, il s'agit pour le parti majoritaire de justifier des débats qui parfois illustrent des motivations autres que de simples motivations politiques ; c'est-à-dire que la défense de la laïcité et de la liberté religieuse seraient instrumentalisées

¹¹⁷⁴ *Le Figaro* du 5/05/2011, « Laïcité : l'UMP force le PS à se prononcer » par Nicolas Barotte.

¹¹⁷⁵ *Ibid.*

¹¹⁷⁶ *Ibid.*

¹¹⁷⁷ *Libération* du 31/05/2011, « L'Assemblée vote une résolution UMP sur la laïcité » par libération.fr.

par le chef de l'Etat. Nicolas Sarkozy y verrait une possibilité de transformer la question de la laïcité en débat sur la place de l'islam en France « pour reconquérir les électeurs tentés par le vote Front national¹¹⁷⁸.» Alain Vidalies, député socialiste au moment des votes, explique en ce sens que « le débat sur la laïcité sert en réalité au parti majoritaire de tenue de camouflage pour combattre la présence de l'islam en France¹¹⁷⁹.»

L'argument de la laïcité comme premier argument permet de relever les attitudes socialistes à des fins stratégiques en politique puis le second argument vient alimenter une valeur essentielle de la République : l'égalité entre les hommes et les femmes. On peut donc lire très vite dans les médias cet argument parfois démasqué parfois soutenu :

Difficile pour Nicolas Sarkozy de trouver un motif juridique incontestable pour interdire le port de la burqa dans les lieux publics. Le chef de l'Etat semble déterminé à invoquer la notion de dignité de la femme et de l'égalité des sexes pour justifier la prohibition du port du voile intégral. Il espère que le projet de loi pourra ainsi obtenir le feu vert du Conseil constitutionnel, s'il est saisi¹¹⁸⁰.

Plusieurs motifs juridiques seront ainsi soulevés avant le choix politique de l'égalité ; le principe de laïcité comme nous l'avons vu, sera écarté car « la laïcité signifie que l'Etat est tenu d'être neutre à l'égard des religions et de respecter la liberté de conscience¹¹⁸¹.» L'Etat peut en conséquence, interdire les signes religieux ostentatoires à l'école mais ne peut, en revanche, « invoquer la laïcité pour interdire à des femmes de porter le voile intégral dans la rue¹¹⁸².» C'est ce que confirme *Le Figaro* en avril 2010, le Conseil d'Etat vient souligner que le Parlement ne peut invoquer cet argument. Le troisième argument venant nourrir le discours de Nicolas Sarkozy réside en la thèse sécuritaire : ordre et sécurité publics, trouble à l'ordre public. L'Elysée pense à interdire « toute dissimulation du visage pour des motifs d'ordre et de sécurité publics¹¹⁸³ » mais cette solution n'est pas validée par l'exécutif jugeant risqué une interdiction générale pour cette raison. De plus, « l'incertitude demeure sur le droit, pour le Parlement, d'édicter une interdiction permanente et générale de la burqa sur le fondement de l'ordre public – au lieu

¹¹⁷⁸ *Le Figaro* du 5/05/2011, *op.cit.*

¹¹⁷⁹ *Libération* du 31/05/2011, *op.cit.*

¹¹⁸⁰ *Le Figaro* du 23/04/2010, « La dignité de la femme, base juridique du futur texte » par Guillaume Perrault.

¹¹⁸¹ *Ibid.*

¹¹⁸² *Ibid.*

¹¹⁸³ *Ibid.*

de limiter cette interdiction à des lieux précis, comme les commerces et les banques – sans encourir les foudres du Conseil constitutionnel¹¹⁸⁴.»

La dignité des femmes nommée « de la femme » dans le discours politique et dans les médias, l'égalité des sexes sont invoquées par Nicolas Sarkozy alors que le terme dignité ne figure pas dans la Constitution. Il faudra attendre 2008 pour qu'un comité orchestré par l'Etat, présidé par Simone Veil, étudie « l'opportunité d'introduire cette notion dans le préambule de la Constitution¹¹⁸⁵ » ; ce dernier se prononce pourtant contre cette introduction et force l'Etat à écrire attentivement ce projet de loi. Dès lors, le débat devient passionné, deux ans de débat législatif couvrent l'écriture d'un texte de loi adapté. Comme nous l'avons vu, le Conseil d'Etat estime « qu'une interdiction générale du port du voile intégral en France ne pourrait trouver « aucun fondement juridique incontestable¹¹⁸⁶. » Du mois d'avril au mois de mai 2010, le ton se durcit, les médias parlent d'« une procédure accélérée » permettant « de réduire l'examen du texte à une lecture à l'Assemblée et une lecture au Sénat¹¹⁸⁷. » Puis, « l'Assemblée nationale adopte une résolution stipulant que le voile intégral est contraire aux valeurs républicaines¹¹⁸⁸ », le projet de loi est présenté plus tard au Conseil des ministres. Au mois de juillet, l'opposition refuse de prendre part au vote, le risque juridique est mis en relief à juste titre. Le projet aboutit en septembre et octobre 2010¹¹⁸⁹ : le Parlement adopte le projet de loi lors d'un vote au Sénat et le Conseil constitutionnel donne « son accord pour la loi interdisant le port du voile intégral dans les lieux publics¹¹⁹⁰. » C'est donc par les arguments d'égalité des hommes et des femmes, de dignité des femmes que le projet de loi est voté et finalement limité à l'espace public même si la polémique continue et demeure intacte sur la scène médiatique ou auprès de l'opposition.

La dissimulation est une agression, elle est un trouble à l'ordre public et légalement on va pouvoir prouver qu'elle est aussi une atteinte à la dignité des femmes et contraire à tout rapport d'égalité. Il s'agit pourtant pour ces femmes, de se dévoiler dans l'espace public, dans l'accomplissement de tâches quotidiennes. Le débat autour de l'humiliation des femmes mériterait pourtant une analyse plus concrète qu'une interdiction masquant un

¹¹⁸⁴ *Ibid.*

¹¹⁸⁵ *Ibid.*

¹¹⁸⁶ *L'Express* du 7/10/2010, « La burqa : deux ans de débat législatif » par Catherine Gouëset.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*

¹¹⁸⁸ *Ibid.*

¹¹⁸⁹ Le 14 septembre 2010 et le 7 octobre 2010.

¹¹⁹⁰ *L'Express* du 7/10/2010, *op.cit.*

double langage. Finalement, les femmes ne seront interrogées par les médias que dans un deuxième temps. Alors que la loi les concerne directement, elles deviennent les objets d'un problème politique plus vaste, elles symboliseraient un islam rigoriste et le fondamentalisme religieux des maris. Thierry Mariani, député UMP, déclare par exemple : « Cela me paraît du rôle des députés de s'interroger sur cette pratique inadmissible. La burqa n'est pas un signe religieux, mais une marque d'extrémisme¹¹⁹¹ ». Patrick Beaudoin, député UMP, ajoute en parlant de la commission d'enquête qu'elle ne doit pas être considérée comme un tribunal mais qu'« il faut comprendre s'il s'agit d'une régression ou d'une soumission. Et garantir l'égalité homme-femme¹¹⁹². » Les femmes deviennent l'élément central d'un débat politique mettant au point une stratégie argumentative choisissant l'humiliation des femmes comme cheval de bataille et délaissant dans le même temps les arguments de la laïcité pouvant être pourtant les seuls à répondre à un problème religieux. Comment passer de l'argument prenant en compte la dignité des femmes à un malaise au sein de la République ? L'humiliation des femmes n'apparaît-elle qu'au sein de cette communauté religieuse ?

Nicolas Sarkozy marque le tournant de la justification du débat sur l'identité nationale par un discours dans la Drôme, il réaffirme son opposition au port de la burqa : « A force d'abandon, nous avons fini par ne plus savoir très bien qui nous étions. A force de cultiver la haine de soi, nous avons fermé les portes de l'avenir¹¹⁹³. » Quel avenir ? Nicolas Sarkozy précise sa pensée : « On ne bâtit rien sur la haine de soi, sur la haine des siens et sur la détestation de son propre pays¹¹⁹⁴. » Cette mise au point sur le thème de l'identité nationale exprime d'une part que le parti majoritaire déploie à quatre mois des élections régionales une stratégie politique et d'autre part, dévoile un débat relancé dans la société française avec force. On note par exemple, ces mots du président :

La France ne demande à personne d'oublier son histoire ou sa culture. Personne. Mais la France demande à ceux qui veulent lier leur sort au sien de prendre sa culture et son partage (...) Devenir Français, c'est adhérer à une forme de civilisation, à des valeurs et à des mœurs. La France est un pays où l'Eglise est séparée de l'Etat où les croyances de chacun sont respectées mais la France est un

¹¹⁹¹ *Le Figaro* du 19/06/2009, « Polémique sur l'interdiction de la burqa » par Cécilia Gabizon.

¹¹⁹² *Ibid.*

¹¹⁹³ Discours sur le thème de l'identité nationale prononcé le 12/11/2009 à La-Chapelle-en-Vercors dans la Drôme.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*

*pays où il n'y a pas de place pour la burqa, où il n'y a pas de place pour l'asservissement de la femme sous aucun prétexte, dans aucune condition et dans aucune circonstance*¹¹⁹⁵.

Ici, plusieurs notions se croisent : l'identité, la civilisation, la moral, la religion, la dignité. A cela Nicolas Sarkozy ajoute une notion sociale, il estime qu'on ne peut « vouloir bénéficier de la Sécurité sociale sans jamais se demander ce que l'on peut faire pour son pays » ou « vouloir bénéficier des allocations chômage sans se sentir moralement obligé de tout faire pour retrouver du travail » ; « on ne peut pas vouloir profiter de la gratuité des études qui est l'une des plus belles conquêtes de la République et ne pas être assidu aux cours, ne pas témoigner de la considération pour ses professeurs, ne pas respecter les bâtiments qui vous accueillent¹¹⁹⁶. »

On peut se demander en quoi l'identité nationale rejoint ici la part sociale. A qui s'adresse ce discours ? Aux étrangers ou à leur femme ? S'il faut interdire la *burqa* pour des raisons identitaires pourquoi évoquer la question sociale ? A qui s'adresse le président qui se fait le garant de la protection des femmes ? Les femmes deviennent l'excuse d'une remise en cause au sein de l'ordre social. Il est sous-entendu ici que les immigrés profitent d'un système social et républicain dans lequel ils ne s'intègrent pas. Pour s'intégrer, il s'agirait simplement de dévoiler leur femme ou de désamorcer, comme on désamorce une bombe, l'acte idéologique exprimé à travers le port de la *burqa*.

Le chef de l'Etat justifie le débat en citant l'exemple des résistants du Vercors auxquels il rend hommage en déposant une gerbe devant le mur des fusillés, il va opposer dos à dos ceux qui cultiveraient la haine des leurs et qui détesteraient le pays, à ces résistants qui « tous avaient au fond d'eux-mêmes cette certitude qu'une nation est un principe spirituel qui se nourrit de la noblesse des cœurs, de la beauté des âmes, de la fermeté des caractères¹¹⁹⁷. » On ajoute ici une nouvelle notion, Nicolas Sarkozy en appel à l'héritage de la résistance après la culture, et ce qu'il nomme les « valeurs » républicaines. Nicolas Sarkozy formera ainsi sa propre définition de l'identité française en convoquant pêle-mêle la résistance, les racines chrétiennes de la France, le siècle des Lumières... Il

¹¹⁹⁵ *Ibid.*

¹¹⁹⁶ *Le Monde* 12/11/2009, « Le débat sur l'identité nationale est « nécessaire » selon Sarkozy », par LeMonde.fr avec AFP.

¹¹⁹⁷ *Le Nouvel Observateur* du 12/11/2009, « Nicolas Sarkozy justifie le débat sur l'identité nationale » par Lenouvelobs.com.

pose ensuite un diagnostique : l'identité française serait menacée par un renoncement à certaines valeurs comme le travail ou l'autorité, par le communautarisme, être Français serait donc « un honneur » qu'il nous appartiendrait de « mériter¹¹⁹⁸. » Quel lien entre le premier renoncement et le second ? Les deux renoncements sont-ils concomitants ? Fonctionnent-ils ensemble ?

La *burqa* demeure pourtant la manifestation des deux renoncements et même s'il est vrai que la France doit préserver les libertés des femmes, la référence à l'Eglise catholique arrive dans le discours du chef de l'Etat comme à contresens de la laïcité. Vantant les cathédrales, « expression du génie français », il poursuit : « il ne faut pas oublier ce que la morale laïque doit aux leçons de l'Eglise catholique¹¹⁹⁹. » Une justification de l'opposition au religieux par une référence au religieux semble incohérente dans ce contexte. Dans la même incohérence, on peut lire : « On est Français parce qu'on ne se laisse pas enfermer dans une origine, parce qu'on ne se laisse pas enfermer dans une religion¹²⁰⁰ ».

A la notion sociale mentionnée précédemment s'ajoute une leçon morale, Nicolas Sarkozy annoncerait cette loi de manière sincère ; ce débat serait la preuve de sa bonne foi. Plus encore, il se place comme un président apportant sa contribution non seulement pour défendre les valeurs françaises mais aussi l'honneur des femmes. Par ce vocabulaire et par le champ lexical de la morale, nous basculons d'un discours politique à un discours social puis à d'un discours social à un discours moral. Les termes « identités », « terroirs », « patrie », « pays d'émancipation », « nationale¹²⁰¹ », viennent alimenter le champ lexical de l'identité mais aussi d'une identité au sein du social, c'est l'idée de faire société contre « tous les extrémismes¹²⁰² ». Puis les termes, « haine de soi », « asservissement de la femme », « valeurs », « mœurs », « civilisation », « communautés », « origine », « groupe », viennent placer en opposition deux identités celle de Français-e-s intégré-e-s à celle des Français-e-s qui ne s'intégreraient pas dans cette vision de l'identité. L'expression « juxtaposition de communautés ou d'individus » crée une opposition en miroir entre les deux identités décrites par le président. Les termes « noble », « sincérité », « morale », « morale laïque » forment un jugement de valeurs dans le discours du président. On peut lire en effet : « J'ai voulu livrer avec sincérité le fond de ma pensée, non

¹¹⁹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹⁹ *Ibid.*

¹²⁰⁰ *Ibid.*

¹²⁰¹ *Ibid.*

¹²⁰² *Ibid.*

pour clore la discussion, mais y apporter ma contribution¹²⁰³. » Nicolas Sarkozy sauverait quelque chose à cet endroit ; l'honneur des femmes ? L'identité nationale ? Il serait un président qui protège les femmes ? Mais dans quelles circonstances, dans quelle mesure et à quelles fins ?

Enfin le mot « peur » mentionné deux fois dans le discours du président, amène le débat du côté de l'émotion, du sentiment. Après des arguments d'autorité, d'efficacité utilisés, on repère le recours à la peur comme procédé de manipulation : « Ceux qui ne veulent pas de ce débat, c'est parce qu'ils en ont peur. (...) S'ils ont peur de l'identité nationale française, c'est qu'ils ne la connaissent pas. Raison de plus pour ouvrir un débat qui va leur apprendre¹²⁰⁴. »

Ce discours politique à visée communicationnelle de persuasion mais aussi de séduction exalte l'électorat et donne une vision héroïque du président qui se transforme en un sauveur politique des femmes et par leur biais, de l'identité nationale. Ainsi, un homme forçant une femme à porter la *burqa* « ne mérite pas la nationalité française » déclarera le Premier ministre François Fillon en accord avec le ministre de l'Immigration Eric Besson.

En 2010, un exemple viendra alimenter l'utilité de la loi votée tantôt, un homme se voit refuser la nationalité française car il imposait le voile à son épouse. Selon Eric Besson, un décret à ce propos est nécessaire. Voici ce qu'on peut lire dans le communiqué du ministre :

Il est apparu, lors de l'enquête réglementaire et de l'entretien préalable, que cette personne imposait à son épouse le port du voile intégral, la privait de la liberté d'aller et venir à visage découvert, et rejetait les principes de laïcité et d'égalité entre homme et femme¹²⁰⁵.

Ce deuxième exemple s'inscrit derrière un fait relaté par les médias en juin 2008, la nationalité française avait été refusée à une femme en raison de port du voile intégral : « Le Conseil d'Etat avait rendu un arrêt confirmant le refus de naturaliser une Marocaine

¹²⁰³ *Ibid.*

¹²⁰⁴ *Ibid.*

¹²⁰⁵ *Le Nouvel Observateur* du 3/02/2010, « Besson refuse de naturaliser un étranger imposant la voile à sa femme » par *Nouvelobs.com*.

portant le voile intégral, en estimant qu'il s'agissait d'« une pratique radicale de la religion incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française¹²⁰⁶. »

Ici le décret ne s'adresse pas à la femme concernée mais au mari de la femme. Les médias insistent sur le fait que « voile intégral et nationalité française sont désormais incompatibles¹²⁰⁷. » Question donc de compatibilité mais plus encore, de « mérite¹²⁰⁸ ». La question de la compatibilité sert à asseoir une politique mais la question du mérite répond à des valeurs reposant sur l'idée que les étranger-e-s doivent être trié-e-s car ils-elles ne mériteraient pas tous d'être Français-e-s. L'idée des valeurs républicaines qui demeure pourtant une idée valable se transforme à nouveau en un jugement moral avec en trame de fond l'idée d'une culture, d'une nation plus évoluées qu'une autre, ce qui justifierait qu'on doive la mériter.

Des termes exprimés de manière de plus en plus violente sont employés par des politiques puis ces discours sont relayés par les médias ; cela met en place le recours à la peur comme procédé de manipulation. Fonctionnent ainsi en opposition des termes rassembleurs mettant en avant le mérite et les valeurs françaises et des termes violents rattachés à l'islam radical.

Par exemple, Fadela Amara parle d'un « cancer islamiste » dans un article transmettant une interview accordée au quotidien britannique *Financial Times*. Elle définit « l'islam radical » comme « symbole (...) d'obscurantisme et d'oppression¹²⁰⁹. » « L'oppression de la femme, sa réduction à l'esclavage et son humiliation¹²¹⁰ » s'exprime au travers du port de la *burqa* ou du *niqab* selon la secrétaire d'Etat. Elle ajoute : « la femme, en plus de l'exploitation sexuelle et de la pauvreté subit une « troisième forme d'oppression : l'extrémisme religieux, l'existence d'organisations fondamentalistes qui continuent à diffuser leur discours¹²¹¹ ». Elle conclut : la « gangrène, le cancer que représente l'islam radical » déforme « le message de l'islam¹²¹². » Des termes forts comme « gangrène », « cancer », « oppression », « obscurantisme » forment ici un cadrage recourant à la peur et aux champs lexicaux de la maladie et de la domination. Ces termes

¹²⁰⁶ *Ibid.*

¹²⁰⁷ *Le Nouvel Observateur* du 3/02/2010, « Voile intégral : Fillon soutient Besson sur le refus de naturalisation » par Nouvelobs.com

¹²⁰⁸ *Ibid.*

¹²⁰⁹ *Le Nouvel Observateur* du 15/08/2009, « Amara : il faut interdire la burqa pour éradiquer le « cancer » islamiste » par Nouvel.obs.com.

¹²¹⁰ *Ibid.*

¹²¹¹ *Ibid.*

¹²¹² *Ibid.*

forts viennent alimenter la dichotomie entre les valeurs républicaines françaises et celles qui caractérisent le religieux incarné par les femmes d'origine étrangère portant le voile.

L'humiliation des femmes se manifestant comme les symptômes d'un cancer détruisant les valeurs françaises et l'identité républicaine constitue le thème politique par excellence mis en avant dans l'actualité dès 2009 jusqu'à son point culminant fin janvier 2010 lors d'une mission d'information parlementaire. Nous ne sommes plus dans une lutte évidente entre la laïcité et le religieux mais dans un combat contre une maladie toute particulière, se propageant de l'intérieur. Cette analyse nous permet de comprendre que l'idéologie politique ici s'inscrit dans une démarche faisant appel au sentimentalisme et à l'émotion, le champ lexical de la maladie enclenche un mécanisme qui n'a rien d'une simple décision politique mais tout d'un système choisissant les plus méritant-e-s, interdisant plutôt qu'instruisant.

Il s'agirait pourtant de mettre en œuvre cette dichotomie pour sauver les femmes. Comme sous l'empire colonial, Nicolas Sarkozy se donne pour mission de sauver les femmes. Sauver les femmes à leur corps défendant déclenche une série de processus. C'est d'ailleurs ce que nous analyserons plus précisément dans les portraits de femmes du chapitre 2 de cette partie. Mais d'abord nous pouvons d'abord noter que les femmes « à sauver » vont être aussi utilisées comme des « femmes relais¹²¹³ ». Jean-François Copé met en évidence ce point fondamental d'un dialogue via les « femmes relais » : « Ces « femmes relais » dialogueraient avec les femmes portant le voile islamique intégral et leurs maris, pour tenter de « comprendre ce qui fait qu'on a pu en arriver là¹²¹⁴ ». De fait, hormis les conflits de valeurs et la description d'un islam se propageant comme un cancer ou une gangrène, on comprend que les femmes ne sont que les instruments politiques des uns comme des autres.

Le président du groupe UMP déclare lors d'un meeting au Cанныet que le port de la *burqa* est « inacceptable et profondément choquant », il ajoute : « c'est pour nous le combat à mener¹²¹⁵. » On retrouve l'opposition et l'idée d'une guerre, d'un combat entre deux mondes, où les femmes constitueraient un problème politique. Des « femmes relais » seraient à désigner « à l'initiative des maires dans les villes concernées » et déjoueraient les pièges islamistes. Selon lui, « des extrémistes veulent tester la résistance de notre

¹²¹³ *Le Nouvel Observateur* du 28/06/2009, « Burqa : Copé prône le dialogue via des « femmes relais » par Nouvelobs.com.

¹²¹⁴ *Ibid.*

¹²¹⁵ *Ibid.*

République. Nous allons leur répondre mais de manière astucieuse, pas brutale, pas précipitée¹²¹⁶.» Les femmes deviendraient ainsi des instruments du pouvoir dans une guerre politique et idéologique. La question de la *burqa* divise la classe politique mais pas seulement, elle divise aussi deux dominations, deux hégémonies nord/sud faisant des femmes et de leur corps un véritable enjeu. Le corps des femmes comme enjeu politique forme une problématique qui réapparaîtra dans les pays du Maghreb lors de ce que les médias ont nommé le « Printemps arabe ». Nous reviendrons sur ce point plus loin dans le chapitre suivant, pour lors il nous faut analyser en premier lieu l'enjeu de ce corps en politique dans un contexte franco-français.

Le député-maire d'Yerres Nicolas Dupont-Aignan utilise d'ailleurs le terme d'« emprisonnement » pour qualifier la condition des femmes à sauver ou à utiliser comme agentes du pouvoir. On peut lire : « Ces femmes sont véritablement emprisonnées¹²¹⁷. » L'idée d'une libération de cet emprisonnement arrive directement en réponse à cette affirmation. Il s'agit d'une libération supposée servant à asseoir une hégémonie et une idéologie politique.

La guerre idéologique ne sert donc pas qu'une cause laïque mais porte par le biais des femmes un débat particulier soulignant les dérives communautaires par la stigmatisation d'une seule population. De 2008 à 2010, l'affaire du mariage annulé par décision de justice au motif que la mariée avait menti sur sa virginité, ou celle de la piscine publique de Lille, avec des créneaux horaires interdits aux hommes et la demande d'organisations musulmanes pour la présence d'un personnel exclusivement féminin vont servir à défendre une laïcité forte contre le religieux mais vont aussi confirmer que les femmes demeurent un enjeu de taille dans ce contexte.

Comment les femmes deviennent-elles à la fois alliées et opposantes de la société française ? Dans un premier temps, elles sont décrites comme opposantes ou « en rupture avec la société française¹²¹⁸ » puis comme nous venons de le voir, elles se transforment en agentes potentielles du pouvoir. On peut ainsi lire des discours contradictoires dans les médias, par exemple cet article du *Figaro* témoigne d'une rupture avec la société française :

¹²¹⁶ *Ibid.*

¹²¹⁷ *Le Nouvel Observateur* du 18/06/2009, « Port de la burqa : vers un « islam apaisé et des Lumières » par Nouvelobs.com.

¹²¹⁸ *Le Figaro* du 11/12/2008, « De plus en plus de femmes islamistes radicales en France » par Cécila Gabizon.

Une trentaine de femmes perdues sous leur niqab noir. Des silhouettes qui ne sont pas passées inaperçues à Auxerre, où ce groupe, qui se revendique du tabligh, une mouvance piétiste et fondamentaliste, a attiré l'attention de la Direction centrale du renseignement intérieur (DCRI)¹²¹⁹.)

On peut se demander où sont les hommes ? L'article répond :

La mouvance radicale se féminise, à en croire les policiers. (...) A la sortie des écoles, ces femmes entièrement voilées abordent les mères de famille, proposent une éducation musulmane, engagent à rejoindre un groupe de lecture du Coran. Elles forment un groupe soudé et tourné contre l'Occident, décrit la DCRI. Ces femmes se réunissent pour vouer aux gémonies la France, les juifs, qu'il « faut anéantir » et parler de djihad. A leur tête, deux femmes, l'une marocaine, l'autre convertie, mèneraient ces actions, dans la mouvance d'un imam surveillé, el-Mouloudi Moutaa¹²²⁰

Dans cette description à visée persuasive, l'idée maîtresse est que les femmes se cachent pour fomenter des plans contre l'Occident, le genre rédactionnel mélange l'information et l'opinion car l'information transmise ici porte des arguments soutenant une crainte, une peur que le groupuscule de ces femmes prenne un jour de l'ampleur. Comment ce discours rapporté peut prendre autant d'ampleur alors qu'il ne s'agit que d'une trentaine de femmes ?

Le danger serait que même les femmes maintenant paraissent concernées par les propos antifrançais et antisémites. L'accent est porté ici sur un problème de Genre, les médias articulent des normes de Genre, cette violence transgresse en effet un tabou : les représentations collectives des femmes musulmanes sont davantage celles de femmes soumises aux maris que de djihadistes. Or, les femmes sont dans cet article, tout aussi dangereuses que les hommes et n'incarnent pas comme à l'accoutumée l'intégration ou l'assimilation. Elles deviennent tout aussi radicales que les hommes et cela ne correspond ni au Genre féminin ni à leur condition de femmes considérées comme subalternes ou subordonnées aux maris. Ce que les médias nomment « une montée en puissance du

¹²¹⁹ Direction centrale du renseignement intérieur.

¹²²⁰ *Ibid.*

féminisme islamique avec son versant radical » vient rappeler que les femmes font partie du social et qu'elles représentent une nouveauté à la fois par leur présence mais aussi par leur conversion. Cette menace est d'autant plus importante que les femmes se trouvent dans le social, auprès des jeunes, des espaces laïcs. Un récit est donc articulé ici en fonction des normes de Genre. L'intégration des jeunes filles ne seraient plus ce qu'elle était dans la société française : « Ce n'est plus la génération des filles voilées qui avaient manifesté contre la loi sur les signes religieux à l'école, en agitant des drapeaux français¹²²¹. » Une nouvelle génération de femmes « s'investissent sur les forums Internet radicaux, organisent leurs propres manifestations (...) mais se fichent de l'intégration¹²²². » L'article émet ici un jugement de valeur, les arguments utilisés sont des arguments de déduction. Les filles d'immigré-e-s qui d'ordinaire s'intégraient, deviendraient des « femmes radicalisées¹²²³ ». Le journaliste et politologue Antoine Sfeir est cité en référence, son discours est rapporté de *Lettre ouverte aux islamistes*¹²²⁴ ; ces femmes étaient selon lui, « opprimées dans leur famille, marginalisées dans la société. Elles transforment leurs frustrations dans cet islam sectaire où l'on obtient facilement des bons points¹²²⁵ ». Les jeunes femmes ne constitueraient plus aussi facilement un exemple d'intégration auprès des enfants d'immigré-e-s mais tomberaient à leur tour dans l'extrémisme religieux. Hormis l'interrogation logique autour du nombre de femmes concernées, on peut se demander comment cette « action clandestine¹²²⁶ » pourrait avoir un impact si important dans la société française si ce n'est que par les rôles que les politiques comme les médias donnent à ces femmes. « La religion leur permet de s'affirmer. (...) Certaines de ces femmes radicalisées ont servi de boîtes aux lettres dans des réseaux terroristes démantelés. Mais leur extrême visibilité les écarte de l'action clandestine et vise la propagande (...) car ces femmes s'attaquent à l'idée que l'émancipation occidentale serait un bienfait¹²²⁷ », conclut Antoine Sfeir.

Ces « femmes relais », ces « femmes boîtes aux lettres » se transforment de part et d'autre comme des agentes du pouvoir. Elles sont à chaque fois au service d'une cause politique permettant d'asseoir un pouvoir masculin dans le social comme dans le religieux.

¹²²¹ *Ibid.*

¹²²² *Ibid.*

¹²²³ *Ibid.*

¹²²⁴ Ghaleb Bencheikh, Antoine Sfeir, *Lettre ouverte aux islamistes*, Bayard Jeunesse, Paris, 2008.

¹²²⁵ *Le Figaro* du 11/12/2008, *op.cit.*

¹²²⁶ *Ibid.*

¹²²⁷ *Ibid.*

Ce corps étranger en politique devient donc étranger à la laïcité par le soupçon. Il remet en cause l'identité nationale, il dérange les valeurs républicaines et il porte en lui le soupçon d'une éventuelle trahison.

La *burqa* dissimule la Figure de la traîtresse ; même si celle du traître influe sur cette dernière et lui vaut d'ailleurs son nom et son appartenance. Les stéréotypes racistes apparaissent ici en trame de fond de ces Figures.

Ces femmes relais sont donc à la fois des agentes du pouvoir et à la fois des victimes. Victimes de leur père et de leur mari comme le prouve encore Fadela Amara dans une interview donnée au *Figaro*¹²²⁸. Elle déclare à propos du cas d'une Marocaine refusant de porter la burqa : « L'amour rend aveugle. Elle a sûrement cédé en tombant sous le charme d'un islamiste. Je pense que c'est une victime¹²²⁹. » Comment ces femmes peuvent-elles asseoir la position de victimes et de bourreaux dans le même temps ? Pourquoi sont-elles responsabilisées et même pénalisées si elles sont victimes ? Autrement dit, pourquoi pénalise-t-on les victimes ? Et si elles sont agentes ou vectrices du pouvoir, pourquoi les définir comme victimes ?

Nicolas Sarkozy sauverait des victimes mais non des agentes, il sauverait sinon des victimes qui deviendraient ses agentes. La laïcité, l'identité nationale restent les indices d'une droite décomplexée où le François Fillon explique n'avoir jamais eu « aucun complexe » sur le voile à l'école et la *burqa*¹²³⁰. Voile, *burqa* sont confondus par l'Etat qui n'y voit qu'une stratégie de campagne puis une stratégie pour se maintenir au pouvoir.

Ainsi le premier argument de la laïcité plus ouvertement relayé par les médias cache une révélation sociale. La question de laïcité donne naissance à un débat plus large autour de la place des religions en 2011. Comme le confirme le chef de l'Etat : « il n'est pas question d'avoir une société française qui subirait un islam en France¹²³¹. »

Il amorce un point fondamental démontrant un enjeu politique des plus actuels : « On a eu un débat sur la burqa, on a bien fait¹²³². » Nous devons avoir un débat sur la prière dans la rue. Dans un pays laïc, il ne doit pas y avoir d'appel à la prière. Il faut aboutir à un corpus idéologique sur la place des religions, en 2011¹²³³. »

¹²²⁸ *Le Figaro* du 16/07/2008, « Amara : le voile et la burqa c'est la même chose » par lefigaro.fr.

¹²²⁹ *Ibid.*

¹²³⁰ *Le Figaro* du 09/12/2011, « François Fillon monte en première ligne » par Solenn De Royer.

¹²³¹ *Le Figaro* du 17/02/2011, « Sarkozy souhaite fixer des règles à l'islam en France. » par Solenn De Royer.

¹²³² *Ibid.*

¹²³³ *Ibid.*

Cette déclaration atteste d'un problème religieux confronté à la laïcité mais surtout d'une thématique chère aux partis d'extrême droite que Nicolas Sarkozy désire conserver avec l'aide d'hommes politiques comme Jean-François Copé dont la stratégie répond à celle du chef de l'Etat. Jean-François précise alors qu'« un certain nombre de problèmes de fond sur l'exercice du culte musulman et de sa compatibilité avec les lois de la République¹²³⁴. »

Un débat et une série de questions sur « le nombre de lieux de culte, la formation des imams, le contenu des prêches et la langue dans laquelle ils sont tenus, le financement des cultes musulmans¹²³⁵ » font de l'islam un problème politique et par cette justification, une religion à combattre. Le gouvernement rejoint pourtant un certain point de vue défendu par le Front national, celui d'une lutte contre l'islamisme, l'islam étant considéré comme le premier ennemi politique. Voici ce que déclare quelques années plus tard Marine Le Pen, la présidente du FN, quelques années plus tard autour d'une polémique sur l'antisémitisme reproché au FN, s'adressant notamment à la communauté juive de France : « Je ne cesse de le répéter (...) (le Front national) se trouve à vos côtés pour la défense de nos libertés de pensée ou de culte face au seul vrai ennemi, le fondamentalisme islamiste¹²³⁶. » On retrouve ici une stratégie commune même si le débat n'est pas le même au sein des deux partis.

Viendra ensuite la question de la nationalité des imams et de la langue. L'enjeu autour du corps de ces femmes est donc un enjeu religieux pour les uns et pour les autres. Quel corps pour quelle religion ? Ce corps peut-il survivre à la religion par la laïcité ou n'est-il réduit qu'au religieux ? C'est parce que le corps que l'on re-connaît l'islam de France. Ce corps demeure donc plus que tout autre, un corps à légiférer, un corps à protéger, un corps à contenir (Bertini), un corps à dévoiler dans un combat légitime pour la laïcité mais au prix d'une essentialisation, d'un repli identitaire puis d'un redoublement du stigmatisme pour ces femmes.

Même si la défense de la laïcité constitue un point louable, l'islam dans ce contexte, constitue un débat étrangement renouvelé. Comme l'explique le politologue Olivier Roy et l'historien Justin Vaïsse, un débat « il y a dix ou quinze ans¹²³⁷ » sur la place de l'islam en

¹²³⁴ *Ibid.*

¹²³⁵ *Ibid.*

¹²³⁶ *Midi Libre* du 18/06/2014, « Pour Marine Le Pen, le FN est « le meilleur bouclier » des Français juifs » par AFP.

¹²³⁷ *Le Figaro* du 3/03/2011, « Islam et laïcité sont compatibles » par Olivier Roy et Justin Vaïsse.

France aurait été plus logique. Dans les années 1990, l'islam était davantage une source d'inquiétude¹²³⁸.

Le « temps humiliant de l'islam des caves¹²³⁹ » (ou l'impossible construction des lieux de cultes décents) est aujourd'hui pourtant révolu. Durant ces années, il est important de relever que les groupes musulmans ne dialoguaient pas avec l'Etat, « la gestion de l'islam de France était confiée à des puissances étrangères », que l'islam était socialement mis à l'épreuve « le temps du mouton dans la baignoire, lorsque les fidèles n'avaient aucune option légale pour accomplir les rites religieux de la vie (fête de l'*Aïd*) et de la mort (carrés musulmans dans les cimetières¹²⁴⁰) » et que de nombreux jeunes partaient dans les camps terroristes afghans et « l'islam apparaissait comme une force mystérieuse portée par une vague internationale¹²⁴¹. »

Pourtant c'est en 2011 que « l'UMP programme une convention sur « la laïcité et la place de l'islam dans la République¹²⁴². » La question de l'islam revient comme nous l'avons vu et Olivier Roy et Justin Vaïsse mentionnent à quel point la réhabilitation de cette question est « anachronique¹²⁴³ ». « Une évolution sociale de fond » marque pourtant les années 2000, « le musulman n'est plus assimilable à la banlieue et à l'immigration. C'est un Français des classes moyennes, religieux ou non, et dont les normes sociales sont aussi éloignées du fondamentalisme que celles de son voisin non musulman¹²⁴⁴. »

La mise en place du Conseil français du culte musulman en 2003 ouvre une possibilité de résoudre les problèmes pratiques liés au culte. Depuis 2004 et la loi sur le foulard, la ligne imposée par le gouvernement rattache islam et « culture autoritaire¹²⁴⁵ », femmes et ordre social. Et du côté des musulman-e-s français-e-s, le respect de cette loi et l'effacement des cultures d'origine dans un souci d'intégration ont pourtant prouvé que le débat sur l'islam semblait être dépassé.

Nous reviendrons au travers de portraits de femmes d'origine étrangère ou de leur mari, sur les notions opposées entre laïcité et islam. Pour lors, on note que la loi entre en vigueur dès le 11 avril 2011¹²⁴⁶, et que la circulaire ne fait que préciser la ligne d'un

¹²³⁸ *Ibid.*

¹²³⁹ *Ibid.*

¹²⁴⁰ *Ibid.*

¹²⁴¹ *Ibid.*

¹²⁴² *Ibid.*

¹²⁴³ *Ibid.*

¹²⁴⁴ *Ibid.*

¹²⁴⁵ *Ibid.*

¹²⁴⁶ *Le Figaro* du 3/03/2011, « Burqa : les nouvelles règles en vigueur dès le 11 avril » par Cécilia Gabizon.

gouvernement où les femmes en *burqa* « pourront circuler dans des voitures privées, comme passagères¹²⁴⁷ ». Ces femmes ne pourront pas conduire et ne pourront pas dissimuler leur visage dans l'espace public¹²⁴⁸.

Mais qui sont socialement ces femmes ? Pourquoi continue-t-on de prendre des décisions à leur place en plaçant la République comme tutrice et l'Etat comme sauveur ? Sont-elles toutes françaises ? Que portent-elles comme signes étrangers révélant un nouvel exotisme ?

1.5 Un corps étranger par son sexe

Univers de référence 1 : Femme/sexualité Univers de référence 2 : virginité

Dans notre analyse *Tropes*, le mot « corps » est mentionné 1381 fois dans l'ensemble de nos articles. Il est précédé 123 fois du mot « vêtement » et succédé 46 fois du mot « religion ». Comme nous pouvons le voir plus en détails sur nos tableaux en annexe, le terme « sexualité » est lié à « femme », « corps », « religion ». Et le mot « virginité » qu'on relève 170 fois et est précédé majoritairement du mot mariage et islam puis succédé majoritairement des mots « opinion » et « justice ». Le corps des femmes étrangères constitue donc un véritable sujet médiatique. Comme nous l'avons vu, il s'agit d'un enjeu politique mais qui va se révéler être un enjeu autour du sexe des femmes. Les femmes sont décrites par un corps sexué dont les attributs sont d'autant plus parlants qu'ils sont cachés sous la *burqa*. Les médias relatent ainsi des faits divers où les femmes d'origine étrangère sont déclinées au travers d'histoires de virginité, d'apparence, de sexualité. Tout se passe comme si elles n'existaient que par ce corps sexué posant problème et problématique à la République, dans le social comme un politique. Ce corps pose aussi une problématique autour d'une symbolique morale. Ce corps sexué s'allie aux questions d'ordre moral dans plusieurs cas médiatiques. Dès 2008, les médias attirent l'attention sur ce corps qui subissant le poids des traditions et les interdits religieux.

Dans un article publié dans *Le Monde*, le cas de Leïla y est narré à titre d'exemple : « Leïla (...) a 25 ans, la virginité des premiers sentiments, mais plus son hymen¹²⁴⁹. »

¹²⁴⁷ *Ibid.*

¹²⁴⁸ L'amende est fixée à 150 euros.

L'histoire relate une hyménoplastie et dénonce une opération qui se pratique dans les hôpitaux et clinique privées depuis une vingtaine d'années en France. L'article pose d'abord une idéologie : il se positionne contre la morale et pour une évolution des mœurs, son titre est évocateur et démontre une volonté de dénonciation : « Mon hymen son honneur ». L'idée phare de l'article est lancée, les champs lexicaux de l'honneur et de la morale alimentent l'article ; on note « hymen », « virginité », « honte », « répudiée », « convictions religieuses », « sujets impurs¹²⁵⁰ ». Puis, l'article dépeint l'exemple de Leïla, elle est d'abord décrite physiquement, ensuite ses sentiments et sa stabilité émotionnelle sont aussi rapportés, commentés. Nous ne sommes pas exactement dans un portrait médiatique mais dans un genre mixte où le lecteur se familiarise avec l'exemple de Leïla avec empathie, empathie provoquée par le ton de la journaliste. Leïla a « une silhouette élancée », des « yeux sombres cerclés d'*eye-liner* », elle est « cadre commerciale » et Française car elle rencontre son futur mari « au bled¹²⁵¹ » précise l'article. Leïla est donc décrite physiquement comme socialement, sa profession ici joue un rôle d'importance capitale, elle est issue de la classe moyenne française et son physique est avantageux. L'article met en évidence que cette pratique ne concerne pas seulement les femmes religieuses ou isolées socialement. Leïla est décrite comme fragile : « désespérément amoureuse », « pas naïve, cultivée. Mais amoureuse (...) Dépressive¹²⁵² ». Selon l'article, sa fragilité est due à ses chagrins d'amour, ses déceptions amoureuses, et sa décision de se faire opérer est directement rattachée aux hommes et aux traditions musulmanes. Qui est responsable de cette hyménoplastie ? L'homme maghrébin ou cette jeune femme perdue entre les traditions et ses chagrins d'amour ?

L'opération est immédiatement comparée à une excision et donc à un rite barbare : « « Si à l'avenir on nous demande des excisions, il va falloir le faire aussi ? » interroge Jacques Lansac, président du collège national des gynécologues et obstétriciens français (CNGOF¹²⁵³) ». Ainsi, l'hyménoplastie ne renvoie pas seulement à un problème d'ordre moral ou culturel mais pose une problématique autour du corps des femmes françaises musulmanes rattrapées par les traditions familiales. Leïla continue de se confier tout le long de l'article, ses propos sont adressés à Marie-Laure Brival, gynécologue-

¹²⁴⁹ *Le Monde* du 20/06/2008, « Mon hymen son honneur » par Elise Vincent.

¹²⁵⁰ *Ibid.*

¹²⁵¹ *Ibid.*

¹²⁵² *Ibid.*

¹²⁵³ *Ibid.*

obstétricienne puis rapportés. On comprend qu'elle entretient une liaison en France puis une relation platonique avec son futur époux vivant en Algérie. Plusieurs références à la double culture sont explicitées ici : « Comme beaucoup de Françaises musulmanes soudain promises, elle est rattrapée par les traditions familiales. Sa mère, informée de sa liaison française, la met en garde : « il faut assumer ses actes ! » »

Leïla est décrite comme une victime de la structure familiale, comme l'analyse Philippe Faucher dans l'article : « La vraie difficulté de ces jeunes femmes, plus que la peur du crime d'honneur parfois invoqué, c'est de se couper de leurs racines. Elles sont écartelées entre deux mondes¹²⁵⁴. » Deux aspects cohabitent dans ce contexte, un versant symbolique largement exploité par la tradition et la religion puis un versant visible et significatif, celui d'une tradition qui ne colle pas avec la société française et les droits des femmes.

Pour défendre Leïla, l'article prend son parti et en fait une victime particulièrement parlante. Elle devient victime de sa mère comme du futur mari :

Comme toutes les mères musulmanes, celle de Leïla, pour sa part, connaît les petits bricolages qui permettent de saigner à coup sûr le soir des noces : le foie de volaille au fond du vagin, le doigt coupé... Mais le stress de sa fille, qui frôle la dépression, la convainc de l'inciter à faire l'hyméoplastie. Alors qu'elle ne voit pas forcément d'un bon œil le mariage avec ce Younès, trop religieux à son goût¹²⁵⁵.

Le manque d'objectivité de cette description montre que l'article utilise des catégories d'arguments visant à dédouaner Leïla et à inculper son entourage, elle est déresponsabilisée. Comme si l'article s'interrogeait : Que faire pour ces femmes victimes de leur famille ? A cela s'ajoute un niveau d'implication affective qui mobilise le lecteur. *In fine*, Leïla se décide à son corps défendant, « aujourd'hui, elle ne voudrait surtout pas que son histoire soit prise comme modèle, et elle insiste : « Si ça n'avait pas été lui, je ne l'aurais pas fait¹²⁵⁶. »

¹²⁵⁴ *Ibid.*

¹²⁵⁵ *Ibid.*

¹²⁵⁶ *Ibid.*

Dans un autre article du *Monde*¹²⁵⁷, le corps des femmes est associé à la virginité. L'article titré « Hymen » relate les histoires de trois femmes interviewées dans le cadre d'*Envoyé spécial*¹²⁵⁸ : Amia, Huria et Marie. Amia a été violée, Huria craint un examen médical à la veille de son mariage et Marie fait le « choix personnel¹²⁵⁹ » de retrouver par l'opération une virginité. Dans un procédé d'analyse, la journaliste met au point une hiérarchie entre ces femmes, les femmes d'origine maghrébine demandent une virginité à la veille d'un mariage (poids de la famille) ou à cause d'un viol. Marie, chrétienne orthodoxe, serait plutôt dans « un choix personnel¹²⁶⁰. » Par déduction, le lecteur peut comprendre qu'il s'agit d'un problème religieux mais le titre incitatif se concentre plutôt sur l'aspect physique des femmes. L'article développe pourtant la question religieuse : « Chaque semaine, le docteur Abecassis, chirurgien dans une clinique parisienne, reçoit ainsi trois ou quatre jeunes femmes, en majorité musulmanes mais pas forcément pratiquantes, qui veulent retrouver leur virginité¹²⁶¹. » Il semble que Marie soit considérée comme plus libre de ses choix alors qu'elle demeure dans la même démarche que les deux autres exemples cités.

Le cadrage et le ton de l'article expose ici une réalité toutefois commentée après une description de l'opération : « Religion, tradition, souci de réputation, peur du qu'en dira-t-on... Qu'est-ce qui pousse ces jeunes filles à vouloir retrouver leur virginité, au point de recourir à la chirurgie¹²⁶² ? »

Une réponse dédouane le religieux : « Le Coran n'y est pour rien, selon un spécialiste de l'islam interviewé : « Nulle part n'y est fait mention de la virginité. Le Prophète préférerait les femmes expérimentées¹²⁶³... »

Dans *Le Nouvel Observateur*¹²⁶⁴, le philosophe Youssef Seddik rapporte un célèbre hadîth¹²⁶⁵ abondant dans ce sens, l'article ajoute que « le tabou de la virginité dans le monde arabe (...) remonte à la nuit des temps, notamment pour des questions d'héritage et de garantie de filiation, il ne deviendra un point de fixation dans l'islam que très

¹²⁵⁷ *Le Monde* du 24/02/2008, « Hymen » par Hélène Viala.

¹²⁵⁸ Reportage *Envoyé spécial*, France 2, « Hymen : certifiées vierges » par Caroline Fourest, Fiametta Venner et Valérie Lucas, diffusé le 28/02/2008.

¹²⁵⁹ *Le Monde* du 24/02/2008, *op. cit.*

¹²⁶⁰ *Ibid.*

¹²⁶¹ *Ibid.*

¹²⁶² *Ibid.*

¹²⁶³ *Ibid.*

¹²⁶⁴ *Le Nouvel Observateur* du 5/06/2008, « Une caricature de l'islam, le carcan de la virginité », A la Une, par Marie Lemonnier.

¹²⁶⁵ *Ibid.*

tardivement, sous l'Empire ottoman, qui en a en quelque sorte « congelé » la spiritualité¹²⁶⁶. »

Ce qui diffère est le cadre du mariage. Par conséquent, comme le souligne l'article : « Comment (...) expliquer, dans une France libre et laïque, où la première expérience sexuelle n'est plus que très rarement associée au mariage, et alors que les pays du Maghreb ont eux-mêmes entrepris un lent mais irrépensible mouvement d'ouverture des mœurs, une telle préoccupation pour la notion de virginité ? » L'anthropologue des religions et philosophe Malek Chebel répond :

Cela relève du social, du politique et l'anthropologique, mais n'a rien à voir avec le religieux (...) Le contrôle de la virginité, comme la cérémonie du drap taché de sang lors de la nuit de noces, les mariages forcés ou encore le port du voile, toutes ces pratiques archaïques et incroyables en 2008 sont le reflet du souci de certains parents, qui, ayant immigré après 1970, n'ont pas connu la libération sexuelle de 1968, de rester fidèles à leur culture d'origine, dont ils ont gardé une image totalement fossilisée¹²⁶⁷.

La sociologue Dounia Bouzar parle d'« une crispation identitaire qui a fini par « caricaturer l'islam¹²⁶⁸. » Wassila Tamzali, juriste et ex-présidente de l'Unesco « y décèle avant tout « une gestion de la sexualité des femmes par le patriarcat », la virginité étant l'instrument d'oppression¹²⁶⁹. » Comme le met en avant l'article, les mouvements pro-chasteté ne cessent de se déployer dans toutes les religions mais il est important de noter que la condition des femmes maghrébines ou d'origine maghrébine intéresse plus que les autres. Le carcan de la virginité trouve un souffle nouveau au sein d'une problématique de Genre où les femmes continuent d'être l'enjeu principal et les objets d'un système sexiste.

Dans l'article publié dans *Le Monde*, les citations des femmes maghrébines justifient de fait, d'un problème de Genre, le Genre se retrouve à l'origine de cette pratique ne concernant que les femmes : « En nous emmenant à la rencontre de Maghrébines plus âgées qui racontent leur propre expérience – « J'étais fière d'offrir cela à mon mari » -, ou de jeunes d'une cité, les trois auteures de ce reportage tentent de cerner l'origine de cette

¹²⁶⁶ *Ibid.*

¹²⁶⁷ *Ibid.*

¹²⁶⁸ *Ibid.*

¹²⁶⁹ *Ibid.*

obsession et les raisons de sa rémanence¹²⁷⁰. » Si le religieux est omis au profit du Genre qui agit là comme un modérateur social (Bertini), il apparaît au sein d'une tradition que les médias condamnent plus que les autres : « « Moi, quand je me marierai, je veux qu'elle soit neuve, juste sortie du concessionnaire » lâche crânement un adolescent. Le docteur Nisand, dont le service a été victime de voies de fait à la suite d'un refus, s'indigne : « Qu'est-ce que c'est que ce monde où c'est entre les cuisses d'une femme qu'un garçon vient chercher son honneur¹²⁷¹ ? » »

Cette histoire fait écho à un autre fait divers mettant en évidence la tradition archaïque de la virginité des femmes. En 2006, le tribunal de Lille avait annulé un mariage car l'époux avait découvert que son épouse n'était pas vierge lors de la nuit de noces. Puis « dans un arrêt rendu lundi 17 novembre 2008, la cour d'appel de Douai a cassé l'annulation prononcée par le tribunal de Lille, qui avait fondé sa décision sur le fait que l'épouse avait menti sur sa virginité¹²⁷². » La polémique tourne autour des « erreurs sur les qualités essentielles de la personne¹²⁷³ » qui justifieraient l'annulation d'un mariage. Ici, « l'acquiescement de la mariée à cette demande de nullité « ne vaut pas adoption » du raisonnement tenu par son époux, ni même « aveu » du mensonge sur la virginité qu'il invoque¹²⁷⁴. » Ce qui est le plus important à cet endroit, c'est que la cour d'appel va contester « que la virginité puisse être considérée comme « une qualité essentielle de la personne » au sens où l'entend l'article 180 du code civil¹²⁷⁵. » Le couple doit donc divorcer et ne peut annuler le mariage.

Dans *Le Figaro*¹²⁷⁶, on apprend que l'association *Ni putes ni soumises* s'est dite soulagée de cette décision et avait appelé à manifester contre le premier jugement du tribunal. L'association rappelle toutefois : « la situation de milliers de jeunes filles aujourd'hui en France qui subissent l'obsession de la virginité conduisant à des mariages forcés et à des drames familiaux » ; on note cette déclaration : « Il faut en finir avec les alibis culturels qui continuent de nous enfermer dans les geôles machistes et patriarcales¹²⁷⁷ ».

¹²⁷⁰ *Le Monde* du 24/02/2008, *op. cit.*

¹²⁷¹ *Ibid.*

¹²⁷² *Le Monde* du 19/11/2009, « Virginité : la cour d'appel de Douai « remarie » les époux de Lille » par Anne Chemin.

¹²⁷³ *Ibid.*

¹²⁷⁴ *Ibid.*

¹²⁷⁵ « La virginité n'est pas une qualité essentielle en ce que son absence n'a pas d'incidence sur la vie matrimoniale », *Ibid.*

¹²⁷⁶ *Le Figaro* du 17/11/2008, « L'annulation du mariage pour non-virginité est rejetée en appel » par L.D avec AFP.

¹²⁷⁷ *Ibid.*

Ce fait divers devient l'exemple type de ce que peuvent subir les jeunes filles d'origine maghrébine. Ce corps est l'expression d'une culture que les médias français pointent du doigt ; les femmes se placent ainsi aux marges de leur propre culture qui leur demande de respecter une pratique archaïque et se retrouvent aussi au banc d'une société qui les cite comme des victimes ou des complices d'une culture masculine et viriliste.

Parmi les voix qui se sont élevées au nom des droits des femmes¹²⁷⁸, on retient dans les médias les réactions de Fadela Amara, secrétaire d'Etat à la politique de la Ville et ancienne présidente de l'association *Ni putes ni soumises*, Valérie Letard, secrétaire d'Etat à la solidarité chargée du droit des femmes, toutes deux dénonçant la décision du tribunal. Seule Rachida Dati a défendu l'annulation, choisissant ici l'aspect juridique et révélant dans *Je vous fais juge*¹²⁷⁹ avoir fait annuler son propre mariage. Elle déclare que le fait d'annuler un mariage peut agir comme une protection à la personne. Ce point de vue s'affiche en dénégation aux faits de reconstructions chirurgicales de l'hymen de plus en plus nombreuses. Le Droit primant ici sur le Genre.

Ce corps devient en France sujet à controverse, la virginité des femmes n'est pas la seule manifestation d'une tradition archaïque ; la *burqa* devient à son tour « un symbole » pour les médias. Ce corps fait polémique.

« En France, on cache son sexe et on montre son visage¹²⁸⁰ » expliquait, comme nous l'avons vu, le juriste Guy Carcassonne. L'étrangeté du sexe des femmes d'origine étrangère est pourtant révélée par ces faits divers autour de la virginité. Pourquoi ce sexe intéresse-t-il les médias ? Ce sexe c'est le corps des femmes, c'est parce qu'elles sont des femmes que les femmes doivent dissimuler leur visage. Dans *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*¹²⁸¹, la philosophe Françoise Gaillard démontre, en se reposant notamment sur l'histoire des civilisations et les récits religieux, comment la femme a toujours été considérée comme un sexe. « La femme n'est que sexe » car « le sexe féminin inquiète » et comme nous l'avons vu dans notre première partie, le sexe des femmes étrangères inquiète d'autant plus qu'il est exotisé, fantasmé, réduit aux pires imaginations érotiques provoquant fascination et dégoût mais surtout découverte de l'Autre au sein d'une prédation sexuelle fonctionnant comme une économie. Françoise Gaillard explique : « On

¹²⁷⁸ *Le Nouvel Observateur* du 23/06/2008, « Vives protestations autour du mariage annulé pour cause de non-virginité » Nouvelobs.com.

¹²⁷⁹ Rachida Dati, *Je vous fais juge*, Grasset, Paris, 2007.

¹²⁸⁰ *Le Figaro* du 8/07/2010, « Burqa : le président de l'Assemblée saisira le Conseil constitutionnel » par Sophie Huet.

¹²⁸¹ Elvan Zabunyan, Chrystel Besse, Arlette Fontan, Françoise Gaillard, Marie-Joseph Bertini, *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*, Editions Dis Voir, Paris, 2003.

connaît le stéréotype colonial du noir surpuissant et de la femme indigène à l'érotisme animal. La femme, au XIX^{ème} siècle, est une figure de cet « autre » chez qui la nature mal maîtrisée peut se réveiller¹²⁸². » La philosophe montre qu'une nette confusion « permet de dénier à la femme toute identité autre que sexuelle¹²⁸³ ». On peut donc se demander si dans notre contexte, on ne retrouverait pas la même forme d'angoisse¹²⁸⁴ ou la même symbolique dans le fait religieux forçant les femmes à la virginité ou la dissimulation de leur visage qui est déjà le signifiant de leur sexe. Françoise Gaillard raisonne autour l'ordre naturel, de l'animalité auxquels sont rattachées les femmes :

Par ce sexe insatiable qui commande en elle, la femme en est restée à un stade de naturalité quasi animale. Ce qui angoisse donc en cette créature détestable, c'est le rappel constant à l'ordre de la nature que fait entendre son sexe et qui tire l'homme loin en arrière, vers les bas-fonds de son origine animale. Comprendons donc que ce qui rend, en fin de compte, la femme abominable c'est qu'elle dit le vrai sur l'origine.

L'origine prend forme dans le fait religieux de la virginité et de sa préservation car si la virginité n'est pas préservée, les femmes céderaient à une pulsion sexuelle, originelle, animale. Ce corps est donc le sexe et les médias viennent confirmer ce corps comme sexe car ils parlent des femmes d'origine étrangère en se concentrant sur leur physique, leur esthétique, leur corps, leur sexe, décrivant la femme comme monstre procédant de la monstration et de la « dé-monstration par la vue Autre¹²⁸⁵. »

Selon le psychanalyste Fethi Benslama, le problème du voile ou de la *burqa* « ne se pose plus en termes de signes, mais *d'interdit* auquel ces signes sont référés. L'interdit ne se laisse pas réduire à une interdiction qui prohibe, il relève d'un dispositif de vérité qui plonge ses racines dans le bas-fond des pulsions, pour instaurer en surface une légalité de la jouissance, dont l'impératif est une jouissance dans la légalité¹²⁸⁶. »

¹²⁸² *Ibid.*, pp.89-90.

¹²⁸³ *Ibid.*

¹²⁸⁴ « La femme est abominable parce qu'elle est naturelle. La phrase est de Baudelaire. (...) le sens de l'accusation de naturalité portée à l'encontre de la femme ne se comprend qu'au regard du méprisant constat que le poète fait de l'avidité sexuelle de cette dernière : « elle est toujours en rut et veut être foutue ». Baudelaire, sans le savoir peut-être, énonce (...) la véritable raison du dégoût que suscite la femme chez l'homme civilisé. » in *Ibid.*, p.91-92.

¹²⁸⁵ Fethi Benslama, Nadia Tazi, *La virilité en islam*, éditions de l'Aube, Paris, 2004, p.114.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p.113.

« La fille qui défend sa « pudeur vis-à-vis de Dieu » » s'oppose au « « visage de la France », du moins un certain visage de la France associé à sa croyance aux Droits de l'homme¹²⁸⁷ ». Dans *Le Monde*, un article pose cette question révélée par l'interdit : « Peut-on devenir française quand on porte la burqa, ce vêtement qui, à l'exception des yeux, masque entièrement les femmes dans les pays (ou les familles) musulmans les plus rigoristes¹²⁸⁸ ? »

Deux thèmes sont posés ici : celui de l'identité et celui de l'intégration voire de l'assimilation. L'article rapporte une autre affaire :

Une Marocaine mariée à un Français et mère de trois enfants nés en France s'est vu refuser, en 2005, la nationalité française, au motif qu'elle porte la burqa et que cela constituerait « un défaut d'assimilation. » Saisi en appel, le jugement du Conseil d'Etat tient, également, en quelques mots, manifestement pesés au trébuchet : cette femme « a adopté, au nom d'une pratique radicale de sa religion, un comportement en société incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française et notamment le principe d'égalité des sexes¹²⁸⁹.

Quelle dissonance notable à cet endroit ? Le voile est l'interdit comme nous l'avons vu, dans l'étude théologique, on impose « l'interdit du voile comme interdit de la monstration féminine, qui est simultanément dé-monstration par la vue Autre¹²⁹⁰. » Mais ici, le politique place plutôt le voile comme « dé-monstration » de la « monstration¹²⁹¹ », c'est l'idée du voile comme signe ostentatoire. Il en va de même pour la *burqa*. Plus encore, il s'agit d'interdire l'interdit de la fille ou de la femme concernée (Benslama.) « Est-ce un monstre qui a le droit de faire monstration de ses signes ? Ou bien plutôt un être qui serait d'essence dé-monstré, n'étant plus justiciable d'aucun interdit du voile¹²⁹² ? »

Dans un billet du *Monde*¹²⁹³, Robert Solé raconte les « débordements¹²⁹⁴ » d'un religieux saoudien : « le cheikh Mohammed Al-Habadane, préconise le port d'un nouveau

¹²⁸⁷ *Ibid.*

¹²⁸⁸ *Le Monde* du 12/07/2008, « La Burqa, symbole » - éditorial.

¹²⁸⁹ *Ibid.*

¹²⁹⁰ Fethi Benslama, Nadia Tazi, *op.cit.*, p.114.

¹²⁹¹ *Ibid.*

¹²⁹² *Ibid.*

¹²⁹³ *Le Monde* du 15/10/2008, « Yeux de velours » par Robert Solé.

¹²⁹⁴ *Ibid.*

niqab qui ne dévoilerait qu'un seul œil¹²⁹⁵. » Comme nous l'avons vu dans notre première partie, les « voilement, dévoilement, revoilement » constituent « trois mouvements » correspondant aux « trois temps de la représentation théologique : la lumière aveuglante, l'obscurcissement qui donne à voir, l'écran qui aveugle l'objet vu¹²⁹⁶. » Trois temps, trois séquences « constitutives de l'opération féminine de la théologie (...), qui instaurent la souveraineté de la diaphragmatique représentative, là même où la vue de l'homme est en excès de réceptivité¹²⁹⁷. » Le resserrement du voile sur la poitrine des femmes comme le conseille le Coran, « c'est l'œil de la représentation qui, se substituant à l'œil de la perception, rétrécit sa focale sur la femme comme réalité objective, pour tamiser la scène illuminée de la vérité du réel, et obtenir l'obscurcissement institutionnel¹²⁹⁸. » Pourquoi n'autoriser qu'un œil ?

Robert Solé ironise autour du diable, de la sexualité, de la superstition arabe, permettant de justifier une telle décision : « les femmes sont diablement aguicheuses. (...) Elles savent jouer de la prunelle pour ensorceler les pauvres hommes, garants de leur moralité. (...) Espérons tout de même que ces diabesses borgnes sauront rester dans le droit chemin et n'attireront pas le mauvais œil¹²⁹⁹. » Mais la théologie ne précède pas ces représentations. Les médias dépeignent ici une mythologie qui semble être religieuse, ils dénoncent une religion, une vision théologique des femmes. On peut pourtant relever que la tradition arabo-islamique précède la religion, et que la tradition est déjà la religion alors pourquoi associer de tels clichés au fait religieux ? Dans l'histoire de l'Occident, « le sexe féminin inquiète¹³⁰⁰ », l'Histoire démontre un imaginaire masculin sans limite auquel les hommes ont laissé libre court à travers l'Art, les contes, les comédies, le discours médical, la littérature etc. (Gaillard).

Dans la culture arabo-islamique, l'imaginaire rejoint les mythes des civilisations antiques, les femmes sont représentées par « des sphinges énigmatiques et dangereuses, toujours placées sur le chemin initiatique du héros masculin¹³⁰¹. » Ainsi, comme nous l'avons analysé plus haut, la fille ou femme voilée qui « croit à la dé-monstration de la

¹²⁹⁵ *Ibid.*

¹²⁹⁶ Fethi Benslama, Nadia Tazi, *op.cit.*, p.111.

¹²⁹⁷ *Ibid.*

¹²⁹⁸ *Ibid.*

¹²⁹⁹ *Le Monde* du 15/10/2008, *op.cit.*

¹³⁰⁰ Elvan Zabunyan, Chrystel Besse, Arlette Fontan, Françoise Gaillard, Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.89.

¹³⁰¹ Fethi Benslama, Nadia Tazi, *op.cit.*, p.113.

femme » correspond en fait, « dans l'inconscient de son système¹³⁰² » à la Figure du monstre (Benslama.)

Robert Solé renchérit : « En adoptant une demi-mesure, il évite aux femmes de recourir à des cannes et des chiens d'aveugle¹³⁰³. » On peut là aussi faire le parallèle avec ce que démontre Fethi Benslama :

Le voile intervoit la femme. *La vue d'interposition est cette vue qui s'emparant de la femme comme être montrant et se montrant de trop, en fait la dé-monstration. La démonstration de la femme consiste à s'abstraire de son corps, à le consacrer, à l'établir dans une vérité spirituelle. Le voile ne serait rien de moins que la création d'un point de vue de l'esprit sur la femme, encollé à même son corps. Il ressortit donc à une double fonction de chose et de cause, chose qui s'interpose pour causer une Autre vue sur elle : c'est un voile-œil¹³⁰⁴.*

Il ne s'agit donc pas d'analyser la dénonciation de la *burqa* ou de la virginité comme quelque chose qui serait affilié au corps des femmes mais plutôt comme le corps même des femmes remis en question ici dans les médias. Fethi Benslama parle d'« *interview* » pour mettre en évidence la « *vue d'interposition* » qui s'empare « de la femme comme être montrant et se montrant de trop (...) La démonstration de la femme consiste à abstraire son corps, à le consacrer, à l'établir dans une vérité spirituelle¹³⁰⁵. » Or, « par le voile s'établirait un contact corporel avec cette vue ; d'où la femme comme démonstration de l'Autre », la vue de l'homme se trouve être « un œil dans l'œil de Dieu¹³⁰⁶ ».

Ainsi, les médias mettent en évidence le corps et la vue, l'interview étant occultée. Les médias réhabilitent dès lors « le mythe identitaire de l'Occident moderniste et celui de l'islam traditionnaliste¹³⁰⁷ », justifiant les quêtes d'identité et des différences par certains témoignages alors que si le corps des femmes demeure le moyen de soulever les questions de croyance et de laïcité c'est que cet enjeu est plus important et qu'il est révélateur du conflit. C'est « *la vérité du corps et le corps de vérité* en tant que déterminants *des limites*

¹³⁰² *Ibid.*

¹³⁰³ *Le Monde* du 15/10/2008, *op.cit.*

¹³⁰⁴ Fethi Benslama, Nadia Tazi, *op.cit.*, p.100.

¹³⁰⁵ *Ibid.*

¹³⁰⁶ *Ibid.*, p.101.

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p.115.

du propre d'un système, d'une personne, ou d'une communauté, *qui se trouvent mis en cause*¹³⁰⁸. » C'est l'idée de l'interdiction de l'interdit de l'autre, de « l'interdire en tant qu'autre¹³⁰⁹. » Ce corps révèle cet interdit, par sa virginité, par la *burqa*. Les médias lui cherchent donc un sens par la caricature ou par le témoignage opposant fait religieux et laïcité.

Ce corps doit mourir et à la fois être protégé, un interdit frappant un autre interdit tout en justifiant la protection des femmes. La loi interdit un interdit et les médias valident cette posture car comme nous l'avons vu dans notre première partie, le voile c'est l'interdit¹³¹⁰ qui fait de la femme un signe. C'est par ce raisonnement que l'on peut comprendre que politiques et médias se fixent sur une interprétation particulière du voile dans un contexte français et laïc où seule l'idée de signe ostentatoire semble apporter toutes les réponses aux interrogations morales, sociales ou politiques de chacun-e.

Islam et laïcité devenus les thèmes majeurs des représentations de ces femmes auprès des médias, leur corps est dans un premier temps, rattaché au sexe et à l'idée de nature et dans un deuxième temps, ce corps ne peut être que le symbole ou « signe d'asservissement¹³¹¹ ». Outre l'impact signifiant de ce corps en politique, le débat va être détourné sur des aspects typiquement esthétiques, des thèmes autour de l'interrogation « voile ou bikini¹³¹² » ou « du punk au voile¹³¹³ ». Autour de portraits, ce corps fera l'objet d'une analyse entre « révolte et respect des conventions¹³¹⁴ » des jeunes femmes d'origine étrangère. Ici, ce corps porte à nouveau un imaginaire social, les codes changent mais l'idée que les femmes passent d'une soumission, d'une pratique radicale de la religion à un comportement social plus libéré par l'assimilation demeure un cliché médiatique persistant. Les sociétés de grands contrastes sont ainsi mises en lumière, l'exemple des « Bimbos d'Egypte » et du paradoxe entre des « jeunes beautés aux tenues sexy et aux

¹³⁰⁸ *Ibid.*

¹³⁰⁹ *Ibid.*

¹³¹⁰ « « *Hijâb* en arabe est le terme canonique désignant le voile » et produit cette définition : « *c'est l'interdit*, ou bien « *toute chose qui interdit une chose* ». Le voilement c'est ainsi l'opération de négation du corps d'une femme, à partir de laquelle elle est élevée en chose interdite ou sacrée, c'est-à-dire en une idéalité qui conserve en même temps une existence sensible. *Une idéalité sensible*, cette formule conviendrait pour définir classiquement la nature même du signe en tant qu'unité de la matérialité du signifiant et de l'abstraction du signifié. Le voile n'est donc pas un signe mais ce qui fait de la femme un signe. Il aveugle son corps comme émetteur d'une multiplicité de signes, pour l'envelopper en un signe unique. Le voilement opère d'une opération théologique d'emballage de la femme pour la rendre sémiologiquement une. Il s'agit d'une logique d'interposition pour faire cesser la monstration de la femme et la femme comme monstre pullulant de signes. En ce sens, il procède d'une démonstration de la femme par laquelle elle devient un signe obscur. » *Ibid.*, p.99.

¹³¹¹ *Le Monde* du 11/04/2011, « Niqab : arrestations lors d'une manifestation interdite devant Notre-Dame » avec AFP.

¹³¹² *Le Monde* du 16/09/2007, « Maroc, le voile ou le bikini ? », magazine, par Marion Lafond.

¹³¹³ *Le Monde* du 23/05/2012, « A Sarajevo, Rahima, du punk au voile » par Thomas Sottinel.

¹³¹⁴ *Ibid.*

poses lascives¹³¹⁵ » et les contraintes religieuses viennent alimenter ce débat autour d'un corps à la fois désirable et symbole d'asservissement, repoussé.

Comme l'explique l'entretien avec Danièle Lochak, professeure de droit public à l'Université de Paris 10 à Nanterre, la soumission devient un critère d'exclusion des femmes. Sur l'affaire d'une Marocaine en burqa se voyant refuser la nationalité française, Danièle Lochak déclare :

Si on poussait cette logique jusqu'au bout, les femmes battues, par exemple, ne seraient pas dignes d'être française (...) ils s'appuient sur la soumission de cette femme qu'ils déduisent non seulement de sa tenue vestimentaire mais aussi de la description qu'elle a elle-même donnée de son comportement social¹³¹⁶.

Ce qui pose donc problème est donc le corps comme symptôme de fantasmes ou de frustrations en France comme ailleurs, un corps qui par son sexe donne une image sociale réductrice du statut des femmes. On lit dans *Le Monde*, à propos des affaires autour de la virginité des femmes, la déclaration du médiateur de la République, Jean-Paul Delevoye :

La sexualité, à la différence du divorce, de l'identité, de la tutelle curatelle ou encore de la nationalité de la personne, reste du domaine de la sphère privée et chacun est libre de disposer de son corps comme il l'entend (...) la virginité n'est pas du tout une qualité essentielle d'une personne (...) Demain il va y avoir une multiplication des nullités du mariage et on pourra avoir des jeunes filles qui pourraient subir des opérations chirurgicales pour se refaire l'hymen (...) (cela est) contraire à l'esprit de la laïcité et très réducteur par rapport au statut de la femme¹³¹⁷.

Tout est donc étroitement lié : sexe, virginité, voile, statut des femmes et identité, laïcité, assimilation. Ce corps intervient dans ce contexte comme durablement étranger

¹³¹⁵ *Le Monde* du 27/05/2012, « Les Bimbos d'Egypte : enquête sur un paradoxe », documentaire, par Christine Rousseau.

¹³¹⁶ *Le Monde* du 12/07/2008, « Une Marocaine en burqa se voit refuser la nationalité française », propos recueillis par Laetitia Van Eeckhout.

¹³¹⁷ *Le Monde* du 30/05/2008, « Mme Dati défend l'annulation d'un mariage pour mensonge sur la virginité », avec AFP.

dans une logique opposant seins nus au voile¹³¹⁸, libertés contre frustrations, renvoyant dos à dos fanatisme et laïcité. Dans le cadre de l'arrivée des *Femen* à Paris, Safia Lebdi, cofondatrice de *Ni pute ni soumise*, a organisé une performance place du Trocadéro en soutien aux femmes des pays arabes : une dizaine de femmes arracheront ainsi leur *burqa* « pour s'exhiber seins nus, peints sur leurs corps, des slogans comme « *Intégrisme dégage* » ou « *No charia*¹³¹⁹. »

Ici, les problématiques du corps des femmes et du fait religieux se recourent directement ; le témoignage de Loubna Méliane, nommée « tête brûlée » par les médias, vient valider ce recouplement. Elle confie : « C'était très dur de s'exposer comme ça, de voir en photo mon corps de 38 ans marqué par deux grossesses, mes seins, mon ventre¹³²⁰. » Puis précise : « Il y a de plus en plus de gamines dans les quartiers qui ne peuvent pas s'habiller comme elles veulent, sont agressées verbalement, parfois physiquement, n'ont pas le droit de s'exprimer¹³²¹ », à la journaliste d'ajouter : « C'est à ces « petites sœurs » que la militante aimerai d'abord s'adresser. Le côté brut, radicalisme et la modernité de Femen pourraient les séduire¹³²². » Safia Lebdi donne les raisons de cette manifestation : « Fadela Amara et moi venions du même quartier d'une petite ville de province quand nous avons commencé (...) Nous aussi, nous nous sommes confrontés aux féministes établies, en abordant des thèmes comme les mariages forcés, l'excision, le communautarisme. On parlait de notre enfermement au quotidien¹³²³. »

Ce corps qui dérange les intégrismes religieux et qui prend vie dans les médias au travers de sa nudité, n'aurait-il pas d'autres possibilités d'échange avec le réel ?

Le témoignage d'Inna conclut l'article en ces termes :

En France, les féministes ne parlent qu'entre elles. Dans ce pays, des femmes se sont battues pour porter des jeans et aujourd'hui on les hue quand elles viennent en robe à l'Assemblée. Il faut sortir le féminisme des salons. Nous venons de la rue et c'est dans la rue que nous agissons. Ma place à moi, maintenant est ici¹³²⁴.

¹³¹⁸ *Le Monde* du 17/10/2012, « Paris, nouvelle base des activistes aux seins nus » par Elise Barthelet.

¹³¹⁹ *Ibid.*

¹³²⁰ *Ibid.*

¹³²¹ *Ibid.*

¹³²² *Ibid.*

¹³²³ *Ibid.*

¹³²⁴ *Ibid.*

Ce corps rejoint-il les causes féministes par la nudité ? Les médias fabriquent ici des Figures de liberté que nous retrouverons plus tard dans nos Figures médiatiques et portraits. La nudité sauve-t-elle de la *burqa* ou bien sommes-nous dans un affrontement de valeurs au sein des médias ? Libertés des femmes contre *burqa*, quels modèles étrangers pour les femmes de France ? Les Femen sont-elles les seules à proposer une action médiatique nécessaire ? C'est ce que nous analyserons dans le point suivant.

Le voile et la nudité des femmes sont renvoyés dos à dos par les médias. Plusieurs articles comparent notamment la nudité de certaines femmes et l'extrême pudeur des autres. Un article du *Nouvel Observateur*¹³²⁵ rapporte la campagne de l'association suédoise *bara bröst* : des militantes suédoises mènent une action nommée « juste des seins » et militent pour enlever le haut à la piscine. L'article explique que « le mouvement entend susciter un débat sur les règles culturelles et sociales, qu'il juge discriminante pour les femmes¹³²⁶. » Cet acte entre en résonance avec une série d'actions menées en France prônant au contraire la liberté de se couvrir à la piscine publique. En 2003, Martine Aubry justifie sa décision de réserver des horaires spécifiques aux femmes musulmanes dans la piscine publique de Lille-Sud. La maire de Lille parle d'une « occasion » pour ces femmes de « s'émanciper¹³²⁷ ». Répondant à Bertrand Decocp, chef de l'opposition municipale à l'époque qui « contestait le caractère dérogatoire aux pratiques républicaines d'égalité et de mixité¹³²⁸ » de cette heure réservée, Martine Aubry ajoute : « Faisons un petit détour (de nos principes républicains) pour que ces femmes gagnent et acquièrent leur émancipation¹³²⁹ ». Jusqu'en 2012, cette question fera polémique. *Le Figaro*¹³³⁰ publie en 2010, un article sur deux femmes voilées interdites de piscine dans un centre de vacances de l'Aude. « Ce n'est pas la tenue islamique qui posait problème », a souligné Anne-Marie Charvet, préfet de l'Aude. « C'est une mesure d'hygiène en vigueur dans toutes les piscines de France: il est interdit de porter autre chose qu'un maillot de bain, les shorts ne sont pas admis non plus¹³³¹ » ». Selon l'article toujours, quand le maître-nageur priait les

¹³²⁵ *Le Nouvel Observateur* du 23/06/2008, « Des Suédoises militent pour « enlever le haut » à la piscine » [Nouvelobs.com](http://www.nouvelobs.com).

¹³²⁶ *Ibid.*

¹³²⁷ *Maire info* du 1/07/2003, « Martine Aubry justifie d'une heure hebdomadaire réservée aux femmes musulmanes à la piscine de Lille-Sud », Religions, <http://www.maire-info.com/>.

¹³²⁸ *Ibid.*

¹³²⁹ *Ibid.*

¹³³⁰ *Le Figaro* du 22/07/2010, « Deux femmes voilées interdites de piscine » AFP.

¹³³¹ *Ibid.*

deux femmes de sortir de l'eau, les maris se seraient montrés « menaçants », « les deux hommes ont été poursuivis après avoir été entendus par les gendarmes¹³³². »

Le directeur du centre de vacances précise toutefois qu'« aucune discrimination » était présente ici, et que « les femmes voilées pouvaient très bien passer leurs vacances dans l'établissement¹³³³. » On remarque ici une description particulièrement caricaturale des couples concernés : les femmes seraient entrées dans l'eau pour surveiller les enfants et les maris se seraient montrés menaçants envers le maître-nageur demandant aux femmes de sortir de l'eau. La famille traditionnelle religieuse dépeinte ici vient s'opposer à la morale laïque et à toute forme de respect de la loi. Elle s'affiche comme en porte à faux avec la société française. L'article souligne indirectement un problème d'intégration et fait de ces couples des exemples parlants d'une problématique à soulever sur la scène médiatique. A cet endroit s'oppose clichés entre modernité et archaïsme, représentations d'un ordre réactionnaire et d'un ordre moral laïc. Quelle femme pour quel archaïsme ? Comment les femmes peuvent-elles échapper au fait réactionnaire et religieux ? « L'émancipation » selon Martine Aubry (qui n'est pourtant pas une solution) n'est-elle qu'une réponse politique à un engouement médiatique ?

En 2012, la question des horaires réservés aux femmes dans les piscines prend un nouvel élan avec la campagne présidentielle : Martine Aubry « est accusée - à tort - d'avoir mis en place dans sa municipalité, jusqu'en 2008, des créneaux spéciaux pour les femmes musulmanes¹³³⁴ », Nicolas Sarkozy l'accuse d'avoir porté atteinte à la laïcité.

Cependant, François Bayrou, candidat du MoDem lors des faits, enclenche un raisonnement autour du corps des femmes, il parle maladroitement d'un problème d'obésité des femmes concernées, ne voulant pas être exposées au regard des hommes. Denise Cacheux, présidente du centre social Lazare-Garreau, confirme cette thèse justifiant d'un programme de lutte contre l'obésité étendu à des femmes plus âgées ou d'ateliers d'alphabétisation. Denise Cacheux se dit ainsi « ulcérée » par les récupérations politiques.

Deux points de vue s'affrontent à ce tournant, mettant en évidence le corps des femmes et l'impact de l'image de ce corps dans le social. Rokhaya Diallo, militante et éditorialiste, développe à ce propos :

¹³³² *Ibid.*

¹³³³ *Ibid.*

¹³³⁴ *Le Monde* du 12/04/2012, « Les horaires de piscine réservés aux femmes continuent de faire polémique » par Aude Lasjaunias.

On vit dans une société qui exerce une pression terrible sur les femmes et leur image (...) C'est difficile d'*assumer* son apparence, particulièrement dans un environnement comme la piscine où l'on est à moitié nue (...) *Actuellement, 70 % des équipements sportifs publics sont utilisés par des hommes (...) il est injuste de ne pas offrir à toutes les femmes l'accès à des infrastructures adaptées (...) C'est une forme de rééquilibrage*¹³³⁵.

A l'opposé de cette idée, on peut noter le commentaire d'un internaute sur le site de Michèle Delaunay, députée PS de Gironde :

*Et pourquoi pas pour les hommes obèses, les hommes trop poilus, les femmes trop grandes, les personnes de confession musulmane, de confession juive, puis chrétienne, et une matinée pour les athées aussi... A trop vouloir faire dans la particularité on en oublie ce qui fait notre République : la laïcité et l'égalité notamment. Or, comment promouvoir l'égalité si on propose à côté des horaires particuliers pour certaines personnes*¹³³⁶ ?

L'évolution sociale du corps des femmes n'est pourtant pas anodine et dans notre contexte, on peut relever qu'il y a une différence entre cette évolution et celui du corps masculin dans la société. Comme l'explique l'historien Georges Vigarello dans *Histoire de la beauté*, les canons de beauté ont varié selon les époques et chaque imaginaire y prend part au même titre que les valeurs d'une époque. Corps et culture sont donc liés, le corps des femmes est objet ou reflet d'une société :

Le corps de la femme est rendu plus « libre » par exemple, avec la fin du XIX^{ème} siècle, existant autrement dans l'espace public, celui du travail ou du loisir, jugé « concurrencer » quelquefois le masculin, s'éloignant des beautés décors pour des beautés plus autonomes, jouant labeur et liberté. Ce qu'accroissent encore les

¹³³⁵ *Ibid.*

¹³³⁶ *Ibid.*

*espaces de vacances, les plages, les échappées, révolutionnant à eux seuls la manière dont le corps est valorisé et exhibé*¹³³⁷.

Enfin, cette beauté « épouse les grandes dynamiques sociales, les ruptures culturelles, les conflits de genre ou de génération¹³³⁸. »

Le rejet des femmes musulmanes suscité par leur voile est-il un rejet de leur corps ? L'argument esthétique est utilisé par certaines femmes voilées. Dans *Le Point*, des femmes s'interrogent : « En quoi ça gêne les gens ? (...) Je ne le porte pas très sérieusement, peut-être suis-je trop coquette (...) Les gens nous considèrent moins, quand on vient avec le voile¹³³⁹. »

L'article insiste sur l'aspect esthétique des femmes interviewées et décrit les femmes : « cette femme élégante, un châle beige négligemment posé sur ses cheveux », « une ami pakistanaise fraîchement arrivée en France a la tête couverte d'un foulard fleuri¹³⁴⁰. »

Cette question de l'esthétique culturelle vient nourrir la question de laïcité mais s'intègre dans une compréhension générale du rejet du voile. Les problématiques autour du corps des femmes se manifestant par l'hyménoplastie, la virginité, l'opacité du vêtement et les signes extérieurs de féminité, constituent toutes des obstacles à l'intégration. Nous verrons plus loin dans l'analyse de l'affaire de la crèche Baby Loup que l'un des obstacles provoqués demeure social. A ce tournant et d'un point de vue du Genre, le corps masqué est exclu d'une humanité et d'une reconnaissance au sein des êtres humains, c'est un corps désincarné. D'un point de vue social, ce corps se désinscrit des lois et statuts de notre société. Enfin, ce corps désintégré de part et d'autre des sociétés qui s'affrontent dans ce cadre, devient le support et l'objet d'une irrationalité.

Ce corps prend une place dans la société française par l'irraisonné et l'irraisonnable. Il existe pour les uns de façon irraisonnée, et pour les autres toute inscription de sa chair dans le social demeurerait irraisonnable. On demande à ce corps de disparaître ; peu importe les circonstances, l'hymen comme le voile vient l'effacer de l'espace public.

¹³³⁷ Georges Vigarello, *Histoire de la beauté, le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*, Editions du Seuil, Paris, 2004, p.254.

¹³³⁸ *Ibid.*, p.255.

¹³³⁹ *Le Point* du 23/05/2013, « Des femmes musulmanes s'interrogent sur le rejet suscité par leur voile » AFP.

¹³⁴⁰ *Ibid.*

Les interrogations de la presse autour de ce corps et de son irrationalité vont forcer les médias à des comparaisons avec les femmes venant d'autres pays. Portraits, interviews mais aussi descriptions de la politique extérieure donneront lieu à de nouveaux questionnements autour de l'hymen, du voile et de leurs interprétations ailleurs. Quelles conceptions pour quelles femmes d'ailleurs ? C'est ce que nous analyserons dans notre prochain point.

1.6 Quelles femmes s'émancipent ? Quelle conception ailleurs ?

Voir tropes « virginité » - voir tableaux en annexe

Avant que le débat autour du corps physique des femmes ne laisse la place au débat autour du corps social des femmes. L'affaire des époux de Lille va donner lieu à des réactions autour de la virginité. Le thème de la virginité des femmes devient objet de fantasmes, d'interrogations et va venir alimenter les médias dans une dynamique de remise en question de l'islam mais aussi de la condition des femmes musulmanes en France comme ailleurs. La virginité comme le port du voile agit comme un thème séparateur entre l'Orient et l'Occident, une dichotomie révélant les analyses médiatiques les plus importantes en termes de compréhension de l'islam mais aussi de remises en cause de l'assimilation des populations musulmanes de France. Entre libertés religieuses et islam politique, les femmes vont être au centre des préoccupations des médias au sein des thèmes : virginité, port du voile et polygamie.

Le thème de la virginité donne naissance à des comparaisons médiatiques entre les femmes françaises d'origine étrangère et les femmes étrangères. Entre fantasmes, représentations et interprétations, les médias recherchent à confronter plusieurs réalités : celles des femmes d'ailleurs sous d'autres régimes politiques et celles des femmes d'origine étrangère en France.

Un article publié dans *Libération*¹³⁴¹ révèle un imaginaire occidental associé à la virginité. L'article est une critique de l'adaptation théâtrale du roman *Qu'elle aille au*

¹³⁴¹ *Libération* du 24/06/2008, « Fantômes de virginité », Culture, par Christophe Ayad.

*diabole Meryl Streep*¹³⁴²! de Rachid Al-Daïf. L'adaptation réalisée par Mohamed Kacimi intègre des passages de *Cher Monsieur Kawabata*¹³⁴³. Voici comment l'article commence :

*Un homme et une femme sur la corniche de Beyrouth, face à la mer. Ils draguent, se reniflent, s'évaluent. Quand elle s'excite, elle parle anglais. Lui ne perd jamais le fil. De questions en digressions, il en vient au point essentiel : « As-tu connu un autre homme ? » « Connue », yaani, c'est-à-dire – pas besoin d'un dessin : la pureté, c'est ça qui lui importe, il veut être « le premier », celui qui va la déflorer et la former. Elle ne veut pas le contrarier, elle élude. Oui, non, enfin un « tête à tête », jamais plus. Jeu de dupes. Au Liban comme ailleurs, le mariage est une transaction : chacun doit en avoir pour son argent*¹³⁴⁴.

Dans la pièce, « l'homme et la femme sont tour à tour bourreau et victime¹³⁴⁵. » La sexualité apparaît comme le thème central du couple où dans des stéréotypes genrés, « elle lui soutire jusqu'à son dernier sou » tandis qu'il « ne l'envisage que comme objet sexuel¹³⁴⁶. » Le journaliste explique :

*Plus la pièce avance, plus la femme apparaît comme victime de la quête obsessionnelle de la virginité de son mari, après avoir subi le désir incestueux des hommes de sa famille. A l'image du Liban, qui serait comme cette épouse éternellement violée par les miliciens*¹³⁴⁷.

Cette interprétation médiatique vise deux objectifs : d'abord celui de la compréhension culturelle entre l'Orient et l'Occident, ensuite le thème de la virginité intéresse particulièrement dans le contexte « en plein débat français concernant la virginité, la justice et l'islam¹³⁴⁸ ».

La sociologue et directrice de l'Agence pour le développement des relations interculturelles Chahila Eski-Chafiq publie une tribune issue de son ouvrage *Chemins et*

¹³⁴² Rachid El-Daïf, *Qu'elle aille au diable Meryl Streep !*, Actes Sud, Paris, 2004.

¹³⁴³ Rachid El-Daïf, *Cher Monsieur Kawabata*, Actes Sud, Paris, 1999.

¹³⁴⁴ *Libération* du 24/06/2008, *op.cit.*

¹³⁴⁵ *Ibid.*

¹³⁴⁶ *Ibid.*

¹³⁴⁷ *Ibid.*

¹³⁴⁸ *Ibid.*

*Brouillard*¹³⁴⁹ et relate ainsi ses souvenirs d'enfance dans une petite ville du nord de l'Iran où son père exerçait le métier de gynécologue. Elle raconte que la clinique de son père était aussi leur maison. L'auteure compare les scènes de 1968 qu'elle regardait « avec fascination (...) qui se déroulaient en France : les jeunes dans la rue, les cris de liberté et les étreintes au vu de tous¹³⁵⁰. » Cet élan de liberté est comparé aux événements du quotidien dans la clinique, « où les femmes accouchaient, avortaient, étaient amenées de force le soir de leur mariage quand le drap n'était pas taché de sang¹³⁵¹ ». La sociologue précise qu'elle était parfois réveillée par « des cris de bagarre » et qu'elle « descendait les escaliers pour regarder la scène, toujours identique ou presque : des hommes et des femmes qui hurlaient et une jeune femme qui tremblait et pleurait. Les familles se disputaient l'innocence de la mariée et demandaient au gynécologue de décider¹³⁵². »

Deux univers distincts sont décrits ici avec force, modernité contre archaïsme, liberté de conscience contre liberté religieuse. Dans un genre rédactionnel mixte mêlant critique, analyse et témoignage, l'article développe l'idée maîtresse de femmes victimes de la tradition et de la religion prodiguées par les familles et les maris. Le lecteur ne peut être qu'impliqué affectivement, le témoignage rapporté ne faisant qu'accentuer la situation dramatique de ces femmes. L'usage de l'exemple ou des citations poignantes notamment du père de l'auteure permet aussi un ancrage au texte. De plus, l'expérience de l'auteure permet l'empathie du lecteur comme dans ce passage :

Longtemps après, j'ai gardé en mémoire l'expression des visages gonflés de larmes de ces jeunes femmes qui les faisait se ressembler comme si elles n'étaient toutes qu'un seul corps, humilié, écrasé, tremblant. Bien longtemps après, j'ai compris que toutes ces scènes avaient justement pour cause que le corps des femmes, dans le système patriarcal, perd toute sa singularité pour ne devenir que le lieu commun de l'honneur du groupe¹³⁵³.

L'enjeu autour du corps des femmes est donc un enjeu social déterminé par leur corps. Il est l'enjeu des hommes comme des femmes dans les familles traditionnelles et cet

¹³⁴⁹ *Libération* du 6/06/2008, « Le corps des femmes, lieu commun » par Chahla Beski-Chafiq.

¹³⁵⁰ *Ibid.*

¹³⁵¹ *Ibid.*

¹³⁵² *Ibid.*

¹³⁵³ *Ibid.*

enjeu du corps se manifestent aussi dans la société française. L'enjeu des femmes et de leur virginité demeure un enjeu aussi en France mais il s'agit d'un enjeu permettant de rassurer ici les valeurs démocratiques et laïques françaises contre les valeurs traditionnelles. Les médias souhaitent montrer que les conditions de vie des femmes sont comparativement plus faciles en France qu'ailleurs.

L'affaire de Lille sert d'exemple à Chahla Beski-Chafiq. Selon elle, cette affaire « a le mérite de nous interpeller sur une réalité dont l'ampleur dépasse un fait isolé » et « pose la question incontournable de la profonde contradiction entre les valeurs démocratiques et les normes patriarcales systématiquement reproduites et valorisées par le recours au « culturel » et au « cultuel¹³⁵⁴ ». » Il est vrai que le mensonge de la jeune femme rappelle les témoignages cités par l'auteure. Chahla Beski-Chafiq met ainsi en miroir ce qu'elle nomme « une modernité mutilée¹³⁵⁵ » et la tradition. Les femmes resteraient « prisonnières des stratégies identitaires patriarcales qui persistent et se renouvellent », les normes ne disparaissent pas et gardent toute légitimité, notamment « l'obligation de la préservation de la virginité avant le mariage¹³⁵⁶. »

En fait, dans de nombreux pays, « le processus de la modernisation, tout en changeant la condition des femmes, notamment par leur accès à la scolarisation et au travail rémunéré, n'implique pas pour autant la disparition des normes¹³⁵⁷ ».

Comme nous le savons, les stratégies patriarcales font du corps des femmes « le pivot de la « dignité » des hommes, des familles et de la communauté », la virginité se transforme en « « honneur » de la famille¹³⁵⁸ » ou du groupe.

Libération des femmes serait un thème diabolisé par ce type de propagande, entretenu par « l'exclusion sociale et la misère sexuelle » ; « les femmes se trouvent ainsi au centre des conflits socioculturels et politiques qui posent en dernier lieu la question de la démocratie¹³⁵⁹. » Alors, quels dispositifs juridiques en France pour l'égalité des sexes ?

Dès lors, l'affaire de Lille va d'une part, remettre en cause le machisme et la tradition patriarcale et d'autre part, questionner en politique l'égalité des sexes et les concepts, lois permettant de faire avancer les droits des femmes ; cela dans une posture de supériorité de la France sur les autres pays : la République contre l'obscurantisme. Dans ce

¹³⁵⁴ *Ibid.*

¹³⁵⁵ *Ibid.*

¹³⁵⁶ *Ibid.*

¹³⁵⁷ *Ibid.*

¹³⁵⁸ *Ibid.*

¹³⁵⁹ *Ibid.*

défi des valeurs, il semble logique que la France mène un combat de front mais les valeurs de la République cache-t-elle d'autres usages ? De qui fait-on le procès ? Qui sauve qui et à quels fins ?

Le jugement de Lille va être jugé contraire à la laïcité. On note par exemple, les mots de Fadela Amara : « J'ai cru que l'on parlait d'un verdict rendu à Kandahar¹³⁶⁰. » Elle parle ensuite de « fatwa¹³⁶¹ ». L'association *Ni putes ni soumises* s'alarme quant à elle : « nous marchons à grand pas vers une sacralisation du communautarisme par la justice, un glissement vers l'institutionnalisation du relativisme culturel¹³⁶² ! »

Ce glissement largement exposé dans les médias prend la forme de témoignages de plus en plus détaillés dans la presse. Des femmes musulmanes et d'autres s'expriment sur leur propre virginité et leur vécu des traditions. Musulmanes, croyantes et françaises sont comparées aux musulmanes d'ailleurs. On remarque que les témoignages plus subversifs sont ceux des musulmanes venant de d'autres pays comme si les médias cherchaient à confirmer un retour des valeurs traditionnelles en France alors qu'ailleurs les femmes se fraieraient davantage un chemin vers les libertés.

Dans un article regroupant quatre interviews, des « musulmanes, croyantes et françaises¹³⁶³ » témoignent de leur propre expérience de la virginité. Le titre incitatif « J'ai fait le choix de l'amour » propose d'emblée une vision moderne de ces femmes et donne la position de l'auteure.

Shahrzad, secrétaire, 48 ans, parle du traumatisme de sa sœur : mariage arrangé et nuit de noces considérée comme un viol. Shahrzad est pourtant arrivée en France enfant et grandit en France mais ses parents restent traditionnalistes. Elle rapporte par exemple, les coups de son père et de ses frères, les interdictions de se maquiller, de se couper les cheveux. Enfin, elle explique avoir épousé un non musulman et ne plus voir ni son père ni ses frères. Mais elle assure néanmoins avoir transmis des valeurs à sa fille Houria. Houria témoigne ainsi dans le même article en parlant de ses convictions religieuses mais du « choix de l'amour¹³⁶⁴ » plus important que la question de la virginité. Elle explique le dialogue avec sa mère et la prise de pilule contraceptive. Elle confirme la pression familiale de ses amies musulmanes qui « pratiquent la sodomie, parce qu'elles n'ont pas le

¹³⁶⁰ *Libération* du 31/05/2008, « Tous unis contre l'annulation » par Charlotte Rotman.

¹³⁶¹ *Ibid.*

¹³⁶² *Ibid.*

¹³⁶³ *Libération* du 31/05/2008, « J'ai fait le choix de l'amour » par Haydée Saberan.

¹³⁶⁴ *Ibid.*

choix¹³⁶⁵ » ou se font reconstruire l'hymen. Autre témoignage celui de Nacera, 30 ans, infirmière vivant « en union libre avec un converti à l'islam¹³⁶⁶ » ; elle confirme la pression des familles et le manque de dialogue. Hassiba, 43 ans, décoratrice pense quant à elle que la virginité est « un enrichissement (...) un beau cadeau qu'on peut faire à un homme¹³⁶⁷. » Elle se dit moins choquée par un homme ayant perdu sa virginité mais mentionne toutefois : « tous les gens qui attendent, derrière la porte, la chemise de nuit, ce n'est pas sain¹³⁶⁸. »

Pour ce qui est de l'affaire des époux de Lille, les avis sont partagés. Hassiba condamne le mensonge. Shahrzad parle d'un sentiment de honte : « je me suis dit « mon Dieu, c'est la honte¹³⁶⁹ ! » La justice n'a pas à s'occuper de ce qui est religieux. C'est un truc intime. Je me suis sentie touchée au plus profond de moi-même (...) C'est une trahison. Ça va donner plus de force à tous ces machos¹³⁷⁰. » Houria ajoute : « cette histoire me tue. Je me bats tous les jours au bureau pour montrer qu'on peut être musulmane et moderne, intelligente. Et voilà¹³⁷¹ ! »

Ces exemples marquent un niveau d'implication affective visant à rapporter une parole, la parole de ces femmes mais aussi à inscrire cette voix dans le domaine de l'affect, du sentiment. Dans un deuxième niveau de lecture, ces témoignages confrontent plusieurs réalités et révèle par le vocabulaire de ces femmes (honte, intime, trahison¹³⁷²) un jugement moral, l'idée d'une sacralité comme d'une désacralité. Et les médias encouragent à une désacralisation du corps des femmes.

Pour cela, les médias cherchent à convaincre par le biais d'exemples de femmes qui s'émancipent, par l'instance représentative de l'islam de France puis par des exemples extérieurs à la France forgeant de nouvelles normes émancipatrices.

Dans un article publié dans *Libération*¹³⁷³, le Conseil français du culte musulman donne son avis sur l'importance de la virginité dans l'islam suite à l'affaire de Lille. Dès lors, Abdelkader Assouedj, vice-président du conseil régional du culte musulman du Nord-

¹³⁶⁵ *Ibid.*

¹³⁶⁶ *Ibid.*

¹³⁶⁷ *Ibid.*

¹³⁶⁸ *Ibid.*

¹³⁶⁹ *Ibid.*

¹³⁷⁰ *Ibid.*

¹³⁷¹ *Ibid.*

¹³⁷² *Ibid.*

¹³⁷³ *Libération* du 5/06/2008, « Les sites web musulmans français désacralisent la virginité » par Catherine Coroller.

Pas-de-Calais rappelle « en substance, que l'islam n'exige pas que l'épouse soit vierge¹³⁷⁴. »

Le site oumma.com va jusqu'à organiser un tchat avec Amira Nassi, conseillère conjugale et auteur du *Manuel des corps mariés*¹³⁷⁵. Les avis sur virginité restent ainsi très partagés selon l'article. Même salafs.com, un site plutôt fondamentaliste conseillerait de jouer sur les mots pour ne pas révéler son éventuelle transgression religieuse.

Ici, la presse affiche une volonté morale de déconstruire toute conviction entretenant l'humiliation des femmes. La presse construit dans le même temps une Figure de protection des femmes, celle du médecin qui défend les femmes après les avoir éventuellement opérées.

Comme nous l'avons vu dans notre sous-titre *Un corps étranger par son sexe*, les médecins s'expriment largement sur le sujet dans un discours moralisateur mais aussi s'affichant parfois comme protecteur des femmes tandis que la presse se voudrait moins caricaturale à certains endroits prenant compte de la parole de toutes les femmes ayant des avis très différents.

Dans une interview donnée à *Libération*¹³⁷⁶, un médecin nordiste installé dans un quartier populaire raconte avoir recousu des hymens pour « protéger¹³⁷⁷ » les femmes. On peut lire :

Je ne vois pas pourquoi on n'accéderait pas à leur demande. Ce sont des jeunes filles qui viennent d'une société traditionnelle, qui passent dans une société occidentale, et qui, au fond, sont assez révolutionnaires et assez courageuses pour faire l'amour malgré les violences possibles (...) Le tribunal qui a jugé cette affaire en dehors de toute humanité a statué sur ce qu'on lui demandait, c'est-à-dire « Y-a-t-il eu mensonge ? » Il vaut mieux pour cette jeune femme qu'elle ne soit pas mariée à cet homme, mais la question qui se pose à présent, c'est comment on va faire pour la protéger¹³⁷⁸ ?

Il s'agit donc de protéger les femmes de leurs hommes et la Figure de l'homme arabe sera d'ailleurs analysé ensuite dans notre étude de l'affaire médiatique de Lies Hebbadj.

¹³⁷⁴ *Ibid.*

¹³⁷⁵ Amira Nassi, *Manuel des corps mariés*, Editions Eclipse, Paris, 2008.

¹³⁷⁶ *Libération* du 31/05/2008, « Une marque qui les met en péril » par Haydée Saberan.

¹³⁷⁷ *Ibid.*

¹³⁷⁸ *Ibid.*

Figure du protecteur contre Figure du censeur, la presse entretient les témoignages des défenseurs de liberté contre les défenseurs de l'ordre moral. Les conditions de ces femmes nécessiteraient ainsi tutorat ou protection. Comment s'émanciper en dehors des exemples français ? Les libertés prises par les femmes d'ailleurs sont alors relayées par la presse. Après tutorat et protection, la presse renvoie à un discours exemplaire de femmes « modèle d'intégration » ou « modèle de révolte ». Comment sortir des carcans de la virginité ou du voile ? Il s'agit de prendre exemple sur des portraits de femmes publiés dans la presse : d'abord s'intégrer puis prendre conscience du combat des femmes d'ailleurs.

Dans un article publié dans *Le Monde*¹³⁷⁹, la nouvelle présidente de *Ni putes ni soumises* donne l'exemple. Son portrait la dépeint comme un « modèle d'intégration à la française » vivant « son baptême du feu¹³⁸⁰ ». Sihem Habchi « ni exclue ni admise » selon le titre parlant de l'article, vient d'une famille immigrée d'Algérie et « a passé ses trois premières années en Algérie¹³⁸¹ ». Elle devient un modèle d'intégration et l'article précise bien la différence de traitement entre les filles et les garçons qu'elle a due subir au sein de sa famille conservatrice et traditionnelle. L'éducation reste toutefois primordiale et « un point-clé¹³⁸² » de la famille et comme souvent dans les cas rapportés par les médias, la réussite des filles de la famille est mise ici à l'honneur : « L'une des sœurs de Sihem a intégré l'école supérieur de commerce de Troyes, l'autre celle de Montpellier, la troisième travaille dans la communication (...), la benjamine est encore au lycée¹³⁸³. »

Puis, l'article fait la promotion de l'intégration : « le quatre enfants né à Paris obtiennent sans mal une carte d'identité française, mais les deux ainées, nées en Algérie, ont une simple carte de résident. Après son bac, Sihem Habchi décide de devenir française¹³⁸⁴. »

Cette citation de Sihem Habchi s'inscrit dans ce contexte, comme une réponse au conservatisme religieux et comme une clé indispensable pour toutes les femmes d'origine étrangère : « J'ai réalisé qu'il fallait que je mette ma vie et mes papiers en cohérence (...) J'ai déposé un dossier, j'ai patienté deux ans et j'ai obtenu la nationalité¹³⁸⁵. »

¹³⁷⁹ *Le Monde* du 10/11/2007, « Sihem Habchi Ni exclue ni admise », Portrait, par Anne Chemin.

¹³⁸⁰ *Ibid.*

¹³⁸¹ *Ibid.*

¹³⁸² *Ibid.*

¹³⁸³ *Ibid.*

¹³⁸⁴ *Ibid.*

¹³⁸⁵ *Ibid.*

Les médias présentent ici une clé de réussite infaillible et reprenne un point important de notre première partie de thèse. Il s'agit pour les filles d'origine étrangère de combattre le poids de la tradition et des familles, de réussir socialement et professionnellement contrairement aux grands frères et peut-être d'abandonner une partie d'elles-mêmes au profit d'une intégration sans faille.

Mais qu'abandonne-t-elle et pour quel profit ? Elles deviennent des Figures de réussite en France par l'abandon des familles et parfois même par leur rejet. Et les médias présentent cet abandon comme la seule possibilité d'échapper au joug de la tradition et de la religion forçant au port du voile ou à la reconstruction de l'hymen.

La route vers l'intégration mérite donc de décupler d'efforts ; Sihem Habchi fera des études de lettres, de linguistique, obtiendra un DESS d'ingénierie de chef de projet multimédia. Comme Rachida Dati, Fadela Amara ou encore Rama Yade, les femmes issues de famille immigrée sont représentées comme des Figures de réussite se frayant un passage dans la société française par leur bagage intellectuel. Et la politique d'affichage sans implication de Nicolas Sarkozy justifie de tels engagements par le travail, « c'est une bosseuse qui sait écouter et prendre des décisions¹³⁸⁶ » affirme Eléonore Para, ancienne permanente de *Ni putes ni soumises* à propos de Sihem Habchi. Les filles travailleraient plus dur que les hommes soumis à des normes de Genre moins exigeantes dans les familles nord-africaines. Les médias font pourtant de ce constat faillible, une règle arbitraire appuyée sur une politique sarkozyste.

A propos du verdict du tribunal de grande instance de Lille, Sihem Habchi écrit qu'il « tombe comme une fatwa contre la liberté des femmes de France¹³⁸⁷ » Elle ironise et marque une rupture avec un ailleurs : « son mariage a été annulé par le tribunal de Téhéran ? De Kaboul ? Non ! Par le tribunal de grande instance de Lille¹³⁸⁸. » Elle valide son point de vue : « cette décision est une véritable régression qui va à l'encontre de l'évolution des mœurs et de nos principes républicains. En donnant raison à cet homme, on donne raison aux bourreaux de notre féminité, aux barreaux de notre liberté¹³⁸⁹ ! » Ici, le terme « féminité » vient sans doute dans l'idée, remplacer celui de « féminisme » et nous indique la position de la présidente de NPNS. Enfin, Sihem Habchi résume la situation

¹³⁸⁶ *Ibid.*

¹³⁸⁷ *Libération* du 3/06/2008, « Virginité : un verdict qui tombe comme une fatwa », Tribunes, par Sihem Habchi.

¹³⁸⁸ *Ibid.*

¹³⁸⁹ *Ibid.*

dramatique des femmes dans les quartiers populaires et s'interroge sur le thème phare de notre développement, celui de la protection des femmes :

Combien faudra-t-il de Sohanne, Samira, Chahrazad, pour qu'enfin la justice protège toutes les femmes ? Toutes ces femmes victimes de l'obscurantisme ? Nous nous sommes accrochés à la laïcité, à l'égalité, à la mixité. Loin d'être des notions abstraites, ces valeurs sont le véritable moteur de notre émancipation. Partout en Europe, Fathy en Belgique, Souad en Italie, Amineh en Suède, ont repris ces valeurs sous la bannière de Ni Putes Ni Soumises. Car, pour nous, c'est une question de survie. C'est le sens de notre engagement féministe. Combien de jeunes adolescentes vont jusqu'au suicide à cause d'un simple flirt, ou subissent des représailles pour avoir parlé à un garçon ou avoir lâché leurs cheveux ? Mais personne ne semble se soucier de ces femmes qui s'inquiètent et souffrent en silence ! Nous qui nous sommes battues pour notre émancipation, qui luttons encore pour avoir le droit de jouir de notre corps. Quelle illusion ! Nous pensions que la justice s'était rangée de notre côté : celui du progrès et du droit des femmes ! En fait, non. Elle se fait l'écho des traditions archaïques. Cette décision sonne comme le glas pour toutes les femmes qui se battent en Inde, en Iran, au Pakistan, au Maroc, en Algérie et ailleurs contre la lapidation, les crimes dits d'honneur. Pour la défense d'une laïcité, véritable vecteur de l'émancipation des femmes et de la démocratie¹³⁹⁰.

On retrouve ici tous les éléments importants de notre analyse, les thèmes de la protection, de l'émancipation des femmes et surtout la mise en abîme avec le thème des femmes d'ailleurs. Les médias se font le relai d'une parole plus qu'essentielle dans ce contexte. Ils cherchent à prouver que non seulement Sihem Habchi est intégrée dans la société française mais est aussi un exemple pour les autres femmes combattives et défendant les valeurs de la laïcité.

D'autre exemple comme celui de Meriem Benammour, écrivain public pour les mères des cités à Sevran, représente des Figures de réussite dans des descriptions parfois caricaturales : « L'écrivain public de Sevran n'est pas seulement gentille, pimpante et gaie,

¹³⁹⁰ *Ibid.*

elle est la fille du quartier qui a réussi, celle qui est restée dans cette ville de 50 000 habitants, en tête du classement des voitures brûlées à chaque réveillon, en Seine-Saint-Denis¹³⁹¹. »

On note aussi l'article¹³⁹² sur la réalisatrice Alice Diop née à Aulnay-sous-Bois et d'origine sénégalaise qui rapporte les conditions de vie des femmes sénégalaises dans *Les Sénégalaises et la Sénégalaise*¹³⁹³. Par son parcours, elle permet de pénétrer le monde des femmes en comparant les droits des femmes (notamment la polygamie) au Sénégal et en France.

*Le Figaro*¹³⁹⁴ publie dans le même sens, un autre exemple de réussite comprenant une part de rêve. L'ex-mannequin devenue chanteuse Imany déclare dans cette interview que Whitney Houston faisait partie de ses héroïnes modernes : « On voyait vraiment des femmes noires, accomplies, puissantes d'une certaine manière, et ça nous faisait rêver. J'avais encore d'être comme elle¹³⁹⁵. » Elle confirme s'être donnée « les moyens¹³⁹⁶ » de réussir.

Pourtant ces femmes qui donnent l'exemple ne reçoivent pas forcément de protection absolue, l'exemple de Rachida Dati comme exemple d'intégration illustre bien l'idée d'une ascension rapide et provisoire servant dans un certain contexte, d'appui politique sur la scène politique, d'appui symbolique dans le social. Un article de *Libération* la qualifiera « d'ex-favorite », expliquant que Nicolas Sarkozy tentera par la suite de « se débarrasser de sa créature érigée en emblème de « la diversité française¹³⁹⁷ » ». On note la description du journaliste, la stigmatisant d'un point de vue du Genre et la caricaturant d'un point de vue politique : « Celle qui trottinait voilà un an en talons hauts et robe d'apparat aux quatre coins de la planète aux côtés du chef de l'Etat a commencé par être rayée, en mai 2008¹³⁹⁸. » Voici quelques lignes décrédibilisant Rachida Dati pourtant érigée en modèle de réussite et d'intégration durant la première partie de sa carrière politique.

Les médias placent donc en miroir le conservatisme que subissent une partie des femmes françaises d'origine étrangère et les libertés auxquelles accèdent, de manière

¹³⁹¹ *Le Monde* du 17/04/2008, « Ecrivain public » par Ariane Chemin.

¹³⁹² *Le Monde* du 09/12/2007, « Les Sénégalaises et la Sénégalaise » par Martine Delahaye.

¹³⁹³ Film d'Alice Diop, « Les Sénégalaises et la Sénégalaise » film produit par Voyage et Point du Jour, 2007.

¹³⁹⁴ *Le Figaro* du 26/09/2011, « Imany : « Je me suis donné les moyens » par Pierre De Boishue.

¹³⁹⁵ Ibid.

¹³⁹⁶ Ibid.

¹³⁹⁷ *Libération* du 24/01/2009, « Dati congédiée sans merci » par Antoine Guiral.

¹³⁹⁸ Ibid.

diverse, les femmes françaises d'origine étrangère ayant rejeté le poids des traditions. Mais ce jeu de miroir qui déprécie ou plaint les unes pour vanter les autres ne donnent pas de réponse infaillible ou de règle exemplaire à suivre car l'intégration des femmes demeurent fragile et peut être remise en question à tout moment. Cette intégration s'alimente d'efforts redoublés et d'une assimilation sans faille.

Les portraits de Taslima Nasreen, Ayaan Hirsi Ali et Benazir Bhutto dans la presse vont jouer un grand rôle de conviction auprès des femmes françaises d'origine étrangère. La presse rajoute donc un élément de comparaison à la condition des femmes françaises d'origine étrangère : celui de femmes ayant subi des humiliations dans leur pays d'origine et forcées de s'exiler. La presse parle ainsi de protection de ces femmes qui donnent l'exemple aux autres femmes, d'une protection prodiguée par la France « au nom de ses principes¹³⁹⁹ ».

Dans un article du *Monde*, Rama Yade raconte le parcours de Taslima Nasreen et de Ayaan Hirsi Ali. Toutes deux incarnent dans la presse la Figure de la Combattante sur laquelle nous reviendrons dans notre deuxième chapitre. Taslima Nasreen est une écrivaine bangladaise « menacée de mort par les intégristes islamistes » ; son crime est « d'avoir écrit que l'islam n'autorisait pas l'humiliation des femmes¹⁴⁰⁰ ». Elle est obligée de quitter le pays en 1994, « contrainte à une longue errance qui l'a conduite en Inde, où en 2007, sa tête a été mise à prix pour 500 000 roupies par un groupe islamiste¹⁴⁰¹. »

Ayaan Hirsi Ali, quant à elle, est une ex-députée néerlandaise d'origine somalienne, arrivée en France « chargée du poids d'une fatwa qui l'a conduite à se réfugier aux Etats-Unis. » Baptisées « les combattantes de la liberté », leurs citations viennent lancer un message d'espoir et de libération à toutes les femmes. Le champ lexical du combat contre celui de l'humiliation donne le ton de l'article : « On peut les trouver dérangeantes, excessives, sulfureuses » - « Le long sanglot de ces Voltaire des temps modernes est celui des femmes qui ne veulent pas vivre à genoux. Leur détresse est notre humiliation. Leur désarroi, notre remords¹⁴⁰². »

Cet article sonne comme un appel de Rama Yade demandant un soutien de la France, « parce qu'être français, c'est pour elles, être libre¹⁴⁰³. » Elle propose « que

¹³⁹⁹Le Monde du 5/02/2008, « Deux femmes d'honneur » par Rama Yade.

¹⁴⁰⁰*Ibid.*

¹⁴⁰¹*Ibid.*

¹⁴⁰²*Ibid.*

¹⁴⁰³*Ibid.*

l'Europe fasse de l'égalité des droits entre les hommes et les femmes une priorité partout dans le monde, y compris les pays musulmans¹⁴⁰⁴. » Le prix Simone-de-Beauvoir leur a été attribué, Ayaan Hirsi Ali demande que la France lui assure sa sécurité et Taslima Nasreen, la nationalité indienne ; « ce que veulent ces deux femmes, c'est la liberté de circuler sans risquer d'être tuées¹⁴⁰⁵. » Rama Yade fait ensuite la promotion des valeurs morales françaises :

Si nous abdiquons, nous risquons de nous trouver dans une situation où ce sont ces femmes isolées, venues de pays supposés étrangers à nos valeurs, qui les défendront le mieux. Ne pas les soutenir, c'est négliger nos valeurs. Les oublier, c'est oublier qui nous sommes. Nous sommes à un tournant civilisationnel. Ce sera eux ou nous. Taslima et Ayaan l'ont compris. Il est encore temps de les sauver. Et, de nous sauver nous-mêmes¹⁴⁰⁶.

On retrouve ici les points importants de cette mise en miroir de la presse, les valeurs des autres pays en miroir avec les valeurs françaises, les droits des femmes en France en miroir avec les droits des femmes ailleurs qu'en France.

Dans un autre article du *Monde*, « confrontée au refus du gouvernement de La Haye de continuer à assurer sa protection à l'étranger (...) Ayaan Hirsi Ali interpelle le gouvernement français : à la France de rappeler au reste de l'Europe les principes des Lumières¹⁴⁰⁷. » La journaliste Annick Cojean l'interviewe sur ses positions notamment autour du fait religieux. Connue pour son militantisme contre l'excision et ses prises de position contre l'islam, son témoignage fera ainsi écho d'un point de vue politique comme d'un point de vue social.

A la question « l'islam deviendrait-il une sorte de tabou ? », elle répond :

La critique de l'islam est un tabou inscrit au cœur même de la religion. Mais que les sociétés européennes, héritières des Lumières s'imposent à elles-mêmes ce tabou, voilà qui est totalement nouveau. Et stupéfiant ! Le judaïsme, le bouddhisme, le communisme... Tout mouvement collectif ou théologique doit être ouvert aux

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*

¹⁴⁰⁷ *Le Monde* du 20/10/2007, « La colère d'Ayaan Hirsi Ali » par Annick Cojean.

critiques. Il n'y a que l'islam qui les refuse et qui, d'ailleurs, en soit exempté en Europe¹⁴⁰⁸.

Elle ajoute :

Au soir de son élection, le président Sarkozy disait « à tous ceux dans le monde qui croient aux valeurs de tolérance, de démocratie et d'humanisme », que la France serait « à leurs côtés, qu'ils peuvent compter sur elle »...Eh bien qu'il commence maintenant¹⁴⁰⁹ !

Cet article visant à une mobilisation avec un niveau d'implication affectif valorisant le combat de cette femme, appelle à une comparaison entre les mœurs des pays musulmans et la France et à un cadrage qui permet de constater une détresse des femmes venant d'ailleurs contre une liberté des femmes promise par la France.

Dans un autre article¹⁴¹⁰ publié par *Le Monde*, la description du quotidien de Taslima Nasreen permet d'appréhender le fondamentalisme religieux et de le refuser à la France dans le cadre des affaires de virginité, voile ou comme nous le verrons encore, de polygamie...

On peut lire une description particulièrement violente du vécu de Taslima Nasreen :

à l'automne 2007, elle (...) revit le même cauchemar qu'en 1994, à Dacca, la capitale du Bangladesh qu'elle avait alors dû fuir sous la menace de manifestants islamistes ivres de haine. Brutal retour en arrière, réédition du scénario halluciné : fatwas lancées par des imams, sa tête mise à prix, émeutes de rue, plongée dans la clandestinité. Les fondamentalistes sont déchaînés par la parution de certains de ses livres, émeutes de rue, plongée dans la clandestinité. Les fondamentalistes sont déchaînés par la parution de certains de ses livres aux titres claquant comme des appels à la révolte des femmes : Brûlons les burqas, les femmes n'ont aucune

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*

¹⁴¹⁰ *Le Monde* du 21/05/2008, « Taslima Nasreen, éternelle proscriete » par Frédéric Bobin.

*patrie. Le 21 novembre, le couvre-feu est même décrété à Calcutta après une journée de violences*¹⁴¹¹.

Une telle description des pays d'origine des femmes et du fait religieux permet d'amorcer un raisonnement à propos des droits des femmes comme fondamentaux en France, il s'agit de préserver des libertés que les femmes possèdent en comparaison avec les femmes d'ailleurs. La Figure de combattante incarnée en la personne de Benazir Bhutto¹⁴¹² (portrait que nous étudierons dans notre chapitre 2), femme politique pakistanaise assassinée le 27 décembre 2007, va venir nourrir l'importance des témoignages des femmes victimes du poids des traditions familiales.

Ainsi, on trouve dans la presse deux discours entre 2007 et 2008 permettant de justifier d'une politique mais aussi d'une approche intellectuelle et culturelle au sein des médias. D'une part, les médias cherchent à dépeindre les femmes françaises d'origine étrangère, leur récit de vie dans le contexte de la remise en question du joug de la tradition et des familles et d'autre part, la vision d'un ailleurs où de grandes Figures de femmes se démarquent demandant l'aide et le soutien de la France, donnent à analyser une vision médiatique particulièrement concentrée sur les droits des femmes et les régressions de ces droits associées directement dans la presse à l'islam.

D'autres exemples autour du débat sur le port de la *burqa* et sur une nouvelle affaire médiatique mêlant religion, us et coutumes, et droits des femmes vont permettre aux politiques comme aux médias de continuer à promouvoir la protection des femmes contre les leurs. L'idée d'une protection assurée sur le plan politique comme dans l'espace public est-elle vraiment dénuée de toutes stratégies tant politiques que médiatiques ?

Les femmes qui sont indubitablement victimes du sort que leur réserve la tradition et qui sont portées par la voix de femmes venues d'ailleurs se montrant parfois plus radicales que certaines Françaises pour ce qui est de leur jugement sur les pays d'origine, sont-elle véritablement protégées ? Nous analyserons des portraits de femmes politiques étrangères comme ceux de Nouzha Skalli ou Sima Samar dans un autre cadre médiatique que celui de la protection des femmes¹⁴¹³.

¹⁴¹¹ *Ibid.*

¹⁴¹² *Le Monde* du 18/10/2007, « Benazir Bhutto : la revanche de la Sultane » par Patrice Claude.

¹⁴¹³ Cf chapitre 2, 2.2 Quand les Figures médiatiques rejoignent une conception politique.

1.7 Deux ans de débat législatif entre habillage et déshabillage intégral : *burqamisolé, privations, exclusions pour cause de port de la burqa – la guerre du foulard rallumée*

Dès l'année 2007, les inquiétudes se font sentir dans les médias à propos des violences que subissent les femmes étrangères. La *Fédération nationale Solidarité femmes* « s'inquiète pour les femmes d'origine étrangère » selon les termes d'un article publié dans le *Nouvel Observateur*¹⁴¹⁴. Cette fédération regroupant 65 associations d'aide aux femmes victimes de violence propose que ces femmes « puissent demander des titres autonomes de séjour » et demande également « la création d'un délit de violence conjugale qui prendrait en compte les comportements destructeurs, de toutes formes et répétés comme le harcèlement moral et les « violences économiques¹⁴¹⁵... » 56 000 appels ont été enregistrés depuis l'ouverture de la FNSF en mars 2007.

A l'inquiétude de cette violence s'ajoute une inquiétude autour de l'islam, réhabilitée dès 2008 par une crainte majeure du communautarisme, « on dit les musulmans à la marge de la société française, communautarisés, conservateurs¹⁴¹⁶ ». La photographe France Keyser en fera d'ailleurs l'objet de portrait de femmes et d'hommes impliqués dans la vie publique et qui pratiquent la religion dans le privé. « Ces photos mettent en scène, dans leur vie quotidienne, des citoyens qui sont loin d'être en marge ou en rupture avec la société française et ses valeurs » ; l'article ajoute une partie importante comprenant l'insertion comme solution : « Architectes, médecins, commerçants, sportifs professionnels, étudiants... ils sont pleinement insérés et prennent part à la vie publique. Ils sont délégués de parents d'élèves dans l'école de leurs enfants, appartiennent à des groupes de réflexion¹⁴¹⁷. »

Insertion, assimilation font l'objet de l'article, France Keyser dit avoir rencontré « des musulmans, Français comme les autres », elle décrit les femmes voilées comme « les victimes de l'islamisme » et comme « engagées dans la société » revendiquant « parfois

¹⁴¹⁴ *Le Nouvel Observateur* du 23/11/2007, « La FNSF inquiète pour les femmes d'origine étrangère » par Lenouvelobs.com.

¹⁴¹⁵ *Ibid.*

¹⁴¹⁶ *Le Monde* du 23/05/2008, « Les visages de l'islam de France », Le Monde Magazine, par Laetitia Van Eeckhout.

¹⁴¹⁷ *Ibid.*

une forme de féminisme¹⁴¹⁸. » Ainsi, il est suggéré ici une possible intégration même si l'article confirme une inquiétude certaine : « la population musulmane n'est pas pour autant exempte de tensions : (...) Sur l'homosexualité, les relations sexuelles avant le mariage pour les femmes ou encore la mixité dans les piscines, par exemple, elle est moins ouverte que le reste de la société. L'islam, dans son interprétation la plus conservatrice, peut faire obstacle à des actes essentiels de la vie courante¹⁴¹⁹. » L'article souligne que les représentant-e-s d'un islam plus radical sont absent-e-s du panorama de France Keyser et que seul un tiers des musulmans français estime « qu'un croyant doit suivre les principes coraniques même si ceux-ci s'opposent à la loi française¹⁴²⁰. » En revanche, « une écrasante majorité (80%) considère le mot laïcité comme « très » ou « assez positif¹⁴²¹. » La photographe conclut que les musulman-e-s questionné-e-s ici « sont pratiquants mais leur pratique de l'islam est avant tout individuelle. Elle ne fait pas l'objet de prosélytisme, ni d'une revendication identitaire (...) Musulmans, pratiquants, ils se disent, se sentent d'abord Français, et marquent une nette volonté d'être reconnus comme tels¹⁴²² ». Ainsi, les médias transmettent une idée positive des Français-e-s d'origine étrangère au travers de tels exemples et octroient pourtant dans le même temps, une place importante aux témoignages de femmes d'origine étrangère victimes des traditions ou de la religion. Pourquoi ce double langage ? Pourquoi défendre d'une part, les français-e-s d'origine étrangère et d'autre part, mettre en lumière des témoignages accablants de ces femmes ?

Il se dégage ici un double langage médiatique permettant de justifier que l'intégration empêcherait un islam de France rigoriste et que les femmes pourraient en être préservées. Dès lors, les articles s'inquiétant pour les conditions de vie des femmes musulmanes foisonnent et la *burqa* devient l'élément déclencheur d'une série de réaction visant la protection des femmes mais aussi parfois leur exclusion. La place de ces femmes va en conséquence, se retrouver dans une dichotomie exclusion/intégration, dans une posture demandant à chacune d'entre elle un « habillage et déshabillage¹⁴²³ » symbolique ou réel selon les termes de Nicolas Sarkozy. A défaut d'assimilation, les femmes seraient donc enclines à la « soumission » et leur tenue vestimentaire exprimerait une forme d'oppression.

¹⁴¹⁸ *Ibid.*

¹⁴¹⁹ *Ibid.*

¹⁴²⁰ *Ibid.*

¹⁴²¹ Enquête du Cevipof in *Le Monde* du 23/05/2008, *Ibid.*

¹⁴²² *Le Monde* du 23/05/2008, *Ibid.*

¹⁴²³ *Libération* du 22/04/2010, « Sarkozy veut un déshabillage intégral » par Catherine Coroller et Maryline Dumas.

Dans un entretien donné au journal *Le Monde*, Danièle Lochak, professeure de droit public, explique que la question de la soumission au voile est importante et on refusera d'ailleurs comme nous l'avons vu, la nationalité à une femme marocaine : « les juges s'appuient sur la soumission de cette femme¹⁴²⁴. » Hormis la critique de la logique « surprenante » de refuser la nationalité à quelqu'un qui est victime d'une oppression, on note que Danièle Lochak explique qu'aucuns textes législatifs ne définissent l'assimilation ni le défaut d'assimilation.

La seconde loi de Nicolas Sarkozy de 2006 a toutefois précisé que la polygamie ou une condamnation pour mutilation sexuelles étaient constitutives d'un défaut d'assimilation¹⁴²⁵.

Le débat législatif autour de la *burqa* dissimule donc un autre débat autour de l'intégration et de l'assimilation des femmes d'origine étrangère.

Plusieurs articles évoquent dans ce cadre, l'intégration par la langue. En 2008, un article du *Figaro* relève un nouveau décret imposant le français obligatoire comme condition dès le pays d'origine pour l'obtention d'un visa. Ce décret est voulu par Brice Hortefeux car la langue serait selon lui « le meilleur vecteur d'intégration¹⁴²⁶ » ; il souhaite que « les migrants disposent de rudiments. Pour faciliter le contact, l'entrée en dans la vie active, plutôt que le repli sur leur communauté¹⁴²⁷. » Toute demande de visa d'immigration familiale implique ainsi « un examen culturel et linguistique sur place¹⁴²⁸. » Des questions comme « en France, une femme peut-elle travailler sans l'autorisation de son mari¹⁴²⁹ ? » seront posées. Comme l'explique l'article, celles et ceux qui maîtrisent les bases seront dispensés de cours tout comme les plus âgé-e-s ou les plus jeunes, ou encore « les personnes ayant étudié dans une école francophone ou celles ayant réalisé des études supérieures en France d'un an¹⁴³⁰. » La langue comme vecteur d'intégration donnerait une possibilité d'intégration optimale. Mais parler français suffit-il pour s'intégrer ? Parler français empêcherait-il ce que la presse a nommé une nouvelle « guerre du foulard » ?

¹⁴²⁴ *Le Monde* du 12/07/2008, « Une Marocaine en burqa se voit refuser la nationalité française », entretien avec Danièle Lochak, professeur de droit public à l'université de Paris 10-Nanterre, propos recueillis par Laetitia Van Eeckhout.

¹⁴²⁵ *Ibid.*

¹⁴²⁶ *Le Figaro* du 30/10/2008, « Le français obligatoire pour les candidats à l'immigration » par Cécilia Gabizon.

¹⁴²⁷ *Ibid.*

¹⁴²⁸ *Ibid.*

¹⁴²⁹ *Ibid.*

¹⁴³⁰ *Ibid.*

Ce que l'on définira dans la presse comme « l'offensive des communautés » et les problèmes d'intégration soulignés dans le même temps, vont définir les françaises d'origine étrangère comme corps étranger et comme centre d'intérêt du débat législatif pendant deux ans. Les communautés prennent de plus en plus de place et les médias citent des exemples d'intégration pour mieux les convaincre que le problème du foulard reste la forme visible d'une offensive¹⁴³¹ contre la laïcité.

En décembre 2008, un fait juridique vient confirmer l'importance du modèle de laïcité à la française prôné lors de l'expulsion de deux musulmanes de leur collège parce qu'elles refusaient de retirer leur voile en 1999. « La Cour européenne des droits de l'homme (...) considère que l'expulsion de deux jeunes musulmanes françaises du collège de Flers, dans l'Orne, en 1999, n'est « pas disproportionnée¹⁴³² ». D'autant que les jeunes filles ont pu continuer leurs études par correspondance, après leur renvoi de l'établissement¹⁴³³. » Un tel exemple confirmé par la Cour européenne des droits de l'homme relance la polémique autour du modèle français de laïcité, polémique qui fonctionne de pair avec le débat autour de l'intégration des étranger-e-s. Les médias forment deux camps transparaisant au travers des différents propos ou évènements rapportés : celui des Français-e-s d'origine étrangère intégré-e-s et celui des français-e-s d'origine étrangère sanctionné-e-s par le système français pour manque d'adaptation au modèle laïc. L'article fait alors la promotion du « modèle français de laïcité », on peut lire :

Pour les juges européens, le port d'un signe religieux à l'école n'est pas incompatible en soi avec le principe de laïcité, même si les autorités doivent veiller « avec une grande vigilance » à ce que « la manifestation de croyances religieuses dans un établissement scolaire » ne se transforme pas en « acte ostentatoire », « source de « pression » et « d'exclusion ». « Tel est bien ce à quoi semble répondre la conception du modèle français de laïcité », s'est félicitée la Cour dans son arrêt¹⁴³⁴.

Les sanctions tombent pour celles et ceux qui défient ce modèle.

¹⁴³¹ *Le Nouvel Observateur* du 5/06/2008, « L'offensive des communautés » par Corinne Bouchouchi.

¹⁴³² *Le Figaro* du 4/12/2008, « Voile à l'école : les juges européens appuient la France » par lefigaro.fr avec AFP.

¹⁴³³ *Ibid.*

¹⁴³⁴ *Ibid.*

Autour du voile se dresse un imaginaire alimenté par les médias dans des faits divers facilitant un avis favorable à l'exclusion de la part de l'opinion publique. Par exemple, *Le Figaro* explique qu'en 2007, « 47 573 faits de violence sur les femmes par leurs conjoints ou ex-conjoints ont été enregistrés. Soit 31% de plus qu'en 2004¹⁴³⁵. » L'article débute par ces chiffres généraux concernant les violences faites aux femmes puis resserre l'angle autour d'un cas particulier. Il s'agit d'un fait divers qui vient illustrer les statistiques cités. Ce fait divers est relaté par une description détaillée de la victime et de la situation dans laquelle elle s'est trouvée. Cette description donne un niveau d'implication affective important permettant de se positionner contre l'agresseur décrit comme violent à cause de sa culture. Il nous paraît légitime à cet endroit de prendre parti et de défendre la victime. Toutefois, nommer la culture comme une problématique à l'endroit où il est question de violences faites aux femmes semble désigner la culture maghrébine comme unique responsable des violences contre les femmes. « Le machisme¹⁴³⁶ » est le deuxième mot utilisé dans l'article pour qualifier l'auteur des violences.

Dès la deuxième phrase, l'article donne la nationalité de la jeune femme qui est Française, son mari est en revanche, « un maçon algérien de trente ans¹⁴³⁷ ». Les deux Figures sont construites en opposition, le champ lexical de la violence permet de décrire les coups et blessures : « violemment frappée au visage », « nez fracturé », « joues tuméfiées », « ivre de rage, son mari la frappe », « le visage en sang¹⁴³⁸ ». L'article relate que la jeune femme est en détresse, « elle fond en larmes » et ment à la police tentant « d'expliquer à la police qu'elle s'est cogné la tête à une voiture garée à côté de la leur¹⁴³⁹. » Dans notre contexte, la raison des coups demeure l'élément central de ce fait médiatique : la jeune femme, ayant trop chaud, avait laissé glisser son voile. L'homme est condamné à deux ans de prison pour violences volontaires. Hormis la légitimité de cette condamnation, il nous faut soulever toutefois une référence insistante à la culture du mari : « Nous sommes dans une culture totalement différente », a plaidé Marie-Laurence Pannicat, l'avocate de la défense ; « la vraie religion de monsieur, c'est le machisme » a estimé le procureur. On peut se demander pourquoi ce fait divers vient illustrer les plus récentes statistiques sur les violences conjugales en France publiées par l'Observatoire national de la délinquance. Pourquoi

¹⁴³⁵ *Le Figaro* du 28/07/2008, « Un mari frappe son épouse qui a ôté son voile » par M.C.

¹⁴³⁶ *Ibid.*

¹⁴³⁷ *Ibid.*

¹⁴³⁸ *Ibid.*

¹⁴³⁹ *Ibid.*

choisir un couple d'origine étrangère pour parler des violences conjugales en France ? Non pas que ce fait divers ne mérite pas une attention toute particulière et un constat évident de machisme et de violence conjugale, mais on peut s'interroger sur ce choix médiatique mettant en lumière un agresseur dont la culture est étrangère. Pourquoi ce couple et pourquoi les coups sont-ils rattachés au voile ? Le voile qui glisse serait-il en lien avec une possible liberté des femmes ? Le maintien du voile marque l'archaïsme religieux et plus singulièrement l'avis d'un média sur une autre affaire mêlant le voile et les hommes.

Violences et voile forment par conséquent, un sujet médiatique sans cesse renouvelé, un puits de réhabilitations de ses questionnements. La première réhabilitation de la question demeure le défaut d'assimilation¹⁴⁴⁰ clairement formulé par les médias. D'autres exemples cités dans la presse pointent du doigt une autre réhabilitation de la question du voile et du vêtement : celle de l'archaïsme religieux exprimé par le vêtement. Le voile comme le vêtement permettraient de reconnaître l'intégrisme religieux et dissimuleraient un discours de fond.

Le Figaro publie ainsi la décision rendue par la cour d'appel de Lyon en 2008, concernant des faits datant de 1998. « Les magistrats ont fermement condamné l'attitude d'un Marocain qui, s'opposant à l'intervention de médecins lors de l'accouchement de sa femme en 1998, avait perturbé le déroulement de la naissance¹⁴⁴¹. » Au lieu de se concentrer sur l'attitude indubitablement sexiste du mari, l'article s'attarde sur une description physique de l'homme :

Radouane Ijou, 43 ans (...) qui vit en France depuis vingt ans, se dit musulman pratiquant, mais réfute le terme d'« extrémiste ». Barbu, portant petit bonnet et djellaba « marocaine », il appartient pourtant à un mouvement piétiste d'origine indienne, les tablighs dont les adeptes s'habillent comme le prophète en son temps et mènent une vie de prêche, très communautaire. Certains de leurs disciples ont été au cœur de dossiers terroristes mais le mouvement se revendique pacifiste. Il est représenté au Conseil français du culte musulman¹⁴⁴².

¹⁴⁴⁰ *Le Figaro* du 11/07/2008, « Pas de nationalité française pour une femme en burqa » par C.M.

¹⁴⁴¹ *Le Figaro* du 12/06/2008, « Accouchement tragique : le mari est fondamentaliste » par Cécilia Gabizon.

¹⁴⁴² *Ibid.*

On note ici une référence aux vêtements et à l'apparence de l'homme. Il s'agit de départager physiquement les hommes maghrébins non intégrés à la société française de ceux qui le sont davantage d'apparence. Les médias promeuvent ainsi un modèle vestimentaire qui serait porteur d'une forte symbolique apportant des éléments prouvant une intégration à la société française ou *a contrario* son rejet. Il s'agit donc d'enlever le vêtement ou de changer de vêtement. Pouvons-nous dès lors faire un lien entre ce déshabillage synonyme d'intégration et le déshabillage médiatique autour des intégristes de l'islam ?

A défaut d'assimilation, les femmes d'origine étrangère s'habillent, se couvrent. Elles doivent incontestablement se déshabiller pour faire tomber toute suspicion. D'ailleurs dès 2010, *Libération* annonce que Nicolas Sarkozy clame « un déshabillage intégral¹⁴⁴³. » Malgré les mises en garde du Conseil d'Etat, Nicolas Sarkozy ira jusqu'au bout de sa démarche et comme nous l'avons vu, le *niqab* sera interdit dans l'espace public en France. Voici ce que déclare Luc Chatel, porte-parole du gouvernement : « Nous légiférons pour l'avenir : le port du voile intégral est signe d'un repli communautaire et d'un rejet de nos valeurs¹⁴⁴⁴. » Hervé Morin (Nouveau Centre) s'inquiète : « Verrons-nous réellement en France donner l'ordre à des femmes excessivement voilées de se découvrir ? Cette nouvelle police du vêtement sera-t-elle réservée au petit peuple de nos périphéries urbaines et sociales ou concernera-t-elle aussi les grandes familles des pays arabes en visite à Paris¹⁴⁴⁵ ? » A cette même occasion, les différents partis politiques donneront des avis réfractaires à la loi.

Le ministre de l'Intérieur Brice Hortefeux déclare en ce sens, à la suite du refus du Conseil d'Etat, lors de la séance des questions au gouvernement à l'Assemblée nationale, « qu'il fallait « aller le plus loin possible » vers l'interdiction du voile intégral en France¹⁴⁴⁶. » On relève cette citation importante reprise par *Le Figaro*¹⁴⁴⁷ et *Le Nouvel Observateur* :

¹⁴⁴³ *Libération* du 22/04/2010, « Sarkozy veut un déshabillage intégral » par Catherine Coroller et Maryline Dumas.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁴⁶ *Le Nouvel Observateur* du 31/03/2010, « Voile : le Conseil d'Etat rejette l'interdiction générale et absolue » par NouvelObs.com avec Reuters.

¹⁴⁴⁷ *Le Figaro* du 31/03/2010, « Nous ne voulons plus que demain, des femmes entièrement voilées viennent... » par Brice Hortefeux, ministre de l'Intérieur.

Nous ne voulons plus que demain des femmes entièrement voilées aillent chercher leurs enfants à l'école, se présentent aux guichets des services publics ou prennent les transports en commun (...) Le port du voile intégral est une expression radicale et du communautarisme et la République ne peut pas accepter ni le radicalisme ni le repli communautaire¹⁴⁴⁸.

Les femmes voilées ne sont plus admises et sont suspectées de repli communautaire. Cette déclaration marque l'accélération du débat.

La France s'interroge de fait, sur un choix : « burkini ou voile ». A ce propos, un article publié dans *Le Figaro*¹⁴⁴⁹ relate le cas d'une femme qui a pu témoigner dans un tribunal de Copenhague en portant une *burqa* alors que la justice danoise proscriit normalement chapeaux et lunettes de soleil à la barre. L'article compare ensuite le traitement des femmes portant le voile intégral aux Pays-Bas, en Suède, en Italie, au Luxembourg et en Grande Bretagne. On apprend que les Pays-Bas sont les premiers à interdire la burqa « pour des raisons de sécurité¹⁴⁵⁰ » dès 2005. « En Suède et en Italie, la burqa est aussi, en théorie, bannie dans les lieux publics » comme au Luxembourg où il est interdit de paraître masqué dans la rue sauf au carnaval. En Grande Bretagne, aucune législation n'est prévue à ce propos pourtant une institutrice a été suspendue en 2006, alors qu'elle souhaitait enseigner vêtue d'un *niqab*.

Dès 2009, les pays de l'Union Européenne s'intéressent au *burkini*, « maillot intégral à capuche inventé par une Libanaise en Australie en 2007¹⁴⁵¹. » Comme nous l'avons vu, interdit dans une piscine d'Emerainville en Seine-et-Marne, ce maillot intégral a été autorisé à Oslo. La municipalité « compare le burkini aux combinaisons utilisés par les nageurs professionnels¹⁴⁵². » En Grande-Bretagne, les tenues de bain islamiques font également leur apparition pour les personnes inscrites à « la natation multiculturelle¹⁴⁵³ ». L'article conclut sur une comparaison lourde de sens souhaitant faire la démonstration d'une incohérence notable : « Si cette tenue gagne du terrain en Europe, elle n'a pas encore conquis le Proche-Orient. En juillet, la piscine d'un hôtel de Marsa Matrouh, en Egypte, a

¹⁴⁴⁸ *Le Nouvel Observateur* du 31/03/2010, *op. cit.*

¹⁴⁴⁹ *Le Figaro* du 7/09/2009, « Du birkini au voile, l'Europe cherche la réponse » par Stéphane Kovacs.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*

¹⁴⁵¹ *Ibid.*

¹⁴⁵² *Ibid.*

¹⁴⁵³ *Ibid.*

même refoulé une Norvégienne en burkini¹⁴⁵⁴. » On comprend ici le raisonnement suivant : si l'Europe l'accepte, l'Egypte pourtant ne l'accepte pas.

De la *burqa* au *burkini*, la préoccupation autour de la tenue vestimentaire des femmes et de leur nudité posent de réelles interrogations politiques en Europe. Les médias cherchent à maintenir une forme de suspense autour de ce corps : l'espace public va-t-il être le lieu du déshabillage de ces femmes ? L'idée d'un possible déshabillage formulée par les médias contient l'idée d'une possible nudité. Il s'agit pourtant de demander un déshabillage respectant les lois de la République et non d'un déshabillage répondant à des règles esthétiques. Pour quelles raisons les médias souhaitent-ils sous-entendre l'idée d'un déshabillage comprenant la question de la nudité comme à la piscine ou à la plage alors qu'il s'agit à l'origine d'une question politique rejoignant celle des libertés des femmes ?

La question de la mode islamique sur les plages va intéresser tout particulièrement les médias. Par ce biais, ils vont aussi participer au débat législatif autour du voile intégral. Dans un article intitulé « Bains de mer à la mode islamique sur la côte égéenne¹⁴⁵⁵ », une description des femmes voilées turques et de leur corps sur la plage vient alimenter le débat. Plusieurs témoignages de femmes confirment les discriminations que subissent ces femmes.

D'autre part, un élément fondamental va déclencher une surenchère médiatique autour du voile intégral : le fait que beaucoup de Françaises converties soient adeptes du port de la *burqa*. Dès lors, les médias se concentrent sur ces femmes et sur leurs témoignages entre souffrances et revendications. « Le profil de ces femmes se diversifie¹⁴⁵⁶ » comme l'indique un article du *Figaro*. « Si certaines femmes souffrent de ce voile qui les ensevelit de la tête au pied, « la majorité a volontairement adopté cette tenue¹⁴⁵⁷ », explique Bernard Godard auteur de *Musulman de France*¹⁴⁵⁸. L'article cite le témoignage de « Delphine-Aïcha, mère de quatre enfants (...) née catholique dans la classe moyenne de la région parisienne¹⁴⁵⁹ » faisant partie des nombreuses converties. Elle raconte qu'elle a trouvé « un sens à la vie » après avoir rencontré un musulman, évoluant

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵⁵ *Le Figaro* du 6/08/2009, « Bains de mer à la mode islamique sur la côte égéenne » par Laure Marchand.

¹⁴⁵⁶ *Le Figaro* du 19/06/2009, « Parmi ces femmes entièrement voilées, beaucoup de Françaises et de converties » par Cécilia Gabizon.

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*

¹⁴⁵⁸ Bernard Godard, *Musulmans de France*, éditions Robert Laffont, Paris, 2007.

¹⁴⁵⁹ *Le Figaro* du 19/06/2009, *op.cit.*

du « foulard au hidjab, puis au niqab (...) Perdant au passage l'appui de ses parents¹⁴⁶⁰ » n'acceptant pas sa tenue. Autre témoignage, celui de « Karima, elle, a grandi aux Courtilles, une cité de Saint-Denis » ; l'article précise deux éléments importants : « Après une adolescence banale, jean moulant, boucles d'oreille et flirts, elle rate son BEP, commence des ménages, sent sa vie faner dans la cité », « amoureuse d'un voisin retourné vers l'islam, elle accepte de le suivre dans le fondamentalisme¹⁴⁶¹. »

D'abord, la première phrase indique une régression vestimentaire synonyme de perte de liberté puis une régression scolaire, professionnelle et sociale ; la deuxième phrase indique qu'elle suit un homme avant de tomber dans le fondamentalisme religieux. Dans les deux exemples, les femmes rencontrent des hommes et c'est par ces rencontres qu'elles basculent vers le repli religieux. Les médias sous-entendent ici que les femmes sont dominées, qu'elles ne sont pas maîtres d'elles-mêmes, qu'elles suivent les idées religieuses transmises par un homme musulman, Figure médiatique importante. La Figure de l'homme musulman incarne dans ce contexte, un danger pour toutes les femmes, synonyme de régression sous toutes ces formes.

La phrase de conclusion : « Karima ne cache pas sa souffrance car son mari va prendre une deuxième épouse¹⁴⁶² » permet de valider le raisonnement évaluant l'incapacité des femmes à évoluer sans influence masculine et permet dans le même temps, d'ériger la Figure de l'homme musulman comme responsable des souffrances des femmes. Il s'agit de trouver un responsable des conversions ou des replis identitaires. Elles deviennent les femmes de ces hommes là qui par essence, réfléchissent pour elles et les condamnent à cet enfermement.

Même si ces témoignages constituent des faits importants de l'histoire de ces femmes, pourquoi les médias construisent-ils leur argumentaire sur une guerre contre le foulard rallumée par les hommes musulmans ? Et si cette guerre contre le foulard mérite un tel engouement médiatique, pourquoi ne pas simplement protéger les femmes sans sombrer dans une caricature de leurs maris ?

Face à ce débat de société réhabilité par le gouvernement de François Fillon, Nicolas Sarkozy affiche une volonté de « fixer des règles à l'islam en France¹⁴⁶³ ». Pourtant au travers de la question : « Quelles sont les limites que nous mettons à

¹⁴⁶⁰ *Ibid.*

¹⁴⁶¹ *Ibid.*

¹⁴⁶² *Ibid.*

¹⁴⁶³ *Le Figaro* du 17/02/2011, « Sarkozy souhaite fixer des règles à l'islam en France » par Solemn Royer.

l'islam¹⁴⁶⁴ ? », on peut se demander pourquoi ces limites sont celles qui s'axent sur les vêtements des femmes. Le vêtement des femmes devient par ce biais, plus qu'un symbole d'oppression, « une agression¹⁴⁶⁵ ». Une sexagénaire retraitée va d'ailleurs dans ce contexte, agresser une Emirienne portant un *niqab*. Elle déclarera, avant de comparaître devant la 17^{ème} chambre du tribunal correctionnel de Paris : « Pour moi, le port du voile intégral est une agression, je me suis sentie agressée en tant que femme¹⁴⁶⁶ ». Selon *Le Figaro*, cette enseignante à la retraite a perdu son sang froid : « Cette histoire de niqab, on en parle tellement que j'ai du mal à le supporter. (...) Je me suis dirigée vers elle et je lui ai arraché le niqab. Nous en sommes arrivées aux mains. J'étais énervée¹⁴⁶⁷. »

Alors que déshabiller les femmes signifierait pour les politiques, les sauver des maris et de la religion ; dans le social, déshabiller les femmes relève aussi d'une position permettant de justifier d'un combat pour les libertés des femmes départageant les unes du côté de la modernité, de l'émancipation et les autres du côté de l'ignorance, de la soumission. Le voile serait vécu comme un danger pour toutes les femmes, même les plus libérées.

Dans un documentaire intitulé *Ce que le voile dévoile*¹⁴⁶⁸ diffusé le 2 juillet 2010 sur la chaîne LCP-Assemblée nationale, une enquête donne la parole à une multitude de témoignages. Le documentaire est réalisé par Négar Zoka, réalisatrice franco-iranienne, et tente « de comprendre pourquoi la société française se sent menacée dans ses principes par le port du niqab¹⁴⁶⁹. » Comme l'explique un article publié à ce sujet :

Sabine Salmon, présidente de l'association Femmes Solidaires, s'exprime ainsi devant les députés : « Même si le voile intégral est plus impressionnant que le simple voile qui entoure la tête de certaines femmes, ils renvoient tous deux aux mêmes symptômes et conduisent aux mêmes conséquences : dans les deux cas, le corps des femmes est l'enjeu d'une guerre contre leur liberté. (...) Ce à quoi Hasma, qui dit porter le voile volontairement, rétorque : « les féministes se sont

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*

¹⁴⁶⁵ *Le Figaro* du 13/10/2010, « Agressé pour avoir porté le niqab » par Agnès Leclair.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*

¹⁴⁶⁸ Documentaire inédit de Négar Zoka, « Ce que le voile dévoile », Durée : 52 minutes, Année : une coproduction LCP / Mécanos Productions, 2010.

¹⁴⁶⁹ *Le Figaro* du 2/07/2010, « Ce voile intégral qui dérange » par Pierre De Boishue.

*battues pour leur tenue vestimentaire, nous luttons pour la nôtre aujourd'hui, pour gagner le droit de porter le voile sans avoir à le justifier*¹⁴⁷⁰.

L'article regrette ensuite que Négar Zoka n'ait pas donné davantage « la parole à celles dont la liberté est entravée par la burqa¹⁴⁷¹. »

Ainsi, les questions rattachées à la *burqa* réhabilitées par les médias cherchent à adapter le discours politique au sein d'un nouveau décor social ; dès 2009, la déclaration de Nicolas Sarkozy « La burqa n'est pas la bienvenue¹⁴⁷² » donne le ton. Pour le chef de l'Etat, il ne s'agit pas d'un problème religieux mais d'un « signe d'asservissement de la femme¹⁴⁷³. »

Le vêtement justifie d'un débat autour du tutorat, de la dignité des femmes et permet de réhabiliter un autre discours qui à l'origine porte sur le religieux. Autrement dit, le débat sur le fait religieux se transforme en un débat autour du vêtement et de sa portée symbolique. L'enjeu autour du corps des femmes remplace l'enjeu autour du fait religieux même si de fait, le premier enjeu cache le second. La question postcoloniale se voit donc remplacée par la question des droits des femmes d'origine étrangère. A ce tournant, les médias place cette question comme la question du moment. Dans le réel, cette question n'a jamais été plus palpable, plus visible que par le vêtement. Nicolas Sarkozy insiste sur cet aspect visuel important et décrit ce qui est inacceptable « sur le territoire de la République française » :

*Nous ne pouvons accepter dans notre pays des femmes prisonnières derrière un grillage, coupées de toute vie sociale, privées de toute identité. Ce n'est pas l'idée que la République française se fait de la dignité de la femme*¹⁴⁷⁴.

L'esthétique, l'apparence physique, traduiraient ici l'intégration sociale mais aussi la position sociale des femmes par rapport aux hommes. Pourquoi les droits des femmes et la dignité des femmes seraient-ils mis en cause dans ce contexte ?

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*

¹⁴⁷¹ *Ibid.*

¹⁴⁷² *Le Figaro* du 23/06/2009, « Sarkozy : « La burqa n'est pas la bienvenue » par Cécilia Gabizon.

¹⁴⁷³ *Ibid.*

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*

Comme l'explique l'anthropologue Dounia Bouzar, pour ces femmes, « il s'agit d'ériger une frontière infranchissable entre ceux qui son « dedans » et ceux qui sont « dehors¹⁴⁷⁵ ».» La reconnaissance esthétique des différences entre les femmes et leur tenue vestimentaire n'entreprendrait-elle pas la frontière infranchissable dont parle Dounia Bouzar ?

Nicolas Sarkozy s'éloigne du concept de laïcité pour créer une nouvelle vision du respect des religions et place du côté de l'identité, du choc des cultures et de l'intégration, la problématique formée par le port de la *burqa*. La réhabilitation du discours réside dans le fait que « Nicolas Sarkozy entend au contraire faire de la laïcité le respect de toutes les religions¹⁴⁷⁶ » et qu'il se concentre sur des critères ethniques.

Si pour Nicolas Sarkozy, il s'agit de protéger les droits des femmes, pourquoi parler d'intégration, du fait religieux et de la laïcité ? Ainsi, plusieurs articles démontrent que le débat autour de l'apparence du corps des femmes dissimule et réhabilite en 2009 un débat politique autour du fait religieux.

Le religieux fait du corps des femmes un enjeu et ce corps devient également un enjeu de la perception du religieux en politique. Le débat autour du voile intégral témoigne d'« une guerre rallumée » selon un article publié dans *Libération*¹⁴⁷⁷ en février 2008. Avant les déclarations politiques de 2009, les médias aiguillent en ce sens le lectorat en consacrant quelques articles au port du foulard en France comme ailleurs. Plusieurs articles concernent, par exemple, la question du turban, du foulard en Turquie : « la guerre du foulard enflamme à nouveau la Turquie¹⁴⁷⁸ », faut-il libérer le port du foulard ? Postiche, ruban, foulard, l'enjeu réside là aussi autour du corps des femmes¹⁴⁷⁹. Même si ce débat permet aussi de poser la question de la place de la Turquie dans l'Union Européenne, ces articles fonctionnent de pair avec d'autres articles servant une critique du religieux en France.

En septembre 2008, d'autres critiques apparaissent, la pratique religieuse est visée au sein d'un procès. L'ajournement d'un procès d'assises va forcer le procureur général de la cour d'appel de Rennes à démentir que le ramadan soit la cause de cet ajournement contredisant les avocats de la partie civile. Mais plusieurs médias dont *Libération* vont

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷⁷ *Libération* du 11/02/2008, « La guerre du foulard rallumée » par Marc Semo.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*

¹⁴⁷⁹ *Libération* du 16/10/2007, « L'islamisme hisse le voile » par Marc Semo.

choisir « de faire la une sur la polémique qui a suivi. Blogueurs et internautes critiquent ce qu'ils considèrent comme un dérapage¹⁴⁸⁰. » Parmi les commentaires, on relève dans notre contexte le commentaire suivant :

Gaëlle. « La justice doit rester laïque. Le terme « islamophobie » est un concept inventé par l'islamiste Tariq Ramadan (dont l'ouverture d'esprit laisse à désirer) et a pour objectif de museler toute critique envers l'islam. En tant que femme libre et citoyenne, je préfère de loin une république dans laquelle je puisse m'exprimer et une justice laïque. La décision du tribunal de renvoyer cette affaire est inacceptable¹⁴⁸¹. »

La secrétaire d'Etat, Fadela Amara s'exprime à ce sujet :

Je ne commente pas cette décision, je respecte l'indépendance de la justice. Mais parce que je suis profondément féministe et laïque, je dirais qu'elle m'interpelle et me dérange. Ce qui est inquiétant et quand même bizarre, c'est que des centaines de personnes – j'en ai connues – se présentent à leur procès le ventre vide tout simplement parce qu'ils sont pauvres. Ils sont affaiblis et on ne repousse pas pour autant le procès. Pourquoi le faire maintenant et sur ce motif-là ? Le religieux n'a rien à faire dans la justice¹⁴⁸².

Ce nouvel exemple montre que le fait religieux pose un problème majeur et sa manifestation par le corps des femmes révèle un des premiers symptômes relevés par les politiques. Port du foulard ou pratique religieuse, le corps des femmes est-il donc symptomatique d'une évolution de la société française vers le communautarisme ?

La guerre du foulard est rallumée par l'enjeu autour du corps des femmes d'origine étrangère. Réapparaît ainsi dans un débat médiatique houleux, les religieux et politiques se disputant un privilège de tutorat ou d'émancipation des femmes. On peut s'interroger sur le commentaire cité plus haut de Gaëlle, la République permet-elle effectivement d'émanciper les femmes, de leur donner la possibilité d'être libre et citoyenne ?

¹⁴⁸⁰ *Libération* du 11/09/2008, « Le soupçon du ramadan » par Karl Laske.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*

¹⁴⁸² *Libération* du 5/09/2008, « Fadela Amara : « Le religieux n'a rien à faire dans la justice » par François Vignal.

Comme l'explique Antoine Basbous, politologue franco-libanais, spécialiste du monde arabe et de l'islam, le foulard apparaît en France dès 1989.

L'interminable débat franco-français qui déboucha sur la loi de 2004 relative aux signes religieux ostensibles à l'école est arrivée si tard qu'elle a été mal comprise par l'opinion publique dans les pays islamiques. Or, en France, plus que dans ces pays, la liberté de la foi et de son exercice est garantie. Il ne fait pas bon d'être sunnite en Iran ou chiite en Arabie, sans y évoquer le sort des autres religions. Alors qu'en France plus qu'ailleurs tout musulman, quel que soit son obédience, peut exercer librement sa foi¹⁴⁸³.

Antoine Basbous s'attaque ici au versant politique de l'affaire, il s'agit de définir un nouvel islam pour la France. Concernant les femmes, il poursuit :

Il faut rappeler à ces femmes sans visage, et surtout à leurs tuteurs, que de la Turquie au Bangladesh en passant par le Pakistan, des femmes « identifiables » ont exercé la fonction de premier ministre (...) Pour la première fois de l'histoire de l'Arabie, son roi a reçu publiquement des femmes et s'est fait photographier avec elles ; il a inauguré la première université mixte du royaume et œuvre pour que ses concitoyennes puissent prendre le volant dans leur pays, comme elles le font à l'étranger. Sur les cinquante personnes les plus influentes du Moyen-Orient figurent onze femmes, selon le dernier classement d'une revue britannique de référence ! (...) Faut-il rappeler que la vertu des femmes n'est pas fonction de la surface du tissu qui les enveloppe¹⁴⁸⁴ ?

Antoine Basbous fait ici la promotion de modernité et des progrès du monde musulman. Il confirme toutefois un tutorat des femmes et termine par une référence directe au corps des femmes. Tissu/vertu/virginité/honneur/ sont les maîtres-mots du débat médiatique.

Libération va même jusqu'à consacrer un article à la définition de la *burqa*¹⁴⁸⁵, le vêtement intrigue mais la position des femmes et les interprétations fascinent davantage les médias.

¹⁴⁸³ *Le Figaro* du 8/06/2010, « Un certain islam cherche à émanciper les femmes » par Antoine Basbous.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*

¹⁴⁸⁵ *Libération* du 12/07/2008, « Qu'est-ce qu'une burqa » par Catherine Coroller.

Libération mentionne ici que dès 2006, une femme portant le *hijab* s'était vu refuser d'assister à la remise du décret de naturalisation de son époux¹⁴⁸⁶.

La dernière affaire médiatique en date nommée « l'affaire Baby-Loup » dans notre corpus n'a cessé de faire débat et de questionner la place de la laïcité en France. L'employée de la crèche avait été licenciée en 2008 en raison du port du voile¹⁴⁸⁷. Depuis, de nombreux rebondissements de juridiction et l'affaire devenue emblématique du débat du principe de la laïcité, ne cesse de faire parler d'elle. En 2010, la Halde condamne la crèche pour discrimination puis le dossier est réexaminé et la crèche est soutenue par la Halde. La salariée est déboutée au conseil de prud'hommes pour « insubordination. » En 2011, la décision est confirmée par la Cour d'appel de Versailles mais en 2013, la Cour de cassation casse cet appel et renvoie les parties à la Cour d'appel de Paris.

Selon les archives de la Cour d'appel de Paris disponible en ligne, voici ce qu'on peut lire : « au terme de ses statuts, (...) pour objectif de développer une action orientée vers la petite enfance en milieu défavorisé et d'œuvrer pour l'insertion sociale et professionnelle des femmes sans distinction d'opinion politique et confessionnelle¹⁴⁸⁸ ». De plus, on lit encore que « de telles missions sont d'intérêt général¹⁴⁸⁹ ». Et enfin qu'« au regard tant de la nécessité (...) de protéger la liberté de pensée, de conscience et de religion à construire pour chaque enfant, que de celle de respecter la pluralité des options religieuses des femmes au profit desquelles est mise en œuvre une insertion sociale et professionnelle aux métiers de la petite enfance, dans un environnement multiconfessionnel, ces missions peuvent être accomplies par une entreprise soucieuse d'imposer à son personnel un principe de neutralité pour transcender le multiculturalisme des personnes auxquelles elle s'adresse¹⁴⁹⁰ ». La crèche Baby Loup est qualifiée d'« entreprise de conviction » ce qui l'autorise à « exiger la neutralité de ses employés¹⁴⁹¹ ». En 2014, le pourvoi de la salariée sera ensuite rejeté par la Cour de cassation¹⁴⁹², elle retient le licenciement pour faute grave. *Le Monde* publie à ce sujet :

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*

¹⁴⁸⁷ *L'Express* du 25/06/2014, « Baby-Loup : le licenciement de la salariée voilée confirmée » par Lexpress.fr avec AFP.

¹⁴⁸⁸ CA Paris, 27/11/2013, RG S 13/02981.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*

¹⁴⁹¹ *Ibid.*

¹⁴⁹² *Le Nouvel Observateur* du 27/06/2014, « Laïcité : ce que change l'arrêt Baby-loup » par Marie Lemonnier.

Elle fonde sa décision sur l'inscription au règlement intérieur de la crèche de la règle selon laquelle « le principe de la liberté de conscience et de religion de chacun des membres du personnel ne peut faire obstacle au respect des principes de laïcité et de neutralité qui s'appliquent dans l'exercice de l'ensemble des activités développées, tant dans les locaux de la crèche ou ses annexes qu'en accompagnement extérieur des enfants confiés à la crèche ». La cour précise que le principe de laïcité n'est pas pour autant applicable à tous les salariés des entreprises privés¹⁴⁹³. »

Cette affaire donnera lieu en 2015 à une loi sur la laïcité dans les crèches. Cette loi est votée par les députés pour une neutralité religieuse dans les crèches privées¹⁴⁹⁴. Une question rattachée au corps des femmes va donc provoquer « une saga politico-judiciaire¹⁴⁹⁵ » pendant six ans. Les aspects polémiques de la proposition de loi ont été retirés, notamment ceux qui pouvaient viser les centres de vacances ou mouvements scouts. La question de la laïcité et d'une relecture politique heurtant certains laïcs comme certains religieux va réapparaître dans le débat médiatique par le biais du vêtement religieux, symbolisant une pratique religieuse exprimée par une visibilité du corps féminin.

Entre rejet et refus, les femmes demeurent les premières à transmettre une image de l'islam de France, elles assurent malgré elles une visibilité et réhabilite un discours au sein des médias. Ce discours médiatique transmet une analyse du fait religieux en politique et amorce une critique par la visibilité des femmes religieuses et par l'enjeu autour de leur corps.

Même si les médias ne mentionnent pas d'enjeu à proprement parler, toutes les indications et descriptions des articles sur ces femmes donnent à analyser des éléments symboliques autour de leur corps et de ceux qui tentent de le contrôler, de le contenir, de le surveiller ou de le censurer, de le vérifier ou parfois même en vue de le libérer.

¹⁴⁹³ *Le Monde* du 27/11/2013, « L'affaire Baby-Loup en quatre questions » par Lemonde.fr.

¹⁴⁹⁴ *Le Figaro* du 13/05/2015, « Baby-Loup : les députés votent une loi sur la laïcité dans les crèches » par Clémentine Maligorne.

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*

1.8 Des violences contre les femmes : quelques faits divers et l'affaire Lies Hebbadj

Dès 2008, les médias s'intéressent aux violences faites aux femmes d'origine étrangère. Au mois de novembre 2008, *L'Express* consacre plusieurs articles concernant les mariages forcés de Paris, les violences conjugales, et se concentre comme les autres journaux sur l'affaire de l'annulation du mariage pour non-virginité. La mairie de Paris publie ainsi un « guide de prévention à l'usage de tous les maires d'arrondissement de Paris¹⁴⁹⁶. » On apprend alors que « les mariages forcés restent une réalité en France (...) Le Haut conseil à l'Intégration estime toutefois qu'elles seraient « plus de 70 000 adolescentes concernées par des mariages forcés, c'est-à-dire sans leur consentement ? C'est la question à laquelle le guide de prévention des mariages forcés publié par la ville de Paris, tâche de répondre¹⁴⁹⁷. » Puis, l'article souligne :

En France, force est de constater les cas de mariages forcés dans les communautés où ils sont pratiqués, qu'elles soient originaires de Turquie, du Maghreb, d'Afrique noire ou d'Asie. Mais ces unions forcées ne se limitent pas aux unions civiles¹⁴⁹⁸.

L'article cite ensuite le Groupe pour l'abolition des Mutilations Sexuelles et mariages forcés (GAMS) :

Il ne faut pas oublier ces jeunes femmes qui subissent un mariage traditionnel ou religieux (...) Pour ces filles en détresse, il leur faut trouver un soutien¹⁴⁹⁹.

Pour alerter des violences contre les femmes, *L'Express* choisit l'angle des mariages forcés concernant une partie de la population française à savoir, les femmes d'origine étrangère. *L'Express* publie ensuite un autre article concernant les violences conjugales, « à l'occasion de la journée internationale contre les violences faites aux femmes, le député Jean-Luc Pérat, poursuit son combat pour une Marocaine expulsée en

¹⁴⁹⁶ *L'Express* du 25/11/2008, « Un guide pour prévenir les mariages forcés » par Emilie Cailleau.

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*

¹⁴⁹⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*

mars après qu'elle ait porté plainte pour violence conjugale¹⁵⁰⁰.» La campagne de sensibilisation des médias concerne donc les femmes d'origine étrangère plus que les autres femmes ; le fait divers relaté par les médias de cette jeune femme ayant été placée « dans une longue garde à vue » puis « expulsée après que l'adjudant-chef de la gendarmerie de Maubeuge lui ait réclamé son titre de séjour » prend une importance toute particulière dans notre contexte.

La jeune femme portait en effet, plainte contre son concubin pour violence conjugale. La position de victime de cette femme demeure l'information la plus importante ; comme pour les mariages forcés, on apprend ici que les femmes d'origine étrangère sont les boucs émissaires de leurs hommes mais aussi de la société française n'arrangeant rien à leur sort. Jean-Luc Pérat comme Nicolas Sarkozy les sauveraient de leurs hommes ou maris. Mais qu'en est-il des condamnations de la société française et de ces lois confirmant le corps des femmes comme un enjeu de pouvoir politique et social en France ?

Le rejet de la cour d'appel de Douai « remariant » les deux époux dont le mariage avait été annulé à Lille offre un élément de réponse à notre interrogation. L'affaire donne un exemple d'une jeune femme dont le corps reste l'enjeu dans l'espace privé comme dans l'espace public et le tollé du monde politique au monde associatif¹⁵⁰¹ provoque autour de la virginité un véritable questionnement moral, politique et social.

D'autres exemples relatant les violences dans les familles maghrébines sont mises en évidence par les médias. Au mois de novembre 2008, une famille musulmane est pointée du doigt par les médias. « Une jeune femme ayant reconnu avoir tué son nouveau-né de peur d'être mise au ban de ses proches¹⁵⁰² » comparait devant la cour du Val d'Oise. « Agée de 20 ans, non mariée, elle jette son bébé par la fenêtre de peur d'avoir à révéler à sa famille qu'elle n'est plus vierge¹⁵⁰³. » Les médias confirme et identifie le crime comme attaché à d'autres formes de violences communes aux familles maghrébines et décrivent même la famille de l'accusée : « la cour a pu dessiner le contour d'une famille « stricte » sur « le respect des traditions » et de la religion musulmane, où la sexualité est un

¹⁵⁰⁰ *L'Express* du 21/11/2008, « Violences conjugales : les femmes en situation irrégulière peuvent-elles porter plainte ? » par *L'Express.fr*.

¹⁵⁰¹ *L'Express* du 17/11/2008, « La cour d'appel de Douai rejette l'annulation pour non-virginité » par *L'Express.fr*.

¹⁵⁰² *L'Express* du 13/11/2008, « Infanticide : une jeune fille issue d'une famille « stricte » » par *L'Express.fr*.

¹⁵⁰³ *Ibid.*

« tabou », la mère et sa fille entretenant une relation « fusionnelle¹⁵⁰⁴ ». » Une critique de l'éducation familiale est ensuite amorcée :

Les parents d'Helam, arrivés d'Algérie en France, il y a plus de 20 ans, ne parlent pas un mot de français. Sa mère ne sait ni lire ni écrire. Et les règles à la maison sont claires, selon Naalaa, la sœur aînée de la jeune fille : « Ne pas fréquenter de garçon avant le mariage, sortir seulement pour aller à l'école, ne pas s'habiller de façon provocatrice », a-t-elle énuméré à la barre. « C'est une famille qui pratique la religion musulmane de façon très stricte. Il n'y avait pas de communication entre nous », a témoigné Naalaa. « On vivait à huit dans 60 m² et chacun essayait d'avoir un peu d'intimité », dit-elle. « Si on avait eu un peu plus de complicité, des conversations, peut-être qu'on aurait pu éviter ce drame. Mais les parents ne réfléchissent pas comme ça. Pour eux, leur fille a déshonoré la famille », a-t-elle ajouté¹⁵⁰⁵.

Plusieurs références à la culture familiale sont faites ici, dans le souci d'une démonstration de l'échec de la tradition et de la morale perdurant dans ces familles. Le témoignage de la sœur de l'accusée donne une idée de la famille d'origine mais fige surtout des stéréotypes rattachés aux familles étrangères : le manque de liberté, de sorties, de communication contre les notions de chasteté, d'honneur. L'article insiste sur une description de la famille de l'accusée et fixe quelques représentations médiatiques :

Le père avait affirmé à la police que s'il avait su que sa fille était enceinte il l'aurait « égorgée ». « Je l'ai dit mais je ne le pensais pas » a-t-il affirmé à la barre. « Si j'avais su, je l'aurais conduite à l'hôpital pour avorter. J'aurais accepté, je l'aurais mis sur le compte du destin¹⁵⁰⁶.

Le terme « égorgée » n'est pas sans rappeler le rituel de l'aïd-el-kébir et le terme « destin » rappelle la croyance de la destinée présente dans les cultures du Maghreb. L'article reproche ensuite « une absence d'éducation sexuelle¹⁵⁰⁷ » de la jeune femme semblant justifier le meurtre. La jeune femme ayant vécu dans ce climat de violences commet donc

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*

l'irréparable. L'infanticide, qui pourtant n'est pas sans rappeler les infanticides faisant souvent la une de l'actualité, est ici directement lié aux violences des familles d'origine étrangère les tenant comme symboliquement responsable du stade culminant et irréversible de l'acte le plus violent : ici le meurtre.

Ce climat de violences faites aux femmes dans les familles d'origine maghrébine est entretenu par d'autres faits divers. *L'Express* rapporte encore le cas d'une famille voulant marier de force « leur fille amoureuse d'un garçon non musulman à un homme de son pays d'origine, l'Algérie¹⁵⁰⁸. » La jeune fille refuse le mariage et est malmenée, « victime de violence aggravées de la part de sa famille (...) enlevée et séquestrée quelques heures¹⁵⁰⁹. » L'article décrit en détails les tortures subies par la jeune fille :

Elle « a eu le visage et l'abdomen lacérés par un couteau », « enlevée, séquestrée, puis torturée (...) Forcée de rentrer au domicile familial (...), elle y subit des violences. La jeune fille, maintenue par ses deux sœurs, âgées de 14 et 16 ans, a été corrigée par sa mère de nationalité algérienne. Cette dernière a utilisé un couteau et marqué sa fille au visage, sur les deux joues. Avec la lame, elle a également tracé les lettres U, T et E sur le ventre de la jeune femme. Elle lui a glissé le couteau au niveau du sexe, lui faisant une légère entaille¹⁵¹⁰. »

Il s'agit de violences physiques, corporelles, ici l'enjeu autour du corps de la jeune fille faisant l'objet de tortures est clairement mis en lumière. Les lettres « UTE » font clairement référence à une insulte visant la dignité de la jeune fille et les tortures portées au sexe de la jeune fille témoignent d'une problématique autour de la sexualité se cachant derrière les tabous traditionnels ou religieux. Le sexe des femmes demeure l'objet de tortures manifestes ou symboliques.

Cet objet moral devient aussi l'objet d'un contenu médiatique, l'obsession de la virginité devient un thème central de l'actualité et à ce tournant, les violences que l'absence de virginité entraîne sont rapportées comme des vérités illustrant une barbarie ordinaire. Le thème de la barbarie ordinaire est relayé par les énoncés, les exemples, les

¹⁵⁰⁸ *L'Express* du 12/11/2008, « Elle refuse un mariage forcé, sa famille la torture » par Lexpress.fr.

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*

¹⁵¹⁰ *Ibid.*

insurrections, les raisonnements autour de l'islam et de sa compréhension. Les violences faites aux femmes deviennent ainsi des illustrations de la barbarie ordinaire des hommes.

Dans un article de *L'Express*, Vincent Olivier, grand reporter, s'insurge autour de ces problématiques autour du corps des femmes. On peut lire :

Que représente la virginité dans notre société d'aujourd'hui ? « Est-ce « une tare » (François Schoenfelder, déplorant au passage qu'il en soit ainsi) ? Est-ce l'inverse, « un luxe pour séducteur immature » (Jérémy Laurenz) ? » Un détail fugitif (Bernard Nicaise) ? Voire « un détail insensé, [que] cet hymen absent » (Jean Bérard, à nouveau¹⁵¹¹) ?

Vincent Olivier cite ainsi les différents avis sur le sujet et signale ce focus rattaché dans ce contexte aux violences faites aux femmes. Il conclut : « M. Bérard, avez-vous lu la Une de *L'Express* intitulée « Sexe : les nouvelles libertés des femmes¹⁵¹² ? »

Le premier message transmis aux lecteurs prend forme au travers de l'association des thèmes médiatiques entre « violences et famille maghrébine. » Les filles, les femmes sont victimes soit des maris soit de leur famille. Puis, *L'Express* nous offre une autre affiliation médiatique sous le thème : « violences et religion ». On note plusieurs articles importants faisant un lien direct entre les droits des femmes et le Coran ayant pour visée pédagogique d'en apprendre davantage sur la considération des femmes dans l'islam. On peut lire : « le Coran limite singulièrement les droits des femmes¹⁵¹³. » *L'Express* consacre un dossier spécial intitulé : *Islam - les vérités qui dérangent¹⁵¹⁴* composés de plusieurs articles cherchant à mieux comprendre le statut des femmes dans l'islam.

Ces articles relancent le débat « du statut des femmes à la laïcité en passant par une foi qui régit tout¹⁵¹⁵. » L'affaire du mariage de Lille donne les femmes comme principales concernées ; elles sont victimes à la fois d'une violence physique perpétrée par les rituels traditionnels et à la fois visées par une violence symbolique, le meilleur exemple médiatique restant l'affaire du tribunal de Lille.

¹⁵¹¹ *L'Express* du 12/06/2008, « La virginité, « détail », « tare » ou « luxe » », les mots du médiateur, par Vincent Olivier.

¹⁵¹² *Ibid.*

¹⁵¹³ *L'Express* du 12/06/2008, « Islam – Les vérités qui dérangent » par Christian Makarian.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*

¹⁵¹⁵ *Ibid.*

Ainsi, les représentations des femmes d'origine étrangère sont dans la plupart des articles de presse affiliées aux représentations de l'islam dans la société française. Elles sont décrites comme les ambassadrices d'un islam de plus en plus présent dans la société française et sinon elles sont dépeintes comme les victimes de l'archaïsme religieux. Le dossier spécial de *L'Express* cherche tout de suite à comprendre les droits des femmes dans l'islam car la question inquiète l'opinion publique et permet de remettre en cause dans le même temps le choix français par rapport à la conception de l'islam de France. Dans l'article *Islam – les vérités qui dérangent*¹⁵¹⁶, Christian Makarian écrit à propos de la vive polémique autour de la décision du tribunal de Lille :

*Cet inquiétant archaïsme s'est fait en toute légalité, sans heurts ni menaces, avec la tranquille certitude de la chose jugée (...) Voilà comment le droit, dans toute sa froideur, a tranché au nom d'un syllogisme, sans mesurer les conséquences de ce raisonnement sur les droits des femmes*¹⁵¹⁷.

L'article fait ensuite part du manifeste des menteuses « lancé par un groupe d'intellectuels influents » demandant que « le Code civil soit modifié en conséquence afin d'empêcher que la notion de virginité puisse de nouveau être invoquée devant la justice française¹⁵¹⁸. » Une pétition avait été signée dénonçant le fanatisme et rappelant que « la virginité d'une femme n'est pas une qualité essentielle de la personne¹⁵¹⁹. »

Même si la cour d'appel de Douai cassera le jugement de Lille comme nous l'avons vu, on remarque que le mariage annulé marque un tournant médiatique où les femmes d'origine étrangère seront au centre de la discussion sur l'islam de France.

Les médias posent ce questionnement en filigrane : si les femmes d'origine étrangère ont un statut d'infériorité au sein de leur communauté, ont-elles d'autres possibilités d'exister en France ? Or les représentations médiatiques se concentrent essentiellement sur l'échec de leur intégration, l'élément le plus visible de cet échec étant le corps des femmes porteur d'une altérité particulièrement menaçante.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*

¹⁵¹⁷ *Ibid.*

¹⁵¹⁸ *Ibid.*

¹⁵¹⁹ *Ibid.*

Dans l'article *Les femmes – Un statut d'infériorité*¹⁵²⁰, Claire Chartier pose la question suivante : « Allah est-il misogyne¹⁵²¹ ? » Elle annonce :

Avant la naissance de l'islam, la femme vaut à peine plus qu'une bête de somme (...) Avec le Coran, la femme devient l'égal de l'homme devant Dieu. Elle est membre de la communauté. Sur le plan juridique, elle s'affirme comme un sujet de droit autonome, bien qu'infériorisé. Elle peut hériter, même si elle ne jouit que d'une demi-part. Les juges tiennent compte de son témoignage, mais sa parole vaut la moitié de celle d'un homme. Elle ne peut être mariée contre son gré et le droit l'autorise à divorcer après avoir été répudiée. Enfin, la polygamie masculine – fléau des sociétés tribales d'alors – est limitée à quatre épouses par foyer¹⁵²².

Mais l'article confirme une vision commune aux médias celle d'un islam naissant dans un monde patriarcal où les femmes doivent obéir. L'article cite ensuite la sociologue Leïla Babès qui parle de protection des femmes pour ce qui est du rôle du voile à l'époque. Enfin, l'article indique que le Coran ne parle pas de la « virginité stricto sensu¹⁵²³ ». L'article a pour but de montrer que « ce qui était précurseur au VII^e siècle est devenu archaïque¹⁵²⁴ » et qu'il est temps que les droits des femmes deviennent la priorité d'une réforme de l'islam.

Par conséquent, les médias cherchent une origine des violences. Les faits divers relatant les violences contre les femmes d'origine étrangère ont pour origine dans les médias, la culture patriarcale et le refus d'un islam progressiste. L'enjeu autour du corps des femmes pourtant présent dans toutes les cultures est ici relayé au second plan. Les médias sont ainsi à la recherche d'une origine des violences et semblent trouver une unique réponse incarnée par le fait religieux.

L'affaire Lyes Helbadj offre un nouvel exemple de ce que les médias cherchent à prouver par le fait religieux. « Portant la barbe, vêtu à la pakistanaise d'un khamiss, la tête recouverte d'une calotte et d'un turban¹⁵²⁵ », Liès Hebbadj est ainsi décrit par la presse. Marié à une Française convertie, il va faire la une de l'actualité dans le contexte d'une

¹⁵²⁰ *L'Express* du 12/06/2008, « Les femmes – Un statut d'infériorité » par Claire Chartier.

¹⁵²¹ *Ibid.*

¹⁵²² *Ibid.*

¹⁵²³ *Ibid.*

¹⁵²⁴ *Ibid.*

¹⁵²⁵ *Le Figaro* du 26/04/2010, « Ce très étrange M.Hebbadj » par Dominique Hervouet.

meilleure compréhension médiatique du fait religieux. Là encore, l'association religion/violences va être mise en évidence sur la scène médiatique. En plein débat sur la *burqa*, Liès Hebbadj est le mari d'une femme verbalisée en avril conduisant en *niqab*. Après six semaines d'enquête, le parquet de Nantes précise « les éventuelles charges finalement retenues contre ce commerçant, placé sous les projecteurs en avril, en plein débat sur la burqa, lorsque sa compagne avait décidé de contester sa contravention de 22 euros¹⁵²⁶. »

Liès Hebbadj est d'emblée reconnu par son étrangeté ; dans *Le Figaro*, il est nommé « ce très étrange M. Hebbadj¹⁵²⁷ ». Une étrangeté jointe à une altérité très forte : Liès Hebbadj se distingue par ses vêtements mais aussi par ses prises de position, il est « à la tête de l'association culturelle qu'il a fondée afin d'obtenir des élus locaux l'autorisation de créer une grande mosquée¹⁵²⁸ » à Nantes. La référence au religieux est tout de suite mentionnée dans la presse, il est un « membre très actif du mouvement Tabligh, ce mouvement prosélyte et ostentatoire dont l'épicentre est le Pakistan¹⁵²⁹ ». Il fait de fait, l'objet d'une surveillance suivie de la part des services de renseignements et Brice Hortefeux lui reproche sa vie privée. Il obtient la nationalité par un mariage contracté en 1999 avec une Nantaise mais est suspecté de polygamie : « il aurait quatre épouses officieuses, mariées religieusement dont des Françaises converties à l'islam. Des femmes qui lui auraient donné douze enfants¹⁵³⁰. » L'article annonce :

Pour l'instant, les autorités restent muettes sur l'éventuelle escroquerie aux prestations sociales versées au titre de l'allocation de parent isolé à ses compagnes qui portent toutes le niqab et vivent dans une sorte de gynécée réparti en trois maisons contiguës situées dans un agréable quartier pavillonnaire de Rezé-les-Nantes. Liès Hebbadj a fait dresser autour d'elles une grande palissade pour soustraire la communauté au regard des voisins¹⁵³¹.

Ici, deux éléments importants : les médias comme la justice se concentrent sur une affaire de mœurs, nous apprenons dans le même temps que les femmes de Liès Hebbadj portent

¹⁵²⁶ *Le Figaro* du 8/06/2010, « Burqa : Liès Hebbadj et sa compagne en garde à vue » par Cécilia Gabizon.

¹⁵²⁷ *Le Figaro* du 26/04/2010, *op.cit.*

¹⁵²⁸ *Ibid.*

¹⁵²⁹ *Ibid.*

¹⁵³⁰ *Ibid.*

¹⁵³¹ *Ibid.*

un *niqab* et qu'elles sont potentiellement victimes de violences. Liès Hebbadj rétorque : « En fait, c'est l'islam qui dérange¹⁵³²... » Les associations représentantes des cinq mosquées nantaises parlent dans la même idée, de « stigmatisation systématique (...) à l'encontre des valeurs de la République¹⁵³³ ». Pourtant notre analyse prouve que les médias nourrissent une altérité trop forte, ciblant étrangeté et étrangéité chez l'Autre, cherchant à éviter de plus en plus des formes directes de stigmatisation.

Le cas Hebbadj entraîne des considérations autour de l'identité nationale. Eric Besson explique notamment à ce sujet qu'il souhaite procéder « à des vérifications juridiques avant de se prononcer sur l'opportunité de déchoir de sa nationalité » l'homme « supposé polygame¹⁵³⁴. » « Soupçonné de polygamie et de fraudes aux prestations sociales¹⁵³⁵ », le ministre de l'Intérieur déclare que Liès Hebbadj pourrait être déchu de sa nationalité. Cette affaire dévoile des violences faites aux femmes mais sert, dans l'idéologie politique comme dans l'espace public, à faire de Liès Hebbadj un exemple pour « les personnes qui « ne respectent pas les valeurs de la République¹⁵³⁶ » selon les termes du ministre de l'Immigration Eric Besson. « Le gouvernement pourrait saisir le Conseil d'Etat du cas Liès Hebbadj sur la base de l'article 23-7 du Code civil, qui permet de retirer la nationalité à toute personne binationale qui "se comporte en fait comme le national du pays dont il possède également la nationalité"¹⁵³⁷ ».

L'exemple Hebbadj n'est pas choisi au hasard, l'homme communique toutes les inquiétudes médiatiques et incarne un parfait exemple dans le contexte politique. Il est polygame et donc accusé de violences envers les femmes, partisan d'un islam radical, soupçonné de fraude aux allocations familiales, et détenteur de la nationalité française. Les politiques montrent ainsi que polygamie et fraudes sociales entraînent une procédure politique, médiatique, judiciaire.

Au travers de l'affaire Hebbadj, les femmes sont visées dans un premier temps, la tenue vestimentaire des épouses Hebbadj forme un problème politique. Dans *Le Figaro*, Yves Thréard mentionne le *niqab* « une atteinte au modèle républicain » de vie en société tel qu'on le conçoit depuis le début du XX^e siècle¹⁵³⁸. » Quant à la polygamie elle est

¹⁵³² *Ibid.*

¹⁵³³ *Ibid.*

¹⁵³⁴ *Le Figaro* du 26/04/2010, « Déchéance de la nationalité, mode d'emploi » par Laurence de Charette.

¹⁵³⁵ *Ibid.*

¹⁵³⁶ *Le Figaro* du 27/04/2010, « Face à la polygamie, Besson prêt à faire évoluer la loi » par Cécilia Gabizon.

¹⁵³⁷ *Ibid.*

¹⁵³⁸ *Le Figaro* du 28/04/2010, « Exigence républicaine » part Yves Thréard.

interprétée dans l'article comme : « une atteinte à notre fameux modèle social tel qu'il a été créée après la seconde guerre mondiale. » L'article forge autour de la Figure de Liès Hebbadj, l'incarnation d'un échec politique ; les modèles républicain et social cités ici auraient échoués, portés par l'exemple d'un seul homme. On peut lire à ce propos : « le plus étonnant, c'est que nos responsables politiques, depuis de très nombreuses années, les aient laissé se faire piétiner, bafouer, outrager. Autant par lâcheté que par indifférence. Autant par démagogie que par insouciance. Et la difficulté n'en est que plus grande aujourd'hui pour les sauvegarder¹⁵³⁹. » Les médias relèvent une polémique portant les arguments du ministère de l'Intérieur. En 2010 plus que jamais les amalgames et la stigmatisation des musulman-e-s laissent place à un discours politique autour de l'identité, les valeurs de solidarité », d'égalité, de respect servent la contemplation d'une identité nationale instrumentalisée par Nicolas Sarkozy et justifiée par le constat des violences contre les femmes d'origine étrangère. L'article conclut : « Non, ce n'est pas l'islam qui est en cause. D'ailleurs, ni le niqab, ni la polygamie ne sont des prescriptions du Coran. Mais doivent être mis hors d'état de nuire les provocateurs qui instrumentalisent cette religion – qu'ils insultent ainsi au mépris des vrais croyants – pour cracher sur les principes de la République pourtant si bonne mère avec eux¹⁵⁴⁰. » Le champ lexical de l'outrage fixe le gouvernement français comme victime de « provocateurs » qui crachent sur l'identité de la République.

Hormis le problème de l'identité remis en question par le port du voile intégral, du *niqab* à la polygamie, le débat passionné autour de l'affaire Hebbadj constituent un nouvel enjeu lié au corps des femmes. Après notre analyse autour des affaires médiatiques des femmes et de leur virginité, nous pouvons constater dans un nouvel article du *Figaro* que polygamie et excision vont être mises en miroir dans les médias. Eric Besson, ministre de l'Immigration, s'interroge dans *Le Figaro* : « Faut-il retirer la nationalité française à celui qui ne respecte pas les valeurs fondamentales de la République, qui pratiquent la polygamie ou l'excision¹⁵⁴¹? »

Le contenu médiatique relatant les cas de virginité, polygamie, excision, affiche une dissymétrie où les femmes demeurent les principales victimes d'une altérité menacée. Comme l'épouse de Liès Hebbadj, arrêtée pour conduite voilée, les femmes sont vecteurs

¹⁵³⁹ *Ibid.*

¹⁵⁴⁰ *Ibid.*

¹⁵⁴¹ *Le Figaro* du 27/04/2010, *op. cit.*

de violences visibles, leurs corps servant de justification aux uns comme aux autres d'une expression de l'identité. Pour les uns, les violences font transparaître un embrigadement politique, pour les autres, la *burqa* comme la polygamie serviraient des convictions. De part et d'autres, les femmes fonctionnent comme des supports sur lesquels sont gravées des prescriptions morales et sociales. Le corps des femmes symbolise valeurs, convictions, commandements, à des fins politiques et religieuses. Le corps comme support doit reconnaître les valeurs greffées de la République et répondre à un enjeu autour d'une politique du sexe.

« L'étou se resserre sur Liès Hebbadj¹⁵⁴². » Une française convertie à l'islam qui l'avait répudié il y a 3 ans n'hésite pas à le dépeindre comme « une sorte de proxénète¹⁵⁴³. » Au mois d'août 2010, il est mis en examen pour viol aggravé. Son ex-épouse aurait été victime pendant cinq ans de violences et sévices. Elle prétend que Liès Hebbadj « aurait administré des coups de poing dans le ventre d'une autre de ses épouses, enceinte, pour la faire avorter¹⁵⁴⁴. »

Son ancien mari aurait vendu des filles aux Emirats arabes unis, pays où elle aurait elle-même été conduite, à la fin de leurs relations, son époux d'alors l'ayant, sur place, dit-elle, privée d'argent et de papiers¹⁵⁴⁵.

Dans ce contexte, par la position sociale des compagnes de Liès Hebbadj, les médias présentent en filigrane la place des femmes dans ces cultures.

Pour les médias, il s'agit encore de constater que « la provocation délibérée¹⁵⁴⁶ » et la condamnation de trois femmes dont la femme et une compagne de Liès Hebbadj font l'objet d'un constat d'infraction. Elles sont, de plus, condamnées à une amende de 140 euros.

L'affaire Hebbadj va donc poser plusieurs avertissements à la fois en termes de droit des femmes et à la fois en termes de valeurs françaises. Les termes « voile intégral et infraction » fonctionnent ensemble dans notre corpus et servent à décrire un exemple parlant mêlant les questions d'identité, de laïcité, d'us et coutumes. La polémique autour

¹⁵⁴² *Le Figaro* du 09/08/2010 « Liès Hebbadj mis en examen pour viol aggravé par Jean-Marc Leclerc »

¹⁵⁴³ *Ibid.*

¹⁵⁴⁴ *Ibid.*

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*

¹⁵⁴⁶ *L'Express* du 21/11/2011, « Trois femmes condamnées pour port du niqab en public » par Lexpress.fr.

des valeurs de la France lance d'ailleurs un grand débat national sur le droit des femmes. Jean-Marc Ayrault et Martine Aubry poseront même la question d'une résolution sur le voile intégral cherchant un accord entre la gauche et la droite sur ce point¹⁵⁴⁷.

Le portrait de la femme de Liès Hebbadj publié dans *L'Express* décrit « l'une des femmes du polygame le plus célèbre de France¹⁵⁴⁸ », Sandrine Moulères. Dans *Les boucs-émissaires de la République*¹⁵⁴⁹, elle contre-attaque : « De moi, de Liès, vous n'avez que l'image... qui m'effraierait autant que vous si j'étais à votre place. Laissez-moi donc changer votre regard, écrit-elle. On a vécu un acharnement médiatique (...) c'est pour cela que j'ai écrit mon livre¹⁵⁵⁰ ». A l'article de décrire :

Mère de quatre des quinze enfants que compte son mari, Sandrine s'est convertie à l'islam il y a douze ans. Fille unique, elle a vécu une enfance paisible à Basse-Goulaine, près de Nantes. Elle est cependant affectée par les histoires douloureuses qu'ont vécues sa mère et sa grand-mère avec leurs conjoints (...) Profondément croyante, elle va régulièrement à l'église, sans pour autant se reconnaître dans la Bible. La découverte du Coran, dont elle récupère un exemplaire à l'atelier Renault où elle travaille en alternance, est une révélation (...) Elle a 19 ans lorsqu'elle rencontre Miriana, qui lui sert de guide dans sa conversion à l'Islam et dans l'application de ses préceptes les plus rigoristes. Cette fille de divorcée, comme elle, porte le voile et est mariée à son amoureux d'enfance... Lies Hebbadj. « Voudrais-tu être la deuxième femme de mon mari », finit-elle par proposer à Sandrine, devenue Jamila, qui croit d'abord à une plaisanterie. Elle se laisse convaincre, contre l'avis de sa mère, et se met à porter un voile intégral¹⁵⁵¹.

L'histoire romancée de Sandrine Moulères dépeint ici plusieurs points importants. D'abord, une conversion à l'islam provoquée, selon les médias, par des antécédents familiaux. Puis, les médias démontrent que cette conversion pourrait arriver à n'importe quelle citoyenne française. Ce portrait permet de situer le parcours de Sandrine Moulères racontée toutefois au travers de la Figure de Liès Hebbadj, homme arabe incarnant toutes

¹⁵⁴⁷ *Libération* du 28/04/2010, « Eric Raoult sur le voile intégral : « il faut que la gauche et la droite se retrouvent » » propos recueillis par Laure Equy.

¹⁵⁴⁸ *L'Express* du 14/10/2010 « Qui est la femme de Liès Hebbadj ? » par Julie Saulnier.

¹⁵⁴⁹ Sandrine Moulères, *Les boucs-émissaires de la République*, Michalon, Témoignage, Paris, 2010.

¹⁵⁵⁰ *L'Express* du 14/10/2010, *Ibid.*

¹⁵⁵¹ *Ibid.*

les formes de rejet d'intégration des codes de la société française. Il représente en ce sens, la Figure antirépublicaine par excellence. Et ce que nous pouvons relever, c'est que Sandrine Moulères transparait au travers de cette Figure ; le titre « qui est la femme de Liès Hebbadj ? » démontre donc que sa reconnaissance social s'inscrit au travers d'être « la femme de », ici elle demeure la femme de celui qui évoque au sein des médias tous les symboles antisociaux s'inscrivant contre la laïcité et l'intégration dans la société française. Voici enfin ce que déclare Sandrine Moulères : « Je préfère une polygamie sincère plutôt qu'une polygamie subie et hypocrite, puisque dans notre société malheureusement on voit beaucoup d'hommes tromper leur femme¹⁵⁵². » Cette phrase qui sert de conclusion à l'article, positionne l'épouse Hebbadj comme une fanatique et permet de valider la thèse d'un symbole d'un couple anti-intégrationniste mis en scène dans ses pires travers.

Pourquoi parler des femmes à travers la violence des hommes à leur rencontre ? Pourquoi les médias parlent-ils des épouses religieuses au travers de portraits rattachés aux maris et à leur violence ?

Les médias comme l'Etat se placent comme les garants de la liberté des femmes. De plus, l'Etat garantit la protection des femmes et en fait une mission toute particulière pour ce qui est des femmes d'origine étrangère. Les violences contre les femmes d'origine étrangère permettent de justifier d'une protection promue par une politique où l'interdiction du voile intégral devient prioritaire. Et dans la même optique, les médias se font le relai de cette politique afin de protéger les femmes. Dans un article intitulé *L'Etat doit protéger les femmes qui retirent leur voile intégral*¹⁵⁵³, on apprend que des « ambassadrices de la laïcité¹⁵⁵⁴ » sont formées et sensibilisées après l'entrée en vigueur de la loi afin d'appliquer le texte.

Financée à hauteur de 80 000 euros par le ministère de l'Immigration l'opération « Les ambassadrices de la laïcité », montée par l'association *Ni Putes Ni Soumises*, vise à expliquer aux femmes la loi interdisant le port du voile intégral dans les lieux publics via des « réunions d'appartement » dans les quartiers sensibles¹⁵⁵⁵.

Ainsi, les femmes se transforment en agentes du pouvoir laïc comme religieux. L'enjeu autour du corps des femmes et la maîtrise de ce corps en tant qu'objet et support de la domination masculine quelle qu'elle soit, prouve que les femmes d'origine étrangère

¹⁵⁵² *Ibid.*

¹⁵⁵³ *L'Express* du 11/04/2011, « L'Etat doit protéger les femmes qui retirent leur voile intégral » par Angelina Guiboud.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*

sont les premières ciblées par les violences des pouvoirs établis. Les médias se font les relais de représentations sociales et culturelles dont l'enjeu actuel semble être d'expurger essentiellement ce qui est perçu comme relevant d'un corps étranger provoquant une altérité trop grande empêchant l'uniformisation républicaine. Ce corps étranger qui subit brimades et violences provoque un débat passionné autour d'un problème de Genre où les femmes, agentes, ambassadrices, ou au contraire victimes, demeurent les pierres d'achoppements des politiques comme des religieux. En ce sens, à cet endroit, « le Genre est un pouvoir soutenu par le savoir qu'est l'ordre symbolique¹⁵⁵⁶. » Comme l'explique Marie-Joseph Bertini, pour tout pouvoir se réclamant de la vérité, se référant à elle et revendiquant « d'être fondé en vérité¹⁵⁵⁷ », ces usages en appellent à l'ordre symbolique. On comprend ici que :

Genre comme ordre symbolique apparaissent comme les plus puissants limitateurs de l'évolution de nos sociétés, attentifs qu'ils sont à freiner toute velléité de transformation réelle, agents subtils de microévolutions concédées qui sont le gage du maintien des systèmes matériels et symboliques qu'ils commandent et organisent¹⁵⁵⁸.

Cette citation nous permet de mieux comprendre que les médias se situent à l'endroit du maintien des systèmes matériels et symboliques, relayant un discours maintenant les femmes dans des situations de violences ou de protection des violences.

On peut conclure que les médias relayent par conséquent « le système des relations sociales et des violences physiques et symboliques qu'il génère envers les femmes, tant au sein des sociétés dites archaïques que de celles qui se jugent avancées, l'urgence est donc de se saisir de toutes ces prescriptions cachées qui continuent de se propager sous le régime de l'évidence, de la neutralité et de la naturalité¹⁵⁵⁹. »

¹⁵⁵⁶ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Max Milo, Paris, 2009, p.129.

¹⁵⁵⁷ *Ibid.* p.133.

¹⁵⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁵⁹ *Ibid.*

1.9 La France compare-t-elle sa politique avec d'autres pays ?

De 2007 à 2013, les médias s'intéressent à la manière dont les politiques sont menées concernant les femmes dans les pays voisins. Ils sont particulièrement intéressés par la thématique médiatique « femme et islam. » Les Pays-Bas, la Turquie, le Maroc vont, par exemple, être comparés dans la presse pour ce qui est des lois entrées en vigueur et qui concernent, comme nous l'avons vu, une réglementation du corps des femmes. La presse se concentre sur la politique mais aussi sur la position de l'islam et des femmes dans le social au quotidien. Dans *Le Monde*, on apprend que les Pays-Bas souhaitent une approche modifiée de l'immigration, des « débats virulents¹⁵⁶⁰ » autour des violences contre les femmes amalgame immigration et violences : « ce discours tranche avec ce que l'on entend depuis 2001 aux Pays-Bas. Le royaume a connu des débats virulents sur l'insécurité, les relations avec l'islam, le port de la burqa et du voile ou le renvoi des demandeurs d'asile¹⁵⁶¹. »

Toujours en 2007, alors que les médias français observent la politique des Pays-Bas, ils offrent d'autres comparaisons politiques forçant à se poser les premières questions autour des droits des femmes d'origine étrangère. La comparaison avec des pays musulmans comme l'Arabie Saoudite pose toujours un problème politique rejoignant un problème social.

Les Pays-Bas suscitent un questionnement médiatique également autour de l'intolérance, le meurtre de Theo Van Gogh¹⁵⁶² puis la mort suspecte d'un jeune Marocain et la diffusion du film *Fitna*¹⁵⁶³ vont provoquer un repli identitaire et une montée du populisme de droite¹⁵⁶⁴.

¹⁵⁶⁰ *Le Monde* du 16/11/2007, « Les Pays-Bas veulent revenir à une politique d'immigration plus ouverte » par Jean-Pierre Stroobants.

¹⁵⁶¹ *Ibid.*

¹⁵⁶² Theo Van Gogh est un réalisateur néerlandais mort assassiné par un islamiste à Amsterdam en 2004. Sa mort provoque un questionnement politique autour de l'immigration.

¹⁵⁶³ *Fitna* qui en arabe peut être traduit par « révolte, trouble » et se référant à la guerre civile et aux divisions dans le monde musulman, est un court-métrage réalisé par le député populiste de droite Geert Wilders. Le film est diffusé sur le web en mars 2008 et l'auteur exprime sa perception négative de l'islam illustrée par des images violentes d'attaques terroristes notamment contre le World Trade Center. Le film attise la haine de l'islam montrant également des prêches homophobes ou antisémites.

¹⁵⁶⁴ Geert Wilders fonde un parti politique néerlandais nationaliste, le Parti pour la Liberté et assimile l'islam à une idéologie fasciste.

Dans un article du *Monde* datant de la même année, les médias posent le problème des droits de l'Homme en Arabie saoudite ; « la condamnation par un tribunal saoudien d'une jeune femme violée provoque un tollé¹⁵⁶⁵ ». On apprend que « les militantes des droits de la femme en Arabie saoudite et des personnalités politiques étrangères ont crié leur indignation (...) après la condamnation à six mois de prison et deux cents coups de fouet d'une jeune Saoudienne victime d'un viol collectif en 2006¹⁵⁶⁶. » Les raisons de cette condamnation sont exposées :

En octobre 2006, la victime avait pourtant été condamnée une première fois à quatre-vingt-dix coups de fouet pour « fréquentations illégales ». Elle avait enfreint l'un des principes du wahhabisme – une interprétation rigide de l'islam qui régit le royaume saoudien – en se trouvant dans une voiture avec un « étranger ». Ses agresseurs qui avaient écopé d'un à cinq ans de prison lors du premier jugement, ont vu leur peine alourdie en deuxième instance (deux à neuf ans). Aux yeux de la justice saoudienne, le cas de la jeune femme, qui souhaite garder l'anonymat, s'est aggravé lorsqu'elle a accordé, en décembre 2006, un entretien à l'organisation de défense des droits de l'Homme, Human Rights Watch (HWR). Cette initiative lui vaut une peine plus lourde lors du second jugement. Elle est accusée par le tribunal saoudien d'avoir tenté « d'envenimer la situation et d'influencer l'appareil judiciaire par l'entreprise des médias¹⁵⁶⁷ ».

Plusieurs éléments sont importants ici : d'abord, les médias dénoncent cette condamnation d'un point de vue social comme d'un point de vue politique, puis les médias révèlent une problématique de Genre qui sera au centre des interrogations dès l'élection de Nicolas Sarkozy, enfin ils montrent de façon détournée que l'entreprise des médias nommée ici peut influencer sur un jugement politique.

De façon plus précise, les médias vont consacrer plusieurs articles à la place du voile en Turquie. Dès 2007, *Le Monde* explique que le port du voile est une pratique en reflux en Turquie et que selon « une étude de la Fondation turque pour les études économiques et sociales menées auprès de 1500 femmes en 2006, le pourcentage de

¹⁵⁶⁵ *Le Monde* du 24/11/2007, « La condamnation par un tribunal saoudien d'une jeune femme provoque un tollé » par Pauline Maisonneuve.

¹⁵⁶⁶ *Ibid.*

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*

femmes déclarant sortir dans la rue sans voile était de 36,5% contre 27,3% en 1999¹⁵⁶⁸. » Ce type d'article participe à la discussion autour de l'entrée de la Turquie en Europe et cherche à interroger l'impact du fait religieux sur les femmes ces dernières années.

Le problème du voile islamique est plus librement exposé sur la scène médiatique en 2008. Les comparaisons médiatiques entre les pays et leur politique concernant le voile islamique vont se multiplier dès 2008. Par exemple, *Le Monde* publie un article sur un nouveau modèle de laïcité au Québec expliquant que le débat sur le voile ayant passionné la France en 2003, divise le Québec. « Le malaise avait éclaté quand un village du nom d'Hérouxville avait adopté un « code de vie » avertissant les immigrés que la lapidation ou le port de la burqa (...) étaient interdits sur son sol ! Ailleurs, des examinatrices d'auto-école avaient refusé de faire passer le permis de conduire à des juifs hassidiques et des médecins avaient été empêchés d'examiner des patientes musulmanes¹⁵⁶⁹. »

Le rapport pensé en 2007 au Québec entend notamment « maintenir une stricte laïcité dans les lieux qui exigent une totale impartialité de l'Etat (...) favoriser une « laïcité ouverte », respectueuse des droits des minorités. Le port de signes religieux doit être interdit aux magistrats, procureurs, policiers, gardiens de prison, etc¹⁵⁷⁰. » Par contre, les enseignantes ou infirmières peuvent porter le voile musulman.

Ainsi, la question de l'islam et du port du voile prend de plus en plus d'ampleur dans les médias et l'exercice de la laïcité dans les autres pays devient un sujet médiatique phare. Un article du *Monde* s'appuyant sur la recherche de l'historien et chercheur au CNRS Pierre-Jean Luizard¹⁵⁷¹ parle dans le même sens, des « laïcités autoritaires » se définissant « par la tentative avortée de circonscrire l'influence de l'islam dans un cadre bien défini. Différence avec la laïcité à la française, à partir de sociétés aux parcours historiques, il est vrai bien différents, « aucun processus de laïcisation n'a jamais débouché sur une laïcité de séparation de l'Eglise et de l'Etat¹⁵⁷² ». » L'article cite les situations politiques de la Turquie, de l'Egypte et de l'Iran et confirme selon l'ouvrage de Pierre-Jean Luizard « que la laïcité constitue un pluralisme politique¹⁵⁷³ » dans ces pays.

L'islam passionne le débat, d'autres articles en 2008 se concentrent sur la description de villes comme Maata Moulana au cœur du désert mauritanien, ville qui vit de

¹⁵⁶⁸ *Le Monde* du 22/09/2007, « Le gouvernement turc veut autoriser le voile à l'université » par Lemonde.fr.

¹⁵⁶⁹ *Le Monde* du 05/06/2008, « Le Québec veut inventer un nouveau modèle de laïcité » par Henri Tincq.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*

¹⁵⁷¹ Pierre-Jean Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Fayard, Paris, 2008.

¹⁵⁷² *Le Monde* du 9/02/2008, « Monde musulman et dictature de la raison » par Gilles Paris.

¹⁵⁷³ *Ibid.*

l'enseignement de l'islam. Un univers orientaliste est associé à ces descriptions littéraires publiées dans la presse, ici : « Maata Moulana est une sorte d'utopie vivante, une cité idéale qui vit au rythme de la religion musulmane, plus précisément d'une branche du soufisme tidjane, apparue au XIX^e siècle au Maghreb avant d'essaimer en Afrique subsaharienne¹⁵⁷⁴. »

Ces descriptions permettent une compréhension supposée de l'Autre en vu d'une connaissance des interprétations de l'islam, il s'agit de mieux comprendre par ce biais l'islam de France.

En 2008, *Le Nouvel Observateur* publie à son tour des articles permettant de comparer

la politique française et celle de quelques pays voisins. On apprend par exemple que les islamistes seraient déçus par les législatives marocaines, les islamistes modérés du parti justice et développement arriveraient « en tête avec seulement 41 sièges sur 325¹⁵⁷⁵. » Le chômage, la corruption, la pauvreté restent les sujets largement développés par la presse mais la place des femmes dans les autres pays notamment la question du foulard en Turquie interpelle les médias dans ce contexte.

En Turquie, le parti AKP¹⁵⁷⁶ au pouvoir depuis six ans avait estimé que « la Cour constitutionnelle avait violé la Constitution en invalidant la réforme qui levait l'interdiction du porter le foulard islamique dans les universités¹⁵⁷⁷. » La question du voile en Turquie « joue un rôle central dans la tentative de dissoudre l'AKP pour menées antilaïques et de suspendre pour cinq ans de la vie politique 71 de ses membres¹⁵⁷⁸ ». On constate ici que l'angle se resserre sur la question des femmes, qu'elles constituent un enjeu dans les pays voisins.

En parallèle, un article relate la première promotion d'une force de sécurité féminine en Irak. On peut lire : « Quelque 70 femmes voilées de noir de la tête aux pieds se sont rassemblées dans un poste de police de l'est de l'Irak dimanche pour recevoir leur diplôme de « Filles d'Irak ». Cette nouvelle force de sécurité est chargée de faire cesser les attentats-suicide commis par des femmes dans la province de Diyala¹⁵⁷⁹. » Ici, les médias

¹⁵⁷⁴ *Ibid.*

¹⁵⁷⁵ *Le Nouvel Observateur* du 22/06/2008, « Législatives marocaines : les islamistes déçus » par le Nouvelobs.com.

¹⁵⁷⁶ Parti pour la justice et le développement ou *AKP* (Adalet ve Kalkinma Partisi).

¹⁵⁷⁷ *Le Nouvel Observateur* du 6/06/2008, « En Turquie, l'AKP passe à la contre-attaque sur le foulard » par Selcuk Gokoluk.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*

¹⁵⁷⁹ *Le Nouvel Observateur* du 13/07/2008, « Première promotion d'une force de sécurité féminine en Irak » par AP.

présentent un exemple de détermination parmi les femmes mais surtout des femmes prêtes à s'occidentaliser, les Etats-Unis sont cités comme un idéal : « « Nous voyons des policières en Amérique et nous voulons être comme elles. Nous voulons employer toute notre force à aider notre pays », explique l'une des volontaires, Shahla Hassan Alwan, une veuve de 35 ans¹⁵⁸⁰. » Le Proche et le Moyen-Orient sont mis en comparaison avec la situation des femmes d'origine étrangère en Occident : en France, aux Etats-Unis, au Canada.

En France, à la même période, le Conseil d'Etat refuse d'accorder la nationalité française à une femme mariée et mère de trois enfants notamment parce qu'elle porte une *burqa*. Les discours autour des valeurs essentielles nécessaires à intégrer la communauté française (« valeurs essentielles de la communauté française¹⁵⁸¹ ») prennent un nouveau tournant et les politiques concernant la question des femmes rassemblent ou divisent les pays.

Pendant la campagne présidentielle américaine, le candidat démocrate Barack Obama va présenter ses excuses à deux musulmanes de la région de Détroit à qui on a interdit de s'asseoir voilées sur l'estrade derrière lui lors d'un meeting¹⁵⁸². Cette action fixe les différences entre les campagnes des candidats Sarkozy et Obama ; et permet d'avoir une autre perception de l'identité présente aux Etats-Unis.

Au Canada, « l'organisme indépendant qui supervise les élections (...) a fait savoir (...) qu'il maintenait une décision controversée autorisant les musulmanes du pays à rester voilées pour aller voter, ce à quoi s'opposait le Premier ministre Stephen Harper¹⁵⁸³. » Autour de l'identité, du visage et du voile, le débat est lancé, ici l'identification des votantes à visage dévoilé.

Il s'agit donc pour les médias français de mieux comprendre les mises en œuvre politiques autour de la question du foulard en Occident et dans le même temps, de faire le constat d'une politique rétrograde dans certains pays musulmans. Comment se placer entre ces pays ? Quelle revendication et quelle politique présenter dans les médias ? Où la France se situe-t-elle, en termes d'enjeux sociopolitiques, par rapport à ces exemples ?

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*

¹⁵⁸¹ *Le Nouvel Observateur* du 12/07/2008, « La nationalité française refusée pour pratique religieuse radicale » par Lenouvelobs.com.

¹⁵⁸² *Le Nouvel Observateur* du 24/06/2008, « Obama présente ses excuses à deux femmes voilées » par Lenouvelobs.com.

¹⁵⁸³ *Le Point* du 10/09/2007, « Les Canadiennes pourront voter voilées » par Reuters.

A chaque exemple, les questions du foulard et des femmes reviennent comme un sujet phare permettant l'ensemble des actions politiques d'un pays. L'exemple de la Turquie sur la question des femmes crée une problématique tant du côté de la place de la Turquie dans l'Europe qu'autour du fait religieux.

Dans ce contexte médiatique où la gestion de la justice est particulièrement observée dans les pays voisins, la polémique autour de la question du foulard atteint son point culminant et les médias vont parler à ce tournant, de l'importance de la question des femmes au sein des politiques voisines.

Comme nous venons de l'analyser, après les questions politiques concernant la conception de la laïcité dans d'autres pays, il s'agit maintenant pour les médias de transmettre des comparaisons autour de la place des femmes.

Des articles peuvent être mis en miroir en 2008, pendant qu'une Marocaine se voit refuser la nationalité française pour pratique religieuse radicale et que la justice est jugée communautariste tant pour le scandale du mariage annulé que pour le combat politique contre le port du voile intégral, des représentations médiatiques de femmes à l'étranger nous parviennent et inscrivent les droits des femmes dans le débat. En effet, des suédoises militent, dans le cadre d'une campagne, pour obtenir le droit d'aller à la piscine en *top less*. En France, comme nous l'avons vu, les femmes intégralement voilées demeurent contrôlées et posent à la même période le problème du *burqini*. La place des femmes devient un sujet suscitant des campagnes politiques, sociales, féministes demandant aux Français-e-s de juger la visibilité des femmes d'origines étrangères. Les comparaisons notamment avec la place des femmes en Egypte permettent un constat simple : les femmes subissent ailleurs des humiliations liées à leur statut : « jupes et voiles », « wagon des femmes¹⁵⁸⁴ », espaces sexués, certaines professions interdites aux femmes, piscines, plages réservées etc.

Face à ces nouvelles représentations des femmes d'origine maghrébine, les médias continuent leurs quêtes et cherchent à comprendre si les convictions religieuses des autres pays ne sèmeraient pas elles aussi la discorde. Le *Figaro*¹⁵⁸⁵ publie par exemple un article sur la justice algérienne se faisant remarquer par son zèle sur les questions religieuses. Dans le même sens, en 2009, l'Etat égyptien cherche à endiguer l'engouement pour le voile et « semble décidé à s'attaquer aux signes extérieurs les plus visibles d'une

¹⁵⁸⁴ *Libération* du 7/04/2008, « Au Caire, la mixité à l'épreuve de la ségrégation « positive » » par Claude Guibal.

¹⁵⁸⁵ *Le Figaro* du 07/10/2008, « Algérie : 4 ans ferme pour ne pas avoir respecté le ramadan » par C.J. avec AFP.

certaine radicalisation de la société¹⁵⁸⁶. » Toujours par *Le Figaro*, on apprend qu'au Maroc, un texte consacre depuis cinq ans l'égalité de l'homme et de la femme mais que les mœurs restent tenaces en 2009 :

Mimouna, 39 ans, raconte qu'après huit ans de mariage pendant lesquels elle n'a cessé d'être battue, elle a voulu divorcer. Son conjoint a refusé. Un jour, elle a entendu parler d'une nouvelle loi pour les femmes à la télévision. Il y a deux ans, elle a pu obtenir le divorce sans avoir besoin de l'accord de son mari, grâce à un nouveau Code de la famille. Depuis l'entrée en vigueur, le 5 février 2004, de cette loi, des milliers de femmes ont connu la même histoire. Ce texte qui consacre, pour la première fois, le principe d'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage, permet à l'épouse de demander le divorce au même titre que son mari et sans avoir besoin de justifier cette décision. La répudiation n'est plus légale, la femme doit être consultée et la demande de divorce systématiquement passer devant un juge¹⁵⁸⁷.

Les médias dénoncent ainsi la place des femmes dans les pays musulmans et font un parallèle entre la situation des femmes en France et celles des autres pays. Les droits des femmes sont pointés du doigt pour montrer l'archaïsme d'autres pays concernant l'égalité des sexes.

Dès 2010, les faits divers se multiplient cherchant à prouver que le voile comme la *burqa* sont un danger pour tous les pays. Une femme provoque par exemple, un atterrissage d'urgence en Inde : un avion d'une compagnie indienne atterrit d'urgence à Calcutta « en raison de la conduite « suspecte » d'un couple de passagers russes, dont la femme était vêtue d'une burqa¹⁵⁸⁸ ». Ici comme ailleurs, le vêtement incarnant le fait religieux est suspect, dangereux. Les femmes musulmanes demeurent donc comme nous l'avons vu, un danger pour la laïcité, un danger en politique mais aussi un danger dans tous les espaces publics ; la condition des femmes dans les autres pays questionne particulièrement les médias qui cherchent toutefois à conserver une inquiétude autour de ce que le corps de ces femmes émet en termes de stabilité ou d'instabilité politique.

¹⁵⁸⁶ *Le Figaro* du 23/10/2009, « En Egypte, la bataille du niqab a commencé » par Tangi Salaün.

¹⁵⁸⁷ *Le Figaro* du 12/02/2009, « Maroc : l'égalité des sexes difficilement respectée » par Léa-Lisa Westerhoff.

¹⁵⁸⁸ *Le Nouvel Observateur* du 5/05/2010, « Inde : une femme en burqa provoque un atterrissage d'urgence » par Nouvelobs.com avec AFP.

Toujours dans cette comparaison avec l'Autre, comme le vêtement des femmes, l'apparence des femmes d'ailleurs interpelle les médias et permet d'offrir de nouvelles représentations des femmes étrangères. *Le Figaro* explique notamment que la République islamique iranienne « serait le septième consommateur de cosmétiques au monde (...) Dans un pays où le salaire minimum est de 300 dollars, l'étude recense 14 millions de femmes ayant entre 15 et 45 ans et dépensant chaque mois 7 dollars en produits de beauté¹⁵⁸⁹. » Derrière le voile des femmes se cacheraient ainsi des corps entretenus. Dans la même idée, les médias dénoncent les jeunes Saoudiennes se jouant là aussi du voile et de la police religieuse :

Les jeunes filles rient fort en se tenant par les coudes. Maquillées, les sourcils épilés et redessinés, et surtout tête nue, les cheveux libres sur les épaules, elles représentent un défi aux règles strictes de l'islam officiel, qui ordonne aux femmes de se couvrir la tête de noir et de cacher leur corps sous un manteau informe de la même couleur, l'abaya¹⁵⁹⁰.

Ces articles témoignent d'une volonté des médias à démontrer que les femmes souhaitent se libérer du joug religieux et que l'interdiction du voile intégral leur rendrait service en France comme ailleurs. La description d'un univers féminin où les femmes restent extrêmement marquées par les attributs du féminin justifie également d'une importance du rôle du Genre féminin occidental au sein des interprétations médiatiques. Sous le voile, quel Genre pour quelle femme ? Les médias montrent dans le même temps que les femmes se rebellent ; l'exemple des femmes yéménites disant « non » au mariage précoce en 2010, resserre l'angle autour des activistes féministes qui obtiennent « le vote, au Parlement, de l'augmentation de l'âge officiel du mariage de 15 à 17 ans et l'imposition d'une amende d'environ 350 euros aux parents qui dérogent à la règle¹⁵⁹¹. » L'exemple de Nojoud Ali mariée à 10 ans « à un homme trois fois plus âgé qu'elle » est cité dans un article du *Figaro*. Elle devient la plus jeune divorcée du Yémen « où la tradition des noces précoces suscite (...) une vive controverse¹⁵⁹². »

¹⁵⁸⁹ *Le Figaro* du 12/04/2010, « En Iran, voile et cosmétiques font bon ménage » par Jean-Bernard Litzler.

¹⁵⁹⁰ *Le Figaro* du 8/03/2010, « Les jeunes filles Saoudiennes se jouent de la police religieuse » par Pierre Prier.

¹⁵⁹¹ *Le Figaro* du 24/03/2010, « Les femmes yéménites disent non aux mariages précoces » par Delphine Minoui.

¹⁵⁹² *Ibid.*

Ici, l'exemple permet de valider une barbarie des us et coutumes présents dans d'autres cultures et d'encourager une potentielle loi en France qui protégerait les femmes.

Les médias sous-entendent que les femmes ne sont pas protégées ailleurs mais qu'en France, elles trouveraient des possibilités d'avenir en la laïcité, l'intégration, l'égalité des sexes.

Dès 2010, l'exemple des femmes prend tout son sens au sein de nouvelles politiques d'Etats européens combattant au nom de la laïcité l'interdiction totale du port du voile intégral. Les femmes sont visées et au travers de leur corps, il s'agit de faire le procès de l'islam au profit de la laïcité. La Belgique est mentionnée dans *Le Figaro* car elle devient le premier Etat Européen à voter l'interdiction totale de la *burqa*. « Dans un rare moment d'unanimité, la Chambre des représentants¹⁵⁹³ » votent la loi et le député Denis Ducarne déclare espérer que les Français, les Suisses, les Italiens et les Néerlandais suivront cette démarche. Le Parlement espagnol refuse pourtant, quant à lui, une résolution visant à interdire le *niqab* et la *burqa* dans l'espace public. Quelques semaines après l'adoption des lois en France et en Belgique, l'Espagne renonce à l'interdiction du voile intégral¹⁵⁹⁴. Puis, en 2011, l'interdiction de la *burqa* se répand en Allemagne, après la Hesse, la Basse-Saxe et la Bavière veulent bannir le voile intégral de l'espace public¹⁵⁹⁵.

En 2011, les thématiques femmes/violences/islam vont réapparaître dans le débat toujours en comparaison avec un ailleurs. Parmi les exemples d'articles que l'on peut relever, le thème « violence contre les femmes » trouve une place importante dans *Le Figaro* : on apprend qu'en Turquie « la violence contre les femmes croît avec leur émancipation¹⁵⁹⁶ », l'histoire de Filliz Akdogan dont le mari a tenté de l'assassiner alors qu'elle était en train d'exercer son métier de coiffeuse est citée par l'article. La jeune femme déclare : « Je n'avais aucune protection et ma famille craignait qu'il ne revienne¹⁵⁹⁷. » L'article explique ensuite que le nombre de femmes assassinées augmente en Turquie de 2002 à 2009, « le ministère de la Justice signale une multiplication par 14 des cas recensés, passant de 66 à 953¹⁵⁹⁸. »

¹⁵⁹³ *Le Figaro* du 30/04/2010, « La Belgique, premier Etat européen à voter l'interdiction totale » par Jean-Jacques Mével.

¹⁵⁹⁴ *Le Nouvel Observateur* du 21/07/2010, « Le Parlement espagnol refuse d'interdire le voile intégral » par Nouvelobs.com avec Reuters.

¹⁵⁹⁵ *Le Figaro* du 4/02/2011, « L'interdiction de la burqa se répand en Allemagne » par Patrick Saint-Paul.

¹⁵⁹⁶ *Le Figaro* du 13/05/2011, « Turquie : la violence contre les femmes croît avec leur émancipation » par Laure Marchand.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*

Les femmes d'origine étrangère sont décrites ici encore comme manquant de protection, comme les victimes des hommes musulmans qui ne les protègent pas mais les violentent, les assassinent. Les corps sont dépeints soit par le vêtement, soit par la beauté, l'artifice, soit encore par la description des coups et des violences subis, ici : « il l'a poignardé avec un tournevis, dans le ventre, les poumons et à l'aisselle¹⁵⁹⁹. » C'est toujours par le corps et la visibilité de ce corps dans l'espace public que les femmes d'origine étrangère ou étrangères existent dans notre corpus et ce corps doit être protégé par la loi dont les médias se font le relai.

L'épreuve du corps et les frontières genrées entre les hommes et les femmes sont aussi racontés dans certains articles : les conditions de vie en Afghanistan par exemple ; « des silhouettes bleues, fantomatiques s'échappent d'un verger : toutes les femmes, dans cette vallée, se déplacent en burqa. Les soldats tricolores, qui doivent respecter les valeurs locales, ont pour consigne de ne pas les regarder avec insistance¹⁶⁰⁰. »

Par ces associations de représentations médiatiques rejoignant la problématique politique de la loi contre le voile intégral, des articles s'interrogent : « le musulman est devenu la nouvelle figure de l'Autre (...) Pour Nicolas Sarkozy, le musulman devient, face à la surenchère électorale imposée par le Front national, un enjeu qu'il suffirait de triturer habilement pour en faire une martingale en vue des prochaines élections¹⁶⁰¹. » Ainsi, que ce soit dans la description de la place des femmes en France ou ailleurs, l'étrangéité des femmes restent rattachée à leur corps visible ou invisible dans l'espace public, corps violenté, torturé, asservi par la domination masculine en France comme ailleurs par des hommes usant de leur pouvoir religieux mais aussi politique. Les médias comparent la situation des femmes de France et d'ailleurs tout en surveillant la défiance grandissante de l'islam, sa diabolisation ; l'analyse consistant à faire des hommes musulmans des ennemis de la République fonctionne de façon paradoxale, cette démarche médiatique est tantôt dénoncée tantôt amortie par le biais de représentations comparées entre les différents pays.

La description des femmes afghanes nous offre un panel de descriptions visant à comparer les rapports de Genre entre les hommes et femmes d'ailleurs avec ceux de France.

¹⁵⁹⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰⁰ *Le Monde* du 12/06/2011, « L'épreuve afghane des « féminines » par Alexandre Kauffmann.

¹⁶⁰¹ *Le Monde* du 9/04/2011, « Nouvelle géopolitique de la Méditerranée – La diabolisation de l'islam est une impasse » par Bariza Khiari.

Cette burqa bleue, grillagée de barreaux de laine occultant le visage, silhouette encagée traversant le bazar suivie d'un accompagnateur mâle vigilant (...) Voilà pourquoi le sujet est empoisonné, avivant toujours les soupçons de manipulation de l' « impérialisme occidental ». Oublions un instant la propagande, quelle qu'elle soit. Et écoutons Touba Neda et Palwasha Hashmi¹⁶⁰².

Les médias dénoncent leurs propres clichés et l'idée d'un imaginaire collectif pour mieux asseoir une légitimité autour des témoignages qui pourtant, ne semblent pas toujours déconstruire ces représentations :

Touba Neda ajuste son châle bleu et vert. Son apparence fluette ne doit pas être illusion, elle cache un sacré tempérament. Il y a quelques années, elle publia un roman narrant la révolte d'une femme – sous le régime taliban – s'insurgeant contre son mari qui voulait l'empêcher de terminer ses études de médecine. Depuis elle est indésirable dans son district familial de Tagab (province Kapisa), fief des talibans insurgés. La lutte pour l'éducation des filles est constante de ses écrits. Elle s'épanche aussi sur l'amour platonique¹⁶⁰³.

Touba Neda mène aussi un combat féministe mais l'aspect sentimental de sa vie intéresse davantage : « Je n'abandonnerai pas celui qui n'a jamais été mien¹⁶⁰⁴ », dit-elle, à l'article d'ajouter : « on devine qu'elle veut parler du rêve d'amour¹⁶⁰⁵. » Un autre portrait est publié : « Palwasha Hashmi est vêtue plus strictement avec son hidjab noir lui encadrant le visage. Elle fut un temps embauchée par une organisation s'efforçant de répandre la conscience des droits des femmes en milieu traditionnel (...) Palwasha est une bonne musulmane, respectueuse des préceptes. Mais qu'on ne lui parle surtout pas des talibans ! « Avec leur obsession d'interdire aux femmes de travailler, ils ont détruit un pays, enrage-t-elle. Le Prophète n'a jamais dit qu'il fallait interdire l'éducation des filles.¹⁶⁰⁶ » » Visage, corps et violences font encore ici le contenu médiatique.

¹⁶⁰² *Le Monde* du 22/06/12, « Voix afghanes au féminin » par Frédéric Bobin.

¹⁶⁰³ *Ibid.*

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*

L'intérêt pour les portraits de ces femmes fige des repères genrés donnant une subjectivité aux rapports sociaux dans l'islam. En 2013 d'ailleurs, l'angle se resserre sur l'islamophobie¹⁶⁰⁷ et les portraits de femmes que nous analyserons dans notre deuxième chapitre nous permettront une étude détaillée des Figures médiatiques et de leur impact dans la société. Nous verrons comment le thème de la discrimination sera par exemple, étroitement lié à de grandes Figures médiatiques.

¹⁶⁰⁷ Nous analyserons ces articles dans le point suivant.

Chapitre 2 - La construction médiatique des femmes françaises d'origine étrangère. Pour une analyse des représentations et de leurs influences dans l'espace politique et public

2.1 Femmes politiques d'origine étrangère : les icônes médiatiques

Les femmes d'origine étrangère vont incarner en premier lieu, des figures de réussite et d'émancipation dans une politique d'affichage sans implication sous le mandat de Nicolas Sarkozy. Cette politique-vitrine va être relayée dans les médias au travers de portraits de femmes politiques d'origine étrangère nommées dans le gouvernement de François Fillon. Les médias dressent notamment des portraits de Rachida Dati, Rama Yade, Fadela Amara, Jeannette Bougrab forgeant de véritables icônes médiatiques sous le mandat de Nicolas Sarkozy. Ces icônes seront réhabilitées par d'autres publications de portraits comme ceux de Najat Vallaud Belkacem, Yamina Benguigui, Samia Ghali sous le mandat de François Hollande. Ces femmes deviennent des exemples de réussite et des symboles forts d'émancipation des femmes en politique. Ces femmes sont considérées jusque lors et pour la plupart comme des héritières de culture traditionnelle arabo-musulmane dont elles ont réussi à s'émanciper par la réussite sociale et professionnelle.

Les figures médiatiques de ces femmes vont créer des icônes médiatiques, symboles de réussite et de modernité. L'icône médiatique fonctionne ici comme un symbole pour toutes les femmes, symbole de « la femme moderne » qui s'émancipe du joug traditionnel et familial. La presse insiste d'une part sur le fait que ces femmes aient été propulsées d'une classe sociale à une autre et d'autre part, sur l'idée d'un destin inespéré où la volonté d'action a permis un véritable tournant dans la vie de chacune d'entre elles. Une réussite basée sur l'ambition et sur la rigueur parfois promotionnées au travers d'un double discours. Cette ambition et souvent confondue avec un certain opportunisme puis ce qui s'apparente à la rigueur s'achemine vers une description d'une ténacité hors du commun relevant de l'exception. On distingue encore l'expression de la distinction symbolique des sexes où les portraits de ces femmes exposent des représentations du féminin : réussite par la séduction, le glamour, la beauté ou encore le mystère ou l'intrigue qu'induiraient ces femmes.

Les premières presses ne tarissent pas d'éloges sur l'ascension de Rachida Dati auprès de Nicolas Sarkozy en 2007, elle est décrite comme une femme de combat. *Le Figaro*¹⁶⁰⁸ la qualifie de « symbole éclatant d'une intégration réussie, star omniprésente et médiatique du gouvernement¹⁶⁰⁹ ». Rachida Dati sera nommée ministre de la Justice, garde des Sceaux après avoir été porte parole de Nicolas Sarkozy en 2007. Elle est la première personnalité politique née de parents immigrés maghrébins à avoir occupé une fonction régaliennne dans un gouvernement en France. Le vocabulaire des médias la renvoie à une double altérité : d'abord en tant que femme, on note : « mystère, forteresse, citadelle », « fragilité trompeuse », « elle collectionne les chaussures », « je suis une femme », « taille de guêpe, silhouette d'adolescente, toute de noir vêtue », puis en tant qu'étrangère : « famille nombreuse : onze enfants », « père maçon algérien, mère illettrée marocaine¹⁶¹⁰ ». Puis son rôle en politique est dépeint par des phrases réductrices répondant à la logique de l'ordre symbolique où les modes des représentations des femmes dépendent plus de leur apparence que de leurs compétences : « Mme Dati ne laisse pas indifférent. Elle est un modèle. D'intégration ; et de mode, aussi. Elle a fait la une de tous les magazines comme on fait toutes les guerres jusqu'à celle de Paris Match. En robe Dior¹⁶¹¹. »

L'article fait une nouvelle fois référence à la construction d'une identité féminine dont le langage médiatique se fait le porte parole par « l'arbitraire des mots ». « Les mots sont les frontières invisibles des femmes¹⁶¹². » Des mots qui choisissent de placer en ce sens Rachida Dati du côté du féminin, « un discours articulé à une pratique sociale¹⁶¹³ ». « La langue des médias, nous renseigne plus qu'aucune autre source sur le statut des femmes dans les sociétés contemporaines¹⁶¹⁴ » et ici sur le statut des femmes politiques rangées du côté de la performance esthétique plutôt que jugées sur les compétences.

Le vocabulaire, les adjectifs pour décrire Rachida Dati permettent de situer le langage des médias comme des stratégies discursives simplifiant l'action des femmes, « caricaturant les modalités d'action des femmes » et transmettant des « représentations

¹⁶⁰⁸ *Le Figaro* du 21/04/2008, « Rachida Dati, ministre de combat » par Bertrand de Saint Vincent.

¹⁶⁰⁹ *Ibid.*

¹⁶¹⁰ *Ibid.*

¹⁶¹¹ *Ibid.*

¹⁶¹² Marie-Joseph Bertini, *Femmes, le pouvoir impossible*, Pauvert, Paris, 2002, p.19.

¹⁶¹³ *Ibid.*

¹⁶¹⁴ *Ibid.*

contraignantes des femmes avec lesquelles celles-ci aspirent à rompre¹⁶¹⁵. » Rachida Dati serait ainsi « intrigante », « mystérieuse », « ambitieuse », « auto-pistonnée », « séductrice », « ingrate », « glamour », « gênante » puis ralliée à la Figure de la Mère après la naissance de son enfant¹⁶¹⁶.

Certains portraits sur Rachida Dati vont même être questionnés et remis en question par la presse elle-même. Par exemple, un portrait non autorisé diffusé sur France 2 fera l'objet de plusieurs articles dans la presse. *Le Nouvel Observateur*¹⁶¹⁷ explique à ce propos que Rachida Dati sera décrite dans *Complément d'Enquête*¹⁶¹⁸ comme « manipulatrice, dissimulatrice, épouvantable malfaisante ». On peut lire : « un portait tout à la fois sans concession et cruel, authentique et féroce, mettant en jour, sans en omettre aucune, tous les défauts de celle qui fut ministre de la Justice de Nicolas Sarkozy et espère encore jouer un rôle de premier plan dans l'UMP de Jean-François Copé », « un reportage accablant et dérangeant¹⁶¹⁹. »

Rachida Dati devient une icône de politique de l'intégration des femmes d'origine étrangère mais interroge plus encore des Figures médiatiques importantes comme celle de Pasionaria ou de l'Égérie (Bertini). Pasionaria par une configuration médiatique autour de son action en politique puis « égérie de la diversité » guidée par « une bonne étoile » qui justifierait du « glamour et de l'intrigue¹⁶²⁰ » à laquelle elle demeure associée dans notre corpus.

Comme pour la Pasionaria que nous analyserons plus en détails dans notre prochain point, Rachida Dati subit une violence politique où son action est jugée comme vaine puis comme opportuniste. Un exercice du pouvoir qui serait ainsi félicité par des actions subalternes mais efficaces auprès de ceux qui détiennent le pouvoir. Elle se fraierait alors un passage en politique à l'intérieur d'un mouvement dont la trame tente toutefois de restreindre son action. « Elle serait l'incarnation de la méritocratie à la française » et aurait « gravité les échelons à force de persévérance¹⁶²¹ », néanmoins cette opération ne lui donnerait accès qu'à une représentation de sa personne. Par une ambivalence répondant au

¹⁶¹⁵ *Ibid.*

¹⁶¹⁶ *Le Nouvel Observateur* du 12/01/2009, « Rachida Dati : ministre et jeune maman » par AFP.

¹⁶¹⁷ *Le Nouvel Observateur* du 21/12/2012, « Rachida Dati sur France 2 : un portrait dérangeant, symbole d'une dérive politique ? » par Nouvelobs.com.

¹⁶¹⁸ *Complément d'enquête* du 20/12/2012, « Les enfants terribles de la République », présenté par Benoît Duquesne.

¹⁶¹⁹ *Le Point* du 7/11/12, « Rachida Dati : le glamour et l'intrigue » par Marie Bordet, Jean-Michel Décugis, Mélanie Delattre, Christophe Labbé et Aziz Zemouri.

¹⁶²⁰ *Ibid.*

¹⁶²¹ *Ibid.*

concept de l'intersectionnalité, on la nomme « égérie de la diversité » posant en « robe Dior et bas résille¹⁶²² », vouée à la fonction d'une conseillère dévouée, méritante dont les motivations transparaîtraient par son corps dont les fonctions symboliques reposent sur l'esthétique et la séduction. Depuis l'espace de la presse people à celui de la presse généraliste, elle est dévoilée comme un talent révélé, « l'Egérie est pur processus, mécanisme sophistiqué dans lequel la Femme s'abolit comme fin et se revendique comme moyen¹⁶²³ ». Ici en politique, elle participe à l'importance du dispositif maintenu autour de son corps en politique comme exerçant un véritable pouvoir en politique d'une stratégie d'affichage sans implication répondant aux revendications des femmes comme des minorités.

Tous les articles de presse parlent donc de son ambition et de ce que cette ambition peut entraîner de gênant, deux exemples d'articles peuvent être retenus dans ce cadre : l'un parlant de Rachida Dati comme de « Calamity gêne¹⁶²⁴ » et l'autre de « l'ascension d'une auto-pistonnée¹⁶²⁵. » Dans l'article de *Libération* intitulé *Calamity gêne*, son ambition est mise en évidence au travers du champ lexical de l'impétuosité, de l'agressivité, on note plusieurs expressions et phrases en ce sens : « propulsée comme une fusée jusqu'aux ors de la République », « Rachida Dati est devenue un pétard, comme on en avait peu vu depuis, disons, les essais nucléaires aux îles Tuamotu. « J'étais preum et toi tu te casses ! » est de son discours un résumé un brin cavalier mais parfaitement fidèle », « elle vit dans une fièvre obsidionale », « sa foudroyante ascension¹⁶²⁶ ».

La comparaison par le jeu de mot à une personnalité connue de la conquête de l'Ouest Martha Jane Canary, fait ici la démonstration d'une volonté de moquer Rachida Dati et de la ranger du côté de l'indocilité. Elle rejoindrait à ce stade une Figure de l'insoumission très présente dans les médias français pour décrire les femmes d'origine étrangère se libérant du joug familial ou du fait religieux.

Puis d'autres stéréotypes féminins interviennent dans les déclarations de l'ancien ministre Pascal Clément et du sénateur Roger Karoutchi citées à l'intérieur du portrait de Rachida Dati ; Pascal Clément déclare : « j'aime bien Fillon, mais ma copine Dati va lui mordre les couilles jusqu'à ce que mort s'en suive. » Roger Karoutchi renchérit :

¹⁶²² *Ibid.*

¹⁶²³ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.29.

¹⁶²⁴ *Libération* du 30/11/2011, « Calamity gêne » par Edouard Launet.

¹⁶²⁵ *Ibid.*

¹⁶²⁶ *Ibid.*

« Imaginer la faire taire, ça relève de la poésie¹⁶²⁷ ! » On repère ici un discours élaboré dans une logique de clivage entre le féminin et le masculin où un rapport de force apparaît par le pouvoir du langage. Par un choix de la langue proche de l'insulte, le féminin est désigné comme source de désorganisation, de déraison. Le dispositif technique du pouvoir semble être dérangé par la seule voix de Rachida Dati. L'indocilité et la prise de parole des femmes sont vécues comme des dangers potentiels et des discours s'appuyant en trame de fond sur l'insulte viennent par la langue rappeler l'ordre symbolique et les oppositions fondatrices entre les hommes et les femmes qui lui sont associées (Bertini.)

Cette violence symbolique rentre dans le discours par des expressions désignant Rachida Dati comme « petite boule d'ambition », témoignant d'une part, comme l'expression « petit bout », que « la performance (...) demeure une performance physique¹⁶²⁸ » et d'autre part, que l'ambition demeure ici limitée et instituée dans un ordre du monde où la victoire des femmes d'origine étrangère relèverait d'une utopie et du cas isolé.

Comme Rachida Dati, d'autres femmes politiques d'origine étrangère font la une de la presse généraliste française. Elles sont, pour la plupart, décrites par leur insoumission et leur franc-parler. Les médias qualifient rapidement leur propos de « dérive » et se font le relai de déclaration autour de leur « ingratitude¹⁶²⁹ » ou trahison politique. Rama Yade et Fadela Amara sont toutes deux Figures de l'insoumission. La Figure de la Rebelle en politique se caractérise ici par deux formes. La Rebelle se révolterait contre le pouvoir établi, contre celui même qui lui aurait délégué sa mission. « Insolente », « enfant gâtée » ayant pris « la grosse tête », Rama Yade est nommée « icône de l'ingratitude¹⁶³⁰ ». Elle se dit souvent en désaccord avec la ligne politique de Nicolas Sarkozy et provoque les critiques des autres membres du gouvernement. Initialement qualifiée d'« une des figures de la diversité¹⁶³¹ », symbolisant « la quête de la diversité du président¹⁶³² », elle sera pourtant rapidement définie comme provocatrice, « espiègle¹⁶³³ », elle devient « la rebelle du gouvernement » ou « la star rebelle du gouvernement¹⁶³⁴ ».

¹⁶²⁷ *Ibid.*

¹⁶²⁸ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.23.

¹⁶²⁹ *Libération* du 29/04/2011, « Rama Yade, l'écharpée belle » par Alain Auffray.

¹⁶³⁰ *Ibid.*

¹⁶³¹ *Libération* du 23/06/2009, « Rama Yade, des droits de l'Homme au sport » par AFP.

¹⁶³² *Libération* du 20/06/2007, « Rama Yade, la belle étoile de Sarkozy » par Alain Auffray.

¹⁶³³ *Libération* du 29/04/2011, *op.cit.*

¹⁶³⁴ *Le Figaro* du 14/12/2007, « Rama Yade, la star rebelle du gouvernement » par Charles Jaigu.

Cette Figure de la Rebelle prend une forme particulière dans les portraits de Rama Yade car la presse révèle en premier lieu, son indocilité, son insolence¹⁶³⁵ alors qu'en 2007 elle est encore appelée « la belle étoile du gouvernement¹⁶³⁶ » incarnant les critères symboliques recherchés par Nicolas Sarkozy : être une « femme, jeune et Noire¹⁶³⁷ » pour faire la promotion d'une politique-vitrine prônant la discrimination positive. L'adjectif « insolente » qualifiant par la suite Rama Yade trouve son origine dans les désaccords entre Rama Yade et Nicolas Sarkozy puis se transforme dans le discours médiatique comme une forme d'ingratitude de la secrétaire d'Etat.

Les termes indocilité, insolence, ingratitude fabriquent la Figure de la Rebelle qui affronterait d'abord l'affranchissement de ces origines puis les remarques paternalistes des membres du gouvernement essentiellement masculins cherchant à se faire une place sans fléchir.

Les médias transmettent ici une construction sociale de la différence où la réalisation du Genre fonctionne à l'intérieur des catégories de « race » et de « sexe ». Les stéréotypes qui lui sont associés correspondent à ceux d'une femme noire. Dans le contexte de son arrivée au ministère des sports, on peut lire : « elle qui, malgré son 1,77 mètre, n'a pas touché un ballon de basket depuis ces 18 ans », « Rama Yade astique les chaises, les téléphones, l'ordinateur, les lampes, la bibliothèque, etc. Entre deux coups de lingette, elle reçoit des présidents de fédération et des directeurs d'administration. « Je ne suis pas une sportive, je ne vais pas me transformer en commentateur de résultats sportifs. Je suis un responsable politique ! » Les prévient-elle un à un¹⁶³⁸. »

Une femme noire insoumise pourtant, puisqu'on peut lire des comparaisons et métaphores particulièrement parlantes mettant en lumière des stéréotypes de Genre et des stéréotypes racistes : « Fillon a d'ailleurs mis en garde son amie « Roselyne » contre les foucades de Rama Yade, ce « *cheval sauvage* ». « *Il vaut mieux avoir un cheval fou qu'une carne !* nous réplique Bachelot. *J'ai une grande capacité de sororité.* » Voire... Rama Yade n'a pas oublié cette petite phrase : « *Heureusement qu'elle n'est pas lesbienne et handicapée, elle serait Premier ministre !* » C'était en 2007¹⁶³⁹. » Cette expression de

¹⁶³⁵ *Le Point* du 16/07/2009, « L'insolente Rama Yade » par lepoint.fr.

¹⁶³⁶ *Libération* du 20/06/2007, *op.cit.*

¹⁶³⁷ *Ibid.*

¹⁶³⁸ *Le Point* du 16/07/2009, *op.cit.*

¹⁶³⁹ *Ibid.*

« cheval fou » sera d'ailleurs réemployée par Rama Yade elle-même, elle déclare dans *Le Figaro* : « Il est possible que le président me considère comme un cheval fou¹⁶⁴⁰ ».

Comme nous l'avons vu, « la folie comme le féminin constituent les deux faces d'un même principe fondateur de l'ordre social¹⁶⁴¹ », s'ajoute ici le mot « sauvage » et l'expression « cheval sauvage » qui renvoie toute entière à l'animalité et à l'indocilité. Comme nous l'avons analysé dans notre premier chapitre de thèse, la Figure de la « Femme noire » offrait des représentations et considérations idéologiques autour du « sauvage », de « l'indocilité » et d'une domestication de leur corps. On peut se demander dans quelle mesure ces images ont donné naissance à des formes contemporaines détectables de nouvelles métaphores autour du corps des femmes ? Nicolas Sarkozy manierait dans ce contexte « la cravache et la tendresse. L'exhortation paternaliste. « *Il me prend encore pour une petite fille* », déplore l'intéressée, 32 ans¹⁶⁴² ». Transparaît en second lieu, une emprise de la passion prenant le dessus sur ces compétences : « Tu défonces la porte sans savoir qu'il suffit d'ouvrir la poignée », a dit un jour un ami à Rama Yade. Selon l'Élysée, le problème Yade est là : « Il faut qu'elle apprenne à doser ce qu'elle fait », explique un proche du chef de l'État¹⁶⁴³. » Dans le même ordre d'idée, en critiquant Nicolas Sarkozy, Rama Yade est jugée incompétente, des citations témoignent de son manque d'expérience :

« C'est vrai que je n'y connais rien. Et alors ? Je vais apprendre. Les droits de l'homme non plus, je n'y connaissais rien ! » Assénait-elle sitôt après le remaniement, en martyrisant l'ongle de son pouce gauche-le seul qu'elle malmène-et en grillant cigarette sur cigarette-elle n'a aucune intention d'arrêter de fumer. Elle sait que tout le monde guette le faux pas » ; « Rama Yade réfléchit à des initiatives autour de la Coupe du monde de foot 2010 en Afrique du Sud, pays de Mandela. « Je voudrais mettre l'accent sur la traite des jeunes footballeurs africains. » Et Frédéric Jugnet, le délégué interministériel aux grands événements sportifs, à qui elle exposa toutes ces « intuitions », comme elle dit, de s'exclamer : «

¹⁶⁴⁰ *Le Figaro* du 14/12/2007, *op.cit.*

¹⁶⁴¹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Max Milo, p.60.

¹⁶⁴² *Le Point* du 16/07/2009, *op.cit.*

¹⁶⁴³ *Le Figaro* du 14/12/2007, *op.cit.*

Je n'ai jamais entendu cela dans la bouche d'un ministre des Sports. Ils sont trop sportifs¹⁶⁴⁴ ! »

Enfin, plusieurs articles font référence à la beauté de Rama Yade. Les compliments des médias autour de son corps et la médiatisation de son physique permettent d'écarter son rôle en politique. Dans le même mouvement, les médias énoncent ainsi son incompetence en politique mais se montrent élogieux pour ce qui est du physique de Rama Yade. « Ses rappels obsessionnels au corps de la Femme, c'est-à-dire la Femme comme corps¹⁶⁴⁵ » se trouvent alimenter par ces publications mêlant la promotion de sa beauté et ses compétences. Dans le supplément du *Figaro*, dans un article titré « la rebelle du gouvernement », on constate une série de compliments : « spontanée et naturelle », « sa sincérité et son courage », « une jolie femme », « jeune, spectaculaire, brillante », « femme atypique et rebelle¹⁶⁴⁶ ». Et dans *Le Figaro*, on peut lire :

La « Naomi Campbell du gouvernement » ne serait pas protégée par son étonnante photogénie. « Le président n'aime pas seulement le glamour et l'image. Ce genre d'incident le fera réfléchir à deux fois avant de lui confier de nouvelles responsabilités », estime un proche conseiller du chef de l'État, qui regrette qu'elle ait « voulu jouer maladroitement au petit Sarko¹⁶⁴⁷ ».

Ici, le message est double : sa visibilité comme femme noire comparée à un *top model* de renom, sa beauté comme atypique, hors-normes, exotique, et un certain opportunisme décrit ici comme source de discrédit. Ainsi, les images rattachées à Rama Yade demeurent celles d'une essentialisation du corps des femmes en politique et les origines étrangères de Rama Yade forment les résurgences d'une essentialisation portant sur une altérité double : une femme exotique.

Comme Rama Yade, les représentations de Yamina Benguigui, ministre déléguée chargée des Français de l'étranger et de la Francophonie dans le gouvernement de Jean-Marc Ayrault, portent également sur son physique. La presse utilise la Figure de la Diva,

¹⁶⁴⁴ *Le Point* du 16/07/2009, *op.cit.*

¹⁶⁴⁵ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Pauvert, p.31.

¹⁶⁴⁶ *Le Figaro tvmag* du 7/05/2010, « La Rebelle du gouvernement » par Elisabeth Perrin.

¹⁶⁴⁷ *Le Figaro* du 14/12/2007, *op.cit.*

elle est appelée « la diva du Quai¹⁶⁴⁸. » Elle est « l'ovni du gouvernement », « Laurent Fabius l'ignore, les diplomates la toisent et la presse ne s'attache qu'à ses allures de star¹⁶⁴⁹. » Hormis le discrédit politique que l'on peut distinguer dans la distance de Laurent Fabius, la presse insiste par contraste, sur son physique : « Déhanché de top-modèle, sourire et chemise immaculés, tout est sous contrôle, avec ce qu'il faut de poudre, de vernis et de langue de bois débitée tout doucement¹⁶⁵⁰. » La Figure de la Diva est double, elle attire la lumière par son talent mais porte aussi la démesure et parfois le ridicule. Des interprétations doubles qui prennent tout leur sens dans cette comparaison : « « Michael Jackson » [son surnom au ministère] va mettre un gilet pare-balles », ricanent déjà les diplomates¹⁶⁵¹. »

La presse parle également de ses origines comme d'une diversité et la phrase de François Hollande fait foi d'une volonté politique : « « Je veux une femme de la diversité », insistait-il¹⁶⁵². » Elle est, dans son enfance, un soutien pour sa mère et se construit « contre le père¹⁶⁵³ », à nouveau on retrouve l'idée d'une émancipation de la famille d'origine pour s'émanciper et surtout du père qui représente « le patriarche ».

Enfin, un sous-titre « au contact du pouvoir » laisse sous-entendre que l'article va résumer comment Yamina Benguigui travaille à côté de ses homologues. Pourtant la suite annonce une « ambition » liée à la « séduction » : « le richissime banquier, père d'une fondation pour la culture et la diversité, lui a été présenté par Dati, qui n'en finit pas de s'en mordre les doigts. Plus séduit par Yamina, cette « fille tout-terrain délicieuse et déterminée, mais absolument pas cynique », le mécène a financé sa société de production¹⁶⁵⁴. » La presse invente ici une concurrence féminine répondant à un Genre féminin et cherche à exprimer au travers de cette citation un certain opportunisme au service de la séduction que les femmes utiliseraient à des fins politiques. Utiliser corps et séduction quand on fréquente le pouvoir, revient à sous-entendre une incompétence que les femmes cacheraient sous des attraits esthétiques. Une des citations de Yamina Benguigui

¹⁶⁴⁸ *Le Nouvel Observateur* du 13/10/2012, « Yamina Benguigui, la diva du Quai » par Sophie Des Deserts.

¹⁶⁴⁹ *Ibid.*

¹⁶⁵⁰ *Ibid.*

¹⁶⁵¹ *Ibid.*

¹⁶⁵² *Ibid.*

¹⁶⁵³ *Ibid.*

¹⁶⁵⁴ *Ibid.*

en conclusion de l'article : « je ne crains rien ni personne¹⁶⁵⁵ » réhabilite la Figure de la Rebelle en trame de fond.

Une autre femme politique va attirer l'attention des médias : Fadela Amara qui est représentée elle aussi par ses origines puis en dominance, par la Figure de la Rebelle. D'abord insoumise à la tradition familiale sans rejeter l'islam puis insurgée contre les problèmes de mixité, la violence contre les femmes, le machisme dans les banlieues, engagée dans un mouvement dont elle prendra la tête dès 2003 suite aux marches organisées dans les cités contre les violences¹⁶⁵⁶. En 2003, *Libération* titre d'ailleurs un portrait de Fadela Amara par *Soumission impossible*¹⁶⁵⁷. L'accent est davantage mis sur sa lutte pour l'égalité que sur son physique, on note toutefois :

Pour la photo, elle se tient droite, emmitouflée dans un anorak, le visage lisse, le chignon défait. Sans fard. Sa dernière séance, c'était pour un magazine féminin. Ils avaient lissé ses cheveux, l'avaient maquillée. Elle : « Pas trop : je n'ai pas l'habitude. » Au final, sur le papier glacé, la fille au brushing flamboyant et aux lèvres fuchsia ne lui ressemble pas. Depuis, ses amis la taquent, l'appellent « geisha Amara » et lui font des fausses propositions de mariage. Elle en sourit¹⁶⁵⁸.

Comme l'explique Marlène Coulomb-Gully, le corps des politiques renvoie à des problématiques physiques où le corps, le visage, la voix constituent des caractéristiques analysables d'un point de vue du Genre. Ici, Fadela Amara n'incarne pas la féminité assumée de certaines femmes politiques. Fadela Amara ne correspond pas « aux standards actuels de la beauté féminine » et « aux critères d'évaluation de la beauté¹⁶⁵⁹ ». Elle échappe alors à l'éventuelle promotion de sa silhouette mais fait toutefois l'objet de portrait où son physique semble justifier une partie de son combat.

Contre les traditions archaïques et pour la minijupe, Fadela Amara est décrite comme s'émancipant des rôles sexués au sein de sa famille pour davantage de droits et d'indépendance. Nommée « grand gueule » plutôt qu'impertinente, comme « militante » et

¹⁶⁵⁵ *Ibid.*

¹⁶⁵⁶ Il s'agit de la « Marche des femmes des quartiers pour l'égalité et contre les ghettos » du 1^{er} au 8 mars 2003.

¹⁶⁵⁷ *Libération* du 26/02/2003, « Soumission impossible » par Charlotte Rotman.

¹⁶⁵⁸ *Ibid.*

¹⁶⁵⁹ Marlène Coulomb-Gully, *Présidente : le grand défi. Femmes, politique et médias*, Payot, Paris, 2012.

« féministe¹⁶⁶⁰ » plutôt qu'indocile, son portrait fabrique une rébellion plutôt liée à des choix d'indépendance et d'émancipation. Elle se range du côté de l'insubordination, de la révolte, de l'insurrection plus que du côté de l'insolence ou de l'impertinence. Sa lutte est par conséquent, légitime et pertinente. La Figure de la Rebelle porte en ce sens, une rébellion validée par les médias, on retient une quête de liberté en vue d'une intégration dans la société française. On note :

Elle a trouvé sa place, s'est affranchie peu à peu. «En militant, j'ai gagné ma liberté.» Elle a même réussi à inverser le schéma familial. A 21 ans, elle s'est mise à travailler, tandis que son frère, sans boulot, restait à la maison. De quoi faire réfléchir le patriarche. « J'ai gagné ainsi le droit de choisir comment je vis.» D'être musulmane pratiquante et militante « attachée à la laïcité et la démocratie à la française ». De parler sur la place publique de sexualité, alors que cela reste tabou au sein de sa famille. De se laisser absorber par le militantisme¹⁶⁶¹.

Des références à l'univers familial et à l'attachement aux valeurs de la République, son implication dans les libertés des femmes la sauvent, l'article raconte à ce tournant, un passage de sa vie de façon romancé : « Ce tempérament « atypique » qu'elle revendique, elle le garde de l'enfance. Petite, elle était solitaire dans une famille nombreuse, cultivait des goûts bien à elle, rêvant de devenir danseuse étoile, adorant Maurice Béjart (...) Ses parents sont analphabètes, elle dévorait les classiques à la bougie. Quand on la cherchait, sa mère répétait : « Fadela a les yeux dans les mots¹⁶⁶². » » L'adjectif « atypique » est repris ici, il est synonyme d'étrangéité. Les femmes d'origine étrangère comme Fadela Amara ou Rama Yade sont en effet, « atypique », ce terme ayant pour volonté de les inscrire comme hors-normes en politique comme ailleurs.

Chargée du plan banlieue dès 2008, la presse continue de parler de son profil « atypique » puis comme « la diva des banlieues¹⁶⁶³ ». Ne répondant pas aux critères de féminité, elle est affiliée au Genre masculin par une attitude et un caractère jugés « mauvais¹⁶⁶⁴ » et par une description mettant en avant son manque de féminité. On peut

¹⁶⁶⁰ *Libération* du 26/02/2003, *op.cit.*

¹⁶⁶¹ *Ibid.*

¹⁶⁶² *Ibid.*

¹⁶⁶³ *Le Figaro* du 17/01/2008, « Fadela Amara, atypique et sincère » par Isabelle Nataf.

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*

ainsi appréhender un portrait où la construction du féminin s'efface au profit d'une construction du masculin : « on la voit plus souvent en baskets qu'en talons aiguilles, peu maquillée et coiffée à la va-vite¹⁶⁶⁵. » Ses origines sont marquées par la fabrication d'une identité de banlieusarde : un vocabulaire de banlieue, une sincérité relevant d'une spontanéité et un langage correspondant à un registre familial ou argotique sont relevés dans certains articles ; « elle « kiffe » sa fonction », « elle tutoie tout le monde¹⁶⁶⁶. » Les références à son enfance, à ses origines, à l'Algérie, à son père « patriarche¹⁶⁶⁷ » de la famille servent à mettre en évidence la question des libertés et d'une insoumission de Fadela Amara qui remonte à l'enfance. La question de l'égalité entre les filles et les garçons permet de montrer clairement dans la presse la subsistance de la tradition dans les familles d'origine étrangère et se pose en ces termes : « « *Le père de Fadela est un vrai patriarche*, note l'une de ses amies d'enfance, Khadija Garnier. *Il a une grande présence, il parle très peu et je ne l'ai quasiment jamais entendu hausser le ton. Quand il a dit quelque chose, il ne faut pas essayer d'y revenir. C'est comme ça*¹⁶⁶⁸. » » Pour chaque portrait de femmes politiques d'origine étrangère, la presse fait ainsi la démonstration d'une émancipation des femmes. En posant le socle d'une différence notable entre les classes sociales et les origines, on lit en ce sens :

Dans la famille, le frère aîné bénéficie d'un statut privilégié, les garçons jouissent d'une certaine liberté, mais les filles doivent âprement négocier la moindre sortie : avant 25 ans, il n'est pas question d'aller et venir seule dans le quartier. A chaque fois que Fadela, petite, demande à son père si les hommes et les femmes sont égaux, elle reçoit la même réponse : oui, mais la femme à la maison et l'homme dehors. « Il peut admettre le principe d'égalité pour ses filles, mais pas pour sa femme, poursuit la présidente de Ni putes ni soumises. Aujourd'hui encore, ma mère n'a toujours pas obtenu le droit de passer son permis de conduire¹⁶⁶⁹. »

¹⁶⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁶⁷ *Le Monde* du 19/06/2007, « Fadela Amara : l'enfance d'une insoumise » par Anne Chemin.

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁶⁹ *Ibid.*

On remarque une volonté de parler des problèmes d'égalité entre les hommes et les femmes dans les quartiers difficiles via la Figure de la Rebelle, figure anticléricale et libertaire.

Une autre femme politique d'origine étrangère se trouve représentée par les médias par la Figure de la Rebelle. Il s'agit de Samia Ghali, baptisée « la fille des quartiers nord belle et rebelle » et la « Marseillaise alarmée¹⁶⁷⁰ » dans *Libération*. Décrite comme agressive, révoltée, la sénatrice Samia Ghali suscite plusieurs comparaisons : dans la presse populaire par exemple, on la nomme la « Marianne des quartiers nord de Marseille¹⁶⁷¹ » et dans la presse généraliste, elle se trouve plutôt du côté de l'emportement que de la République : on relève « la tornade », « la panthère¹⁶⁷² ». Le terme « panthère » renvoie à l'indocilité et au sauvage dans l'exotisme occidental auquel ont été associées les femmes d'origine étrangère, on note dans le même sens « l'indomptable¹⁶⁷³ ». « Le terme « tornade » répond à l'image d'une énergie débordante, d'un trop-plein d'énergie, on peut lire : « Les autres peuvent rester détachés, dit-elle. Moi je prends ça en pleine gueule tout le temps. » L'une de ses amies d'enfance la décrit « plus viscérale que cérébrale ». Elle est intelligente aussi, maligne et instinctive (...) Elle peut être teigneuse, pique des colères (...) Elle raconte que la boxe thaïe lui a appris à canaliser son agressivité¹⁶⁷⁴. » Comme l'explique Marie-Joseph Bertini, quand les femmes sont actives, « elles en font toujours trop, et ce trop est constitutif de l'être-femme comme un débordement¹⁶⁷⁵ ». Sami Ghali est alors du côté du débordement et d'une rébellion agressive qui la place en dehors du champ de la raison, dans l'émotion, l'emportement, l'excès, la sensiblerie. La Rebelle peut toutefois représenter Marianne comme icône de la liberté et de la démocratie dans la mesure où son combat et son agressivité se trouve au service de la République : « Depuis, les télévisions se disputent son franc-parler, ses formules crues et son sourire. Les portraits d'elle sont souvent bienveillants, presque tendres. Ils racontent la fille des quartiers Nord, belle et rebelle comme sa ville, devenue sénatrice¹⁶⁷⁶. » Son émancipation de la tradition familiale mais aussi son évolution sociale est racontée par *Libération* :

¹⁶⁷⁰ *Libération* du 08/10/2013, « Samia Ghali, Marseillaise alarmée » par Olivier Bertrand.

¹⁶⁷¹ *Grazia* du 14/10/2013, « Qui est Samia Ghali, la « Marianne des quartiers nord de Marseille » par Pauline Pellissier.

¹⁶⁷² *Le Nouvel Observateur avec Rue89* du 14/10/2013, « Primaire socialiste : Samia Ghali, la « tornade » de Marseille » par Remi Noyon.

¹⁶⁷³ *Ibid.*

¹⁶⁷⁴ *Libération* du 08/10/2013, *op.cit.*

¹⁶⁷⁵ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Pauvert, p.78.

¹⁶⁷⁶ *Libération* du 08/10/2013, *op.cit.*

Ses blessures d'enfance, le départ du père, les délaissements par la mère. On l'appelait « l'orpheline » (...) « L'orpheline » prend sa revanche et tire le clan. Les vacances sont réservées aux proches, aux amis, « qui n'ont rien à voir avec la politique ». Le reste de l'année, peu de sorties, jamais de romans. « Je n'ai pas envie de lire », dit-elle là où d'autres masqueraient la faiblesse. Elle a la fraîcheur d'assumer, là aussi. Ne semble pas sujette aux complexes d'infériorité, de légitimité¹⁶⁷⁷.

Par des représentations doubles où Samia Ghali demeure à la fois rebelle et passionnée, combattante et prudente. Samia Ghali incarnerait aussi la Figure de la Pasionaria que nous analyserons davantage dans notre prochain point ; *Le Nouvel Observateur* titre à son sujet : « pasionaria à tendance pitbull¹⁶⁷⁸ ». Cette Figure totalitaire applique aux femmes une dimension essentialiste où les femmes sont marginalisées dans le corps social comme incapables d'exercer le pouvoir sans excès dans la société ; des stratégies discursives détaillant des actions pauvres ou un faible pouvoir d'action dépassé par une démesure automatique justifiée par l'agressivité ou certaines formes de violence. « En toute chose, le bien-fondé » de l'action des femmes « se retourne en un systématisme guerrier propre à susciter l'ironie et le sarcasme¹⁶⁷⁹ ».

On retient ces termes : « Elle est brute de décoffrage. Une pasionaria tendance pitbull. Certains, à Marseille, la surnomment « l'Indomptable ». (...) Samia l'anti-rond-de-cuir¹⁶⁸⁰. » Cette insoumission se traduit comme dans chaque article par l'émancipation des origines familiales, une recherche des libertés rattachée par les médias à une quête visant à surpasser les embûches du passé : « Elle, la Française d'origine algérienne qui a tout connu, la solitude de l'enfance sans père, les copains balayés par la "poudre", la découverte de la politique, l'installation des caïds à deux pas de sa mairie, a l'ambition clouée à ses escarpins. Son rêve : sortir cette cité-monde de ses peurs et de sa torpeur¹⁶⁸¹. »

Une description qui permet de l'identifier comme un corps étranger en politique néanmoins identifié comme corps féminin selon les mécanismes de différenciations physiques et cherchant à mettre en évidence des compétences politiques limitées. C'est ce

¹⁶⁷⁷ *Ibid.*

¹⁶⁷⁸ *Le Nouvel Observateur* du 14/10/2013, « Primaire PS à Marseille : Samia Ghali, pasionaria tendance pitbull » par Serge Raffy.

¹⁶⁷⁹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Pauvert, p.67.

¹⁶⁸⁰ *Le Nouvel Observateur* du 14/10/2013, *op.cit.*

¹⁶⁸¹ *Ibid.*

que feront d'ailleurs percevoir, dans la même idée, les propos rapportés de Jean-Claude Gaudin lui parlant de « son logement social » et de sa « très belle jupe¹⁶⁸². »

Cette Figure de « combattante des cités¹⁶⁸³ » dont l'esthétique féminine demeure une référence constante, entre combat et Genre féminin, donne à voir des représentations des femmes d'origine étrangère comme étrangère par le corps puis par leur fonction en politique. La presse développe une série de représentations autour d'un *hubris* particulier dont les femmes d'origine étrangère auraient l'apanage à cause de leurs origines et de leur quête vers les libertés. Elles seraient donc encore plus enclines que les autres femmes à sombrer du côté de la démesure, de l'emportement et de la révolte.

Les portraits de Jeannette Bougrab dans la presse écrite française, vont aussi solliciter la Figure de la Pasionaria. Maître de requête au Conseil de l'Etat, membre de l'UMP puis présidente de la Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE), elle est baptisée « passionaria de la laïcité¹⁶⁸⁴ ». La presse fait de sa promotion de la laïcité une revendication presque violente, elle serait « laïque hard » et font de ses origines une contradiction : « c'est une fille de harkis que le rappel aux origines insupporte », « cette fille de harkis aux multiples contradictions défend une république laïque et féministe¹⁶⁸⁵. » Puis, une métaphore du voile et du dévoilement est amorcée en lien avec ses origines : « Jeannette Bougrab déchire et rapièce le tissu de contradictions dont elle se pare et qu'elle lacère, qui l'avantage et la dessert. Elle s'en drape comme dans une étoffe des héros puis le noue en corde à linge pour s'évader de ses prisons intérieures avant d'aller se pendre au gibet de la place des grands hommes ou de le dérouler en tapis rouge sous les talons aiguilleurs de sa destinée à embardées¹⁶⁸⁶. » Cette métaphore permet de sexuer son portrait et de représenter son combat comme une rupture avec ses origines.

L'article construit dès lors deux contradictions : la première autour des ses origines et la seconde autour de sa classe sociale. Comme Fadela Amara, ses parents analphabètes et ses origines sociales modestes fascinent la presse qui en offre quelques clichés et stéréotypes.

¹⁶⁸² *Ibid.*

¹⁶⁸³ *Libération* du 08/02/2013, « Jeannette Bougrab, laïque hard » par Luc Le Vaillant.

¹⁶⁸⁴ *Ibid.*

¹⁶⁸⁵ *Ibid.*

¹⁶⁸⁶ *Ibid.*

Elle est d'origine arabe et cogne d'autant plus sur l'islam. L'envie de rencontrer Jeannette Bougrab est venue de ce tranchant anticlérical qu'elle aiguisait. Athée circonstanciée, cette fille d'immigrés algériens sabre à tout-va, mais cible particulièrement l'islam. Et c'est assez rare pour être remarqué quand souvent l'esprit communautaire incite à la prudence des proscrits, à la solidarité des réprouvés. Etre fille de harkis libère évidemment de ces pesanteurs, quand cela n'arme pas le ressentiment (...) Elle se sent sœur des provocateurs à la Théo Van Gogh et des blasphémateurs de Charlie Hebdo. Chez ses parents, on était croyants mais peu pratiquants. L'OS de nuit dans une fonderie et la mère de quatre enfants mélangeaient les rituels, mouton de l'Aïd et sapin de Noël. On s'évitait l'alcool et le porc, mais on n'imposait pas le ramadan aux enfants, réussite scolaire oblige. Jeannette, qui aurait dû se prénommer Djanet mais l'officier d'état civil a fait à sa guise, goûte au vin et au jambon. Lutter contre un cancer lui a confirmé que le ciel ne l'aiderait jamais¹⁶⁸⁷.

L'article fait ici l'éloge d'une assimilation française jusqu'en ces mœurs. Le fait religieux s'efface au profit de l'athéisme et surtout d'une intégration parfaite. Ensuite, une deuxième contradiction est à relever dans ce portrait :

Elle est de gauche tout en restant à l'UMP (...) Bougrab est pour le mariage gay, pour la PMA et s'interroge sur la GPA. Elle est pour le droit de vote des étrangers. Elle est pour la formation des maîtres et la réforme des rythmes scolaires. Elle a porté la petite main de SOS Racisme et célèbre le mouvement Ni putes ni soumises. Elle aime le rap (Sexion d'assaut, la Fouine, Colonel Reyel), ce qui fait tache chez les Copé-Fillon. Elle a tout pour rejoindre la gauche, mais a voté Sarkozy aux deux tours en 2012¹⁶⁸⁸.

Les références au mouvement NPNS et au rap permettent de faire le lien entre les quartiers défavorisés et les origines sociales de Jeannette Bougrab. Ces contradictions en politique installent à nouveau la référence à l'opportunisme dont les femmes d'origine étrangère feraient preuve, on lit : « Elle est de droite parce que Sarkozy cherchait des femmes issues

¹⁶⁸⁷ Ibid.

¹⁶⁸⁸ Ibid.

de l'immigration. Bougrab sait ce que son ascension doit à la parité et à la diversité. La Berrichonne souffre d'autant plus qu'on la ramène sans cesse aux origines de ses parents. D'où sa descente en flammes de Rachida Dati, sa sœur, son ennemie, sa mauvaise part¹⁶⁸⁹. »

Enfin, une dernière contradiction exprimée dans l'article, permet cette fois de la classer parmi les personnalités politiques de grands contrastes. On remarque que les femmes sont plus sujettes à être décrites de façon contrastante dans la presse car leurs actions trop appuyées sont soit, comme nous l'avons vu, du côté de la démesure soit du côté de l'incertitude et du discrédit. Jeannette Bougrab suscite le respect mais un respect limité par la prégnance d'une incertitude qui symboliquement, démontre qu'elle peut bien incarner l'emblème de la résistance au religieux mais dans le temps donner quelques signes de faiblesse pour ce qui est de ces sentiments profonds. On note :

Elle chante l'assimilationnisme dépassé d'une société prête à délaisser l'intégration fatiguée pour laisser monter les communautarismes. Elle a la nostalgie des hussards noirs de la République. Elle a beau avoir lu Bourdieu, elle croit en la méritocratie. Elle sait combien l'école lui a permis d'échapper au déterminisme, de s'affirmer en individu autonome, en femme émancipée. Elle se dit « féministe universaliste », fière qu'Elisabeth Badinter soit venue la soutenir quand elle refusait qu'une salariée de la crèche Baby-Loup porte le voile¹⁶⁹⁰.

La Pasionaria marque à cet endroit, une action déterminée et positive pour les droits des femmes mais immédiatement ces qualités se transforment en défauts : « Jeannette Bougrab peut bien faire l'apologie d'une tradition qui sépare strictement chose publique et sentiments privés, elle ne peut s'empêcher de tout raconter de ses émotions et de ses désirs¹⁶⁹¹. »

Rangée du côté de la sensibilité, du désir, du sentimentalisme, de la sensiblerie, la Pasionaria marque « caractéristique majeure du jugement véhiculé sur l'action des femmes par les structures sociales et culturelles dominantes : toute évaluation positive de celles-ci se renverse immédiatement en son exact opposé. Les femmes sont les seules dont les

¹⁶⁸⁹ *Ibid.*

¹⁶⁹⁰ *Ibid.*

¹⁶⁹¹ *Ibid.*

vertus trop appuyées deviennent des vices, les qualités trop voyantes de coupables défauts¹⁶⁹². »

Comme Jeannette Bougrab, l'arrivée en politique de Najat Vallaud-Belkacem, ministre des Droits des femmes, porte-parole du gouvernement, puis ministre de la Ville, de la Jeunesse et du Sport, enfin ministre de l'éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche sous la présidence de François Hollande, va réhabiliter d'autres symboles et clichés dans la presse écrite. Les hebdomadaires d'extrême-droite *Minute* et de droite *Valeurs actuelles* publieront d'ailleurs des unes scandaleuses à son propos : « La provocation : Najat Vallaud-Belkacem, une Marocaine musulmane à l'éducation nationale¹⁶⁹³ » et « L'ayatollah, enquête sur la ministre de la rééducation nationale¹⁶⁹⁴ ».

Les origines de Najat Vallaud-Belkacem dérangent ; elle devient la cible idéale de l'extrême-droite tenant des propos racistes d'une rare violence et dont Christiane Taubira, ministre de la Justice, garde des Sceaux, en fera également les frais. La controverse visant les origines de Najat Vallaud-Belkacem comme celle de Christiane Taubira fait la démonstration de la croisée entre sexisme et racisme. L'analogie sexe, race, classe nous permet de penser dans l'analyse de ces portraits, l'articulation des rapports de pouvoir et de domination. Les catégories idéologiques de « sexe » comme de « race » nous amènent à les analyser comme des catégories politiques en critiquant les dispositifs de domination sous l'angle du racisme et du sexisme. Nous verrons d'ailleurs dans le chapitre 3 de cette deuxième partie, Christiane Taubira fera l'objet d'une assignation de femme ethnicisée au sein du gouvernement et comment la domination a pu s'articuler autour des concepts de « sexe » et de « race. »

Cependant, en dehors des assignations aux femmes des minorités ethniques, Najat Vallaud-Belkacem se retrouve dans ces attaques, assignée au fait religieux et à l'islam. En revanche, les médias trouvent le remède à cette stigmatisation par la méritocratie, la ministre serait « le symbole parfait de la méritocratie républicaine¹⁶⁹⁵ ». Les médias fabriquent de ce fait, l'image de la « bonne élève » au travers d'une réussite idéalisée : « Elle est jolie, accroche la lumière, éveille des jalousies chez les militants. Elle est culottée aussi. (...) Lors de ses débuts télé, on ne cesse de la comparer à cette Rachida Dati

¹⁶⁹² Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.67.

¹⁶⁹³ *Minute* du 03/09/2014, une.

¹⁶⁹⁴ *Valeurs actuelles* du 04 au 10/09/2014, une.

¹⁶⁹⁵ *Libération* du 25/01/2012, « Najat Vallaud-Belkacem, palpitante » par Olivier Bertrand.

en pleine ascension. Najat Belkacem trouve cela étouffant, mais se prête au jeu, bonne élève¹⁶⁹⁶. »

Ce terme de « bonne élève » au masculin : « bon élève » revient plusieurs fois dans nos articles, on note par exemple le titre d'un article du *Figaro* : « Najat Vallaud-Belkacem, le bon élève du professeur Hollande¹⁶⁹⁷ » La presse construit ainsi une Figure plus docile : « un ancien du cabinet de Collomb dit que « ce n'est pas une fille qui tire sur tout ce qui bouge, elle est patiente ». Cela prend un peu de temps, mais Najat Belkacem ajoute qu'elle est « encore jeune ». Sa mère lui répète souvent : « La vie a plus d'imagination que toi, ma fille¹⁶⁹⁸. » Najat Belkacem est dépeinte comme plus soumise que les autres femmes politiques d'origine maghrébine ; ses descriptions dénotent avec la Figure de la Rebelle et viennent alimenter une autre Figure plus discrète, domptée, conformiste, obéissante et parfaitement intégrée. Il s'agit de la Figure de la Protégée, qui comme l'Egérie, sert le pouvoir et lui donne de la force dans une fonction de médiation. La Protégée demeure défendue, aidée par le gouvernement et intégrée. Plus encore, elle fait la promotion de l'intégration et devient le symbole médiatique de l'intégration à la française. On relève :

« En même temps, c'est un atout qu'il ne faut pas négliger, nuance Royal. Nous avons besoin d'élus issus de la diversité. Le tout, comme pour l'entrée des femmes en politique, est d'en profiter sans se laisser ensuite enfermer dans un rôle. » Naturalisée à 18 ans, Najat Belkacem a la double nationalité. Elle dit que « la question de se sentir française ou pas, ne s'est jamais posée » (...) Elle travaille pourtant pour acquérir une pleine légitimité, mène des combats sur son nom après avoir été propulsée au nez des militants locaux. (...) elle sait se montrer docile, flatteuse, prudente, légitimiste¹⁶⁹⁹.

Certains articles la montrent alors comme plus qu'une protégée du gouvernement et comme le « chouchou¹⁷⁰⁰ » du président. « Attentive », « appliquée », « réservée »,

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*

¹⁶⁹⁷ *Le Figaro* du 01/09/2014, « Najat-Vallaud-Belkacem, le bon élève du professeur Hollande » par Irina de Chikoff.

¹⁶⁹⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹⁹ *Libération* du 25/01/2012, *op.cit.*

¹⁷⁰⁰ *Le Figaro* du 01/09/2014, *op.cit.*

« discrète¹⁷⁰¹ », ces qualités permettent de la présenter comme une élève. Le Genre, recouvrant la division sexuée de l'orientation et l'enjeu personnel, identitaire, social, comme grille d'analyse, donne à étudier que les filles redoublent d'efforts en vue d'une réussite scolaire. Les qualités données ici par l'article sont des qualités plutôt associées au féminin. La comparaison de Najat Vallaud-Belkacem à une élève prouve à nouveau que la presse fait des filles d'immigrées des figures de réussite sociale. De plus, de façon plus dérisoire, Najat Vallaud-Belkacem est comparée à un écureuil :

Elle grimpe les marches du ministère de l'Education nationale dont elle vient de recevoir la charge avec la même allégresse que Spip se régale de noisettes géantes dans le parc du comte de Champignac. D'ailleurs c'est fou ce qu'elle ressemble à un écureuil avec ses yeux légèrement en amandes et le joli plumage de ses cheveux aux reflets roux. Vive, alerte, elle semble voler de branche en branche, toute au plaisir de son irrésistible ascension¹⁷⁰².

Le symbolisme de cet animal dans la société occidentale représente la parcimonie, la réserve d'énergie, la prévoyance, l'agilité, la vivacité, l'indépendance. Mais dans ce portrait, l'écureuil illustrerait à nouveau un certain opportunisme des femmes politiques d'origine étrangère : « Rien n'assouvit leur appétit et quand l'hiver approche, ils engrangent. (...) Elle est radieuse à l'idée d'avoir tant de noisettes à se mettre sous les dents quand viendront les frimas et que les cigales qui ont dansé tout l'été...¹⁷⁰³ »

Enfin, Najat Vallaud-Belkacem est infantilisée, le ton paternaliste et l'enseignement de la morale de l'article met en évidence des constructions genrées au service du discrédit des femmes pour mieux les dominer. On lit : « elle écoute ses aînés, suit leurs recommandations, observe la discipline et fayote en Conseil des ministres comme elle le faisait à l'université pour se faire bien voir des professeurs. (...) Ils ont changé son destin de petite marocaine¹⁷⁰⁴. » Cette dernière phrase permet de rappeler les origines de Najat Vallaud-Belkacem tout en omettant volontairement sa nationalité française. L'expression « bon petit soldat¹⁷⁰⁵ » la place de même, dans une position de soumission, de

¹⁷⁰¹ *Ibid.*

¹⁷⁰² *Ibid.*

¹⁷⁰³ *Ibid.*

¹⁷⁰⁴ *Ibid.*

¹⁷⁰⁵ *Ibid.*

docilité, elle serait vouée à ses combats. L'article conclut néanmoins de façon plus violente, il amorce une critique révélant « la face cachée » de la ministre, qui se transformerait en « félin », une femme ayant « la dureté de cœur des vertueux » et cherchant à imposer « sa vérité¹⁷⁰⁶ » à toutes et tous. Une image à double tranchant donc, sournoise et secrète, semble s'imposer.

On retrouve dans *Le Point* cette idée du secret : « le défi secret de Najat Vallaud-Belkacem¹⁷⁰⁷. » Le défi secret de Najat Vallaud-Belkacem serait selon l'article, qu'elle ne soit plus considérée comme faisant parti de la diversité : « Car le défi de cette mère de deux enfants, d'origine berbère, est d'entrer dans une normalité non pas stylistique mais identitaire. Faire qu'entre Marisol Touraine et Aurélie Filippetti, deux autres ministres, elle ne soit plus « divers¹⁷⁰⁸ » ». L'article dénonce les fantasmes autour de sa personne mais les énonce tout de même :

Comme si son nom à double consonance et son minois basané disaient tout de sa vie : une enfance à la Germinal, une famille nombreuse dans un F2, l'eau du bain qu'il a fallu partager avec la fratrie, les files d'attente devant les services sociaux et, de surcroît, un malaise identitaire. « De mon enfance je ne conserve que de bons souvenirs. Je ne suis pas dans une revanche sociale », confie cette jeune musulmane non pratiquante. Être une icône de la diversité, très peu pour elle. Son anti-modèle, en l'occurrence, s'appelle Rachida Dati, ex-femme de ménage devenue garde des Sceaux, qui n'a eu de cesse de narrer son parcours, jusqu'à être prise, à force de contradictions et de mondanités, pour un imposteur¹⁷⁰⁹.

Ainsi l'argument de la diversité est utilisé en politique comme dans la presse pour justifier la place des femmes d'origine étrangère au sein d'un gouvernement, elles sont choisies pour représenter la diversité et demeurent au service de ce rôle durant leurs fonctions. On relève en ce sens :

Un sésame politique pour Ségolène Royal, qui reconnaît l'avoir promue du fait de ses origines. « J'ai toujours voulu avoir des ouvriers, des exclus, des jeunes issus de la diversité autour de moi », confie l'ex-candidate à la présidentielle, pour qui

¹⁷⁰⁶ *Ibid.*

¹⁷⁰⁷ *Le Point* du 26/07/2012, « Le défi secret de Najat Vallaud-Belkacem » par Saïd Mahrane.

¹⁷⁰⁸ *Ibid.*

¹⁷⁰⁹ *Ibid.*

« Najat » doit « accepter d'être là pour ça ». En clair : « Elle s'appellerait Claudine Dupont, elle ne serait peut-être pas là. Elle doit assumer son identité et en être fière¹⁷¹⁰. »

Comparée à Rachida Dati, Najat Vallaud-Belkacem évoque une identité assumée. « Icône de la diversité¹⁷¹¹ », les médias ne se contentent pas de rappeler ses origines en parlant du « nouveau visage de la France¹⁷¹² » mais entretiennent un discrédit lié à son âge et à son apparence. Elle est appelée la « benjamine du gouvernement¹⁷¹³ » et « la gazelle¹⁷¹⁴ » surnom liée à sa jeunesse, son physique et ses origines, puis on retrouve des éléments portant sur les différences de classe sociale :

Il y a quelques semaines, elle était l'invitée vedette du gala des trentenaires de Sciences Po. Elle y est arrivée sans brouhaha ministériel. En baskets, roses de surcroît. Elle déambulait au milieu des robes à dos nu et des costumes sur mesure. Combien, parmi ces invités, ex-camarades de promo, l'ont-ils naguère snobée parce qu'elle venait de Picardie et qu'elle avait découvert l'existence de Sciences Po dans un centre d'orientation¹⁷¹⁵ ?

Le regard des médias sur Najat Vallaud-Belkacem révèle en conséquence, un objet d'étude que le principe d'intersectionnalité vient interroger. Les médias constituent des révélateurs d'un inconscient collectif pour tous les portraits de femmes d'origine étrangère en politique.

Ces portraits démontrent que ces femmes incarnent un corps qui demeure étranger en politique et interpellent des imaginaires forgés de diversité pour les uns et d'exotisme pour les autres. Illégitimité et discrédit signent l'articulation entre les rapports sociaux de sexe et de pouvoir au sein de chaque gouvernement ; les femmes participent activement à une politique d'affichage sans implication permettant aux médias de leur tracer des destins hors du commun avec ironie. Dociles ou insubordonnées, leur candidature et leur mandat restent décrits comme de grands défis à mener de front. Elles demeurent les porteuses

¹⁷¹⁰ *Ibid.*

¹⁷¹¹ *Ibid.*

¹⁷¹² *Ibid.*

¹⁷¹³ *Ibid.*

¹⁷¹⁴ Véronique Bernheim, Valentin Spitz, *Najat Vallaud-Belkacem, une gazelle au pays des éléphants*, First, Paris, 2012.

¹⁷¹⁵ *Le Point* du 26/07/2012, *op.cit.*

d'une symbolique lourde de sens formulant leurs combats politiques comme des enjeux de pouvoir au sein de la société et en politique.

Nous verrons comment ces combats et luttes sociales donnent l'occasion aux médias de dresser d'autres portraits traversés par de nouvelles Figures médiatiques.

2.2 Figures médiatiques (portraits, témoignages) : combats politiques contre le fait religieux et luttes sociales pour l'égalité des droits entre les femmes et les hommes

2.2.1 La Figure de la Combattante et de la Militante : un corps étranger en politique et dans la société

Dès 2007, la presse va bâtir des Figures médiatiques de femmes d'origine étrangère ou de femmes étrangères importantes. Nous verrons comment ces Figures se répondent entre elles. La presse façonne, en premier lieu, deux Figures de femmes : la Combattante et la Militante, son alliée. Puis la Figure de la Combattante va fabriquer d'autres icônes politiques. D'autres Figures importantes sont construites en miroir la Figure de la Religieuse soumise, instrumentalisée et celle de l'Insoumise combattive, résistante, elle aussi mais surtout rebelle car elle braverait les interdits moraux et la religion. Nous retrouverons ces mêmes Figures dans plusieurs contextes médiatiques et notamment celui des révolutions arabes.

Deux femmes incarnant la Militante combattive vont être mises à l'honneur par les médias : Taslima Nasreen et Ayaan Hirsi Ali. Vingt-deux articles leur sont consacrés. Toutes deux sont étrangères ; Taslima Nasreen est une écrivaine bangladaise et Ayaan Hirsi Ali est une ex-députée néerlandaise d'origine somalienne. Selon un article de Rama Yade publié dans *Le Monde*, « le crime de Taslima Nasreen est d'avoir écrit que l'islam autorisait l'humiliation des femmes¹⁷¹⁶ » et celui d'Ayaan Hirsi Ali est d'avoir « participé à l'écriture d'un scénario de film sur l'islam¹⁷¹⁷ » en l'occurrence le film de Théo Van Gogh,

¹⁷¹⁶ *Le Monde* du 05/02/2008, « Deux femmes d'honneur » par Rama Yade.

¹⁷¹⁷ *Ibid.*

assassiné en plein jour en 2004 ; sur son cadavre, son meurtrier laissait une fatwa adressée à Ayaan Hirsi Ali.

Les deux femmes sont « pourchassées pour avoir osé dire leur vérité de femmes libres¹⁷¹⁸ ». Ici, l'article met en exergue le combat de ces femmes pour la liberté et plusieurs références à la Figure de la combattante sont notables, elles sont nommées « combattantes de la liberté¹⁷¹⁹ ». Rama Yade les décrit comme des « femmes qui ne veulent pas vivre à genoux », dont « toutes les fureurs (...) doivent être entendues par le pays des droits de l'homme », on peut enfin les trouver « dérangeantes, excessives, sulfureuses¹⁷²⁰. »

Alors qu'elle est secrétaire d'Etat chargée des Affaires étrangères et des Droits de l'Homme de 2007 à 2009, Rama Yade donne, par cet article, un premier écho à la politique de Nicolas Sarkozy. On peut lire : « Parce qu'elles ont entendu Nicolas Sarkozy prendre le parti des femmes opprimées dans le monde et annoncer courageusement que, désormais, elles étaient françaises. Parce qu'être français, c'est pour elles, être libre¹⁷²¹. »

Hormis la promotion de la politique au pouvoir, Rama Yade affine Nicolas Sarkozy à un rôle de sauveur, de protecteur, des femmes étrangères. Ce n'est pas seulement la France mais aussi Nicolas Sarkozy qui pourrait répondre à la « détresse » de ces femmes. « Leur détresse est notre humiliation. Leur désarroi, notre remords. » Il s'agit ici de positionner ces femmes en victimes de leur société pour que la France les sauve, « il est encore temps de les sauver. Et, de nous sauver nous-mêmes¹⁷²². » Ces femmes doivent être sauvées pour être protégées. La catégorisation idéologique influe ici sur l'auteur de l'article, même si les idées véhiculées demeurent légitimes pour le soutien des deux femmes, Rama Yade parle ici au nom du gouvernement. Il s'agit d'un discours commenté qui vient répondre à une idéologie politique, l'énonciatrice provoque un sentiment de priorité forte, de justice, de solidarité dans ces portraits qui ne demandent ni dramatisation ni neutralité mais un attachement évident aux valeurs de la République. Ces portraits à visée persuasive permettent une portée politique efficace autour d'une mission : la protection des femmes.

¹⁷¹⁸ *Ibid.*

¹⁷¹⁹ *Ibid.*

¹⁷²⁰ *Ibid.*

¹⁷²¹ *Ibid.*

¹⁷²² *Ibid.*

Le combat et « l'audace » de ces femmes forment aussi une frontière entre les principes de chacun-e-s, d'un côté l'audace du combat et de l'autre les valeurs de la France supposées répondre à cette audace par la protection à accorder. « Ayaan veut aussi que nous l'aidions à assurer sa sécurité où qu'elle soit. Taslima, elle, souhaite que l'Inde lui accorde la nationalité indienne¹⁷²³. » Elles reçoivent d'ailleurs le prix Simone-De-Beauvoir en 2008 incarnant des exemples parlants de « combattantes de la liberté » ; une description subsiste toutefois celle d'une force tranquille et non-violente : « chez Ayaan comme chez Taslima, la douceur cohabite avec la hardiesse¹⁷²⁴ ». Ces descriptions répondent ici aux normes de Genre, la violence étant d'emblée relayée à d'autres formes de combat.

Alors que Ayaan Hirsi Ali est en « colère¹⁷²⁵ », Taslima Nasreen reste une « éternelle proscrite¹⁷²⁶ », s'affronte ici deux portraits où l'une mène un combat discret, agile mais silencieux tandis que l'autre cherche à tenir une position ferme critiquant l'islam sans tabou. Ayaan Hirsi trouve elle-même des fonds pour assurer sa protection alors qu'elle explique dans un article que la Hollande veut bien lui donner « la liberté de parole, mais pas la liberté de mouvement¹⁷²⁷. » Les médias la décrivent comme particulièrement courageuse dans le contexte actuel par le biais d'une interview où par ses mots Ayaan Hirsi Ali marque sa position : « l'état d'esprit de l'élite implique d'éviter tout débat par peur d'offenser les musulmans, et conduit à satisfaire les exigences des islamistes, même s'il s'agit de faire taire les gens comme moi¹⁷²⁸. » Elle ajoute à propos de Salman Rushdie : « Mais son cas était lui aussi considéré comme isolé ! Personne ne réalise que nous sommes en fait le sommet de l'iceberg, qu'il y a sur le continent des tas de musulmans ou d'anciens musulmans menacés, bâillonnés, et que cette censure concerne tout le monde¹⁷²⁹. »

« La colère d'Ayaan Hirsi Ali » est ramenée au fait religieux et elle devient le symbole d'un combat contre les femmes asservies par l'islam, elle incarne aussi une l'image d'une femme courage. En s'adressant directement à Nicolas Sarkozy, elle place la France et son chef d'Etat comme les libérateurs des femmes étrangères et de l'interprétation religieuse dont elles doivent être protégées, elle argumente :

¹⁷²³ *Ibid.*

¹⁷²⁴ *Ibid.*

¹⁷²⁵ *Le Monde* du 20/10/2007, *op.cit.*

¹⁷²⁶ *Le Monde* du 21/05/2008, « Taslima Nasreen, éternelle proscrite » par Frédéric Bobin.

¹⁷²⁷ *Le Monde* du 20/10/2007, *op.cit.*

¹⁷²⁸ *Ibid.*

¹⁷²⁹ *Ibid.*

Le président Sarkozy disait : « à tous ceux dans le monde qui croient aux valeurs de tolérance, de démocratie et d'humanisme », que la France serait « à leurs côtés, qu'ils peuvent compter sur elle »... Eh bien qu'il commence maintenant ! Il peut expliquer aux politiciens néerlandais à quel point ils ont envoyé un message déplorable en contentant les ennemis de la liberté d'expression. Cela me rappelle l'incroyable capitulation des médias et des hommes politiques au moment des dessins de Mahomet publiés au Danemark. Car ne soyons pas naïfs : si les islamistes parviennent à réduire au silence un individu, voire un pays, ils ne s'arrêteront pas là. Et ils passeront au suivant, puis au suivant...¹⁷³⁰

Par cette déclaration, l'article agit comme un appel à l'intervention de l'Etat mais aussi comme une critique d'une catégorie de médias. La phrase de conclusion est une phrase d'avertissement visant à maintenir un doute, une peur autour du fait religieux donnant une légitimité au combat d'Ayaan Hirsi Ali. Les médias se rangent du côté des femmes qui demandent aide et protection. Le fait politique n'apparaît qu'en second plan, Nicolas Sarkozy devrait agir d'abord pour protéger les femmes et ensuite dans une ambition politique.

Taslina Nasreen est quant à elle, décrite comme une femme particulièrement courageuse ayant traversée de longs moments de souffrance. Ce rude chemin est longuement détaillé et permet de s'attacher plus intensément entre les lignes au parcours de cette femme dont les sentiments sont toutefois portés à la démesure, à la passion alors que légitimes. Pendant quatorze ans « elle est apatride », elle est « bannie en 1994 » du Bangladesh, « elle est rompue au jeu de l'errance, aux passages fugaces dans les hôtels, aéroports et festivals littéraires¹⁷³¹ ». Ce portrait la présente comme « la figure de l'exilé permanent », on note qu'elle est rapportée à une figure masculine. Taslima Nasreen est ensuite dépeinte physiquement : « élégante dans sa veste noire, le cou ceint d'un châle vert¹⁷³² » puis une référence à son éloquence est soulignée pour tout de suite revenir à la

¹⁷³⁰ *Ibid.*

¹⁷³¹ *Le Monde* du 21/05/2008, *op.cit.*

¹⁷³² *Ibid.*

description physique de Taslima Nasreen : « enjouée parfois jusqu'à faire tressaillir sa frange aux reflets roux¹⁷³³. »

A cette description genrée, l'article ajoute un élément important, celui du sacrifice. Le combat d'une militante engage toujours la notion de sacrifice. L'article explique : « elle sacrifie tout (...) Sans rechigner, Taslima Nasreen se plie au rituel de la proscrire de marque. Est-ce à dire quelle s'y complaît ? Sûrement pas¹⁷³⁴. » Les médias indiquent ici le prix du combat et cette force du combat résiderait dans le sacrifice de Taslima Nasreen. La notion de sacrifice peut être rattachée ici aux philosophies de la relation notamment exprimée autour de celle du *Care* (au sens de prévenance, entraide, générosité, don de soi). Alors que la pensée militante s'inscrit *a contrario* du concept du *Care* attribué aux femmes, les médias réhabilitent dans un premier temps, du sentiment, du sensible dans le lien social, c'est-à-dire que ces femmes sensibles souffriraient de ne pas rassembler et dans le don de soi, seraient forcée de s'exclure et de se séparer de celles et ceux qu'elles auraient pu rassembler par le lien social.

Le combat politique les force à distendre le lien social, à être dans un don de soi qui inclurait la notion de sacrifice. Mais la notion de sacrifice va plus loin que le *Care*. A cette notion, les médias ajoutent quelques traits de caractère au portrait de Taslima Nasreen :

On peut la trouver outrancière, naïve ou inconsciente, mais nul ne pourra jamais la soupçonner d'insincérité. Elle bout encore de colère. « Je suis toujours en état de choc », souffle-t-elle. Ce « choc », c'est d'avoir été forcée au départ de l'Inde, ce pays où elle avait enfin trouvé refuge en 2005 après plus d'une décennie de déracinement en Occident, l'âme broyée par le mal du pays¹⁷³⁵.

Les adjectifs alimentent une stratégie discursive réductrice pour Taslima Nasreen introduisant la passion plus que les solutions, s'entremêlent dimension personnelle, privée et action politique ou publique. La passion dicterait ce combat dans l'émotion, le sentiment. La notion de sacrifice fonctionnerait dans une exaltation mise en évidence par

¹⁷³³ *Ibid.*

¹⁷³⁴ *Ibid.*

¹⁷³⁵ Anne Dufourmantelle, *La femme et le sacrifice, d'Antigone à la femme d'à côté*, Denoël, Paris, 2007.

les médias. La Figure de la femme sacrificielle est dans le même sens, incarnée par Ayaan Hirsi Ali ou encore Benazir Bhutto.

Dans *La Femme et le sacrifice*, Anne Dufourmantelle, philosophe et psychanalyste, explique que le terme « « sacrifier » vient du latin *sacrificare, sacrum facere*, faire un acte sacré. Sacrifier, c'est à l'origine sacrifier aux dieux pour obtenir leur grâce, faire allégeance à leur puissance et maintenir fermée la frontière entre les morts et les vivants de peur qu'ils ne se contaminent mutuellement (...) Le sacrifice, de tout temps, est venu signifier la séparation étanche entre les vivants et l'au-delà¹⁷³⁶. » Dans notre contexte, nos Figures médiatiques incarnent les passions humaines et ne sont pas étrangères au monde religieux ; au contraire elles se placent entre la croyance des hommes, leur religiosité et la société française. Les médias donnent ainsi une image héroïque du sacrifice comme dans une guerre symbolique entre le fait religieux et la République laïque.

De plus, de façon plus matérielle, alors « que le sacrifice a souvent été célébré au masculin et dans une échelle de valeurs qui prenait la guerre en exemple¹⁷³⁷ », le sacrifice au féminin s'inscrit pourtant à cet endroit en porte-à-faux à la dimension collective assurant une cohésion puisque qu'il s'agit de défendre les droits des femmes contre une majorité religieuse masculine. Il permet de nouvelle forme de cohésion entre la minorité au sein d'une société malade et demeure relié au corps social ; il s'agit de révolutionner le corps social par le sacrifice et le combat.

Anne Dufourmantelle écrit que « dans les drames antiques (...) la jeune fille sacrificielle choisit souvent la mort (...) c'est elle qu'on sacrifie au monstre ou au dieu pour que la cité survive ou que la guerre puisse avoir lieu (...)¹⁷³⁸ » ; le corps des femmes sacrificielles est relayé au travers l'Histoire, par une identité sociale genrée ainsi associée à la fonction de mère ou encore à un processus d'abus ou de souffrance en amont du sacrifice.

L'Occident va, en conséquence, associer « féminin et sacrifice » dans l'espace social, marquant les femmes comme « sainte ou putain, mère meurtrière ou martyre » ; « la femme sacrificielle se place toujours « à la limite », limite d'un ordre qu'elle récuse, limite du pensable, du supportable, de la morale, limite que fait le corps même face à la mise à

¹⁷³⁶ *Ibid.*, p.16.

¹⁷³⁷ *Ibid.*, p.21.

¹⁷³⁸ *Ibid.*, p.31.

mort¹⁷³⁹. » Dans cette logique, les Figures médiatiques de ces femmes détiennent une portée symbolique forte.

Dans un article du *Monde*, le champ lexical de la passion est mis en exergue face à celui de la violence. L'auteure bengalie s'exprime en ces termes : « Qu'ai-je à offrir hormis l'amour et la compassion ? Je suis assez réaliste pour savoir que le conflit, la haine, la cruauté et la barbarie font partie intégrante de la condition humaine¹⁷⁴⁰. » « Amour », « compassion » s'oppose à « haine », « conflit », « cruauté », « barbarie ». Celle que les médias ont baptisé « l'éternelle proscrite » sacrifie à tout et demeure aux marges de la société dans un sentiment de compassion pour ses opposants. Le discours médiatique et la visibilité donnée à ces femmes au travers de leur sacrifice et leur combat, n'est pas sans rappeler la Figure de la Pasionaria développée par Marie-Joseph Bertini. En effet, comme le démontre la philosophe dans *Femmes, le pouvoir impossible*¹⁷⁴¹ :

*C'est du pouvoir du langage que nous entretient la problématique de la Pasionaria. (...) L'ordre du discours est symptomatique, en effet, de l'ordre symbolique, auquel s'articulent les différentes instances d'organisation et de régulation de notre société. Par « discours », il faut entendre ici, comme le suggérait Michel Foucault, une construction sociale et politique fondée sur des principes d'exclusion et d'opposition*¹⁷⁴².

La Figure de la Pasionaria va permettre de relayer un modèle particulier adressé à toutes les femmes d'origine étrangère. Marie-Joseph Bertini prouve ainsi que le pouvoir s'incarne dans le discours et « les normes en vigueur instituent dans la langue des rapports de domination et de soumission dont les effets sont rétroactifs¹⁷⁴³. » Les médias viennent ici relayer cette « configuration » ; « le pouvoir agit comme instance légitimante du discours (...), le discours comme instance légitimante du pouvoir¹⁷⁴⁴. » La Figure de la Pasionaria est donc à considérer comme « une *technologie du pouvoir*¹⁷⁴⁵ » et dans notre contexte, elle évoque le combat dans le domaine du politique ou du social par une

¹⁷³⁹ *Ibid.*

¹⁷⁴⁰ *Le Monde* du 12/01/2008, « Taslima Nasreen, « je ne suis plus qu'une voix désincarnée » traduit de l'anglais par Pascale Haas.

¹⁷⁴¹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*

¹⁷⁴² *Ibid.*, p.49.

¹⁷⁴³ *Ibid.*

¹⁷⁴⁴ *Ibid.*, p.49.

¹⁷⁴⁵ *Ibid.*, p.50.

description très intense des sentiments des personnalités jusqu'à en fabriquer des héroïnes et des exemples pour toutes les femmes d'origine étrangère. Elle permet, par les stratégies discursives, d'élaborer un discours de promotion de l'action des femmes. Mais ce discours met en évidence des actions limitées parfois réductrices pour les femmes qui les portent. On peut noter en ce sens :

Il ne faut pas manquer également d'entendre ici « réduction » au sens thérapeutique du terme : comme une réduction de fracture. Le journaliste – prenant ainsi la place du médecin dans un mouvement de coercition social que Michel Foucault ne renierait pas – pratique, au moyen de la récurrence de cette Figure, une opération qui consiste à remettre en place l'équivalent de l'os luxé ou fracturé, de l'organe déplacé qu'est la Pasionaria, cette femme hors d'elle-même, c'est-à-dire hors des normes qui la contiennent culturellement¹⁷⁴⁶.

Marie-Joseph Bertini démontre ici comment « l'action polymorphe des femmes » peut être rabattue à « une extrême pauvreté » par les médias, travaillant parfois « à rendre cette action subalterne et vaine¹⁷⁴⁷. »

Autour de cette Figure marginalisée par les médias, on constate encore que la Figure de la combattante est associée dans le discours médiatique, à la persécution et à la souffrance.

La persécution de Taslima Nasreen¹⁷⁴⁸ évoque les persécutions de toutes les femmes d'origine étrangère dont les médias se font le relai. Taslima Nasreen est érigé en modèle pour toutes ces femmes, elle reçoit le prix Simone de Beauvoir en 2008¹⁷⁴⁹. Les médias forgent à cet endroit, un exemple de femme sacrificielle à double visage, tantôt combattante et déterminée, tantôt passionnée, sentimentale. Dans notre corpus, ces deux visages répondent au même destin médiatique celui de femmes envisagées comme des femmes d'exception au sein d'un univers social et politique hostile à leurs actions. Des actions toutefois dépeintes comme isolées ou exceptionnelles.

¹⁷⁴⁶ *Ibid.*, p.59.

¹⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.58.

¹⁷⁴⁸ *Le Nouvel Observateur* du 23/06/2008, « Taslima Nasreen reçoit le prix Simone de Beauvoir » par Lenouvelobs.com.

¹⁷⁴⁹ *Ibid.*

Dès lors, Taslima Nasreen devient « une personne qui d'une certaine manière choisit de disparaître de son vivant¹⁷⁵⁰ », dans notre contexte l'auteure bengalie ne disparaît pas physiquement mais se désincarne dans le réel, condamnée à vivre cachée, proscrite : « exilée », « forcée au départ », « dans l'incapacité de sortir des limites étouffantes » de sa chambre, « cachée¹⁷⁵¹. » Ici, il s'agit de créer une figure héroïque dont l'apparition et la disparition dans l'espace public entretient le mythe médiatique, on peut lire : « Si je n'avais pas accepté que mes écrits aient été expurgés de façon grotesque par ceux qui y tenaient tant, j'aurais été traquée et poursuivie jusqu'à ce que je tombe raide morte. Exilée du Bangladesh, durant des années j'ai erré de par le monde comme une orpheline perdue¹⁷⁵². »

« Apatride », « prisonnière », « abattue », « protégée¹⁷⁵³ » par l'Inde qui lui offre l'hospitalité, ce combat apparaît pourtant comme biaisé dans le corpus, affaiblit par des stratégies discursives opérant de « réduction¹⁷⁵⁴ ». Ces dernières visent à provoquer un intérêt politique pour que l'Occident sauve ces femmes et que leur subordination soit le fait d'autres pays où leur sort est en danger.

Taslima Nasreen est d'ailleurs « menacée d'expulsion » : les médias évoquent « les menaces qui pèsent sur la romancière », elle lancera d'ailleurs « un appel pour ne pas être expulsée d'Inde pour y avoir semé « la discorde et la haine » dans ses écrits¹⁷⁵⁵. » Et la presse va la comparer à Salman Rushdie que l'on décrit comme un « écrivain de premier plan, occidentalisé, ce dernier avait été soutenu par l'ensemble de la communauté littéraire mondiale lorsqu'une fatwa avait été émise contre lui¹⁷⁵⁶. » L'article ajoute que Taslima Nasreen n'a pas la même envergure littéraire, « qu'elle est isolée et fragile » et qu'elle a « besoin d'un soutien international¹⁷⁵⁷. » De la même façon, *Le Figaro*¹⁷⁵⁸ la décrit comme « un petit oiseau apeuré » au « regard un peu perdu » qui n'a rien « d'une harpie féministe et exaltée¹⁷⁵⁹. » L'article met en évidence une certaine faiblesse de la romancière : « Elle semble lasse. Très lasse. Elle a maigri. Paraît parfois déprimée¹⁷⁶⁰. » Puis l'article ajoute une part de discrédit aux propos de Taslima Nasreen qui répéterait « une rengaine entêtante

¹⁷⁵⁰ *Ibid.*

¹⁷⁵¹ *Le Monde* du 12/01/2008, *op.cit.*

¹⁷⁵² *Ibid.*

¹⁷⁵³ *Le Monde* du 21/05/2008, *op.cit.*

¹⁷⁵⁴ P.58.

¹⁷⁵⁵ *Le Nouvel Observateur* du 23/06/2008, « Taslima Nasreen lance un appel pour ne pas être expulsée » par Lenouvelobs.com.

¹⁷⁵⁶ *Le Nouvel Observateur* du 10/10/2007, « Taslima Nasreen menacée d'expulsion » par Lenouvelobs.com.

¹⁷⁵⁷ *Ibid.*

¹⁷⁵⁸ *Le Figaro* du 21/05/2008, « Taslima Nasreen, écrivaine SDF » par Anne Fulda.

¹⁷⁵⁹ *Ibid.*

¹⁷⁶⁰ *Ibid.*

et obsessionnelle, tel un enfant boudeur, son seul et unique souhait : « I want to go back to India¹⁷⁶¹. » La Figure qu'elle incarne est mise en exergue par l'aspect le plus faible de sa personnalité et continue de la ranger du côté du féminin et de la fragilité, de l'enfance et du discrédit : « Taslima Nasreen a l'air d'être au bord du désespoir. (...) Se sentant « partout comme une étrangère », sans domicile fixe, « comme une orpheline¹⁷⁶² » » La description de l'article la place du côté de l'invisibilité, elle parle avec un « petit filet de voix. Tout doux. Tout fluet. Intonation presque monocorde. Regard un peu perdu¹⁷⁶³. » Tous les éléments du Genre féminin sont ici repérables : fragilité, docilité, invisibilité.

De plus, on relève ici ce que Marie-Joseph Bertini nomme une « métaphysique de la douleur (...) cette idéologie de la douleur que les structures dominantes choisissent d'incarner dans les femmes¹⁷⁶⁴. » Le combat serait ainsi « désespéré (...) originairement et structurellement voué à l'échec. Mieux même, qu'il est la *condition* de cet échec fondateur, lui-même condition de l'institution du sens de l'agir des hommes. Cette idéologie fait fond, en réalité sur une *métaphysique de la douleur* dont les femmes constituent la pierre angulaire¹⁷⁶⁵. » Dans le même sens, les femmes sont « le lieu d'un sacrifice permanent, celui de leur action dans un monde offert aux hommes » et se retrouvent du côté du « *patior*, du subir, du passionnel. Elles *compatissent*¹⁷⁶⁶. »

Encore, le courage de Taslima Nasreen n'est mis en avant que par le biais de la comparaison avec Salman Rushdie, à nouveau elle est nommée par les médias : « Salman Rushdie au féminin¹⁷⁶⁷. » La Figure de la Combattante n'existerait pas par son propre combat mais par un combat limité et souvent comparé à celui des hommes. Puis dans un second plan, Taslima Nasreen est comparée à d'autres femmes politiques militant pour les droits des femmes : « Comme l'élue néerlandaise d'origine somalienne, Ayaan Hirsi Ali, Taslima Nasreen fait partie de ces héroïnes des temps modernes, de ces frêles vigies, érigées par des démocraties en manque de modèles, en gardiennes du temple démocratique¹⁷⁶⁸. »

A cet endroit, plusieurs éléments parlants donnent à analyser certains stéréotypes. D'abord, l'expression « héroïnes des temps modernes » fait résonance à la Figure de la

¹⁷⁶¹ *Ibid.*

¹⁷⁶² *Ibid.*

¹⁷⁶³ *Ibid.*

¹⁷⁶⁴ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Pauvert, p.87.

¹⁷⁶⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶⁶ *Ibid.*

¹⁷⁶⁷ *Le Figaro* du 21/05/2008, *op.cit.*

¹⁷⁶⁸ *Ibid.*

Pasionaria, et permet d'ériger en héroïne la Figure de la Combattante dans la société occidentale. Comme le soulève Marie-Joseph Bertini, « les formes d'action des femmes » sont caricaturées par les médias et forgeant des modèles de réussite ou d'émancipation, ils imposent « une *modélisation de l'agir féminin*¹⁷⁶⁹ » :

*Un modèle, c'est d'abord et avant tout la matérialisation d'un rapport de forces entre les agents de l'élaboration et de la perpétuation du modèle et les autres. Ces agents ne sont pas reconnus : ils forment la société tout entière, attentive en l'espèce à maintenir l'action des femmes sous le boisseau de la Pasionaria. L'objectif de ce modèle consiste à relativiser la possibilité même d'un agir au féminin, c'est-à-dire à objectiver au moyen du langage les tentatives d'émancipation des femmes accédant au statut de sujet*¹⁷⁷⁰.

Les médias font ensuite appel à d'autres métaphores « frêles vigies » et « gardiennes du temple démocratique », les femmes sont ici « moins sujets de l'action qu'objets de la réprobation implicite contenue dans le modèle » construit par les médias, « l'un des effets des de l'action de ce modèle est d'annexer les femmes à l'idée que l'on se fait d'elles, à leur destin social (...), actives elles en font toujours trop, et ce trop est constitutif de l'être-femme conçu comme un débordement, comme un flux qu'il faut sans cesse endiguer¹⁷⁷¹. » Le qualificatif « frêle » témoigne comme nous l'avons vu, d'une fragilité associée au monde des femmes mais aussi à leur action qui demeure souvent incomplète, ici « les femmes naviguent à vue, sans jamais atteindre à la bonne mesure, à la mesure tout court, à cet étalon-mètre fixé et incarnée par les hommes¹⁷⁷² » (« Rushdie au féminin¹⁷⁷³ »). L'expression « gardienne » témoigne que cet étalon-mètre est aussi « mobilisé avec insistance par les femmes liges, gardienne de la *doxa*¹⁷⁷⁴. »

Comme les gardiens du temple, les femmes seraient « gardiennes de la démocratie », elles garderaient ici un espace symbolique affilié plutôt au monde des hommes, « sortant de l'espace du soin, de la veille maternelle et maternante, de la

¹⁷⁶⁹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.77.

¹⁷⁷⁰ *Ibid.*, p.78.

¹⁷⁷¹ *Ibid.*

¹⁷⁷² *Ibid.*

¹⁷⁷³ *Le Figaro* du 8/02/2008, « Le cas Taslima Nasreen embarrasse New Delhi » par Marie-France Calle.

¹⁷⁷⁴ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.78.

bienveillance dont le bénévolat est la traduction économique¹⁷⁷⁵. » Elles sont ainsi confrontées à un « réel brutal », « livrées à elles-mêmes¹⁷⁷⁶ » et cela justifierait la protection tant promue par les médias.

A ce tournant, « elles risquent à tout moment la faute et finissent toujours par y succomber¹⁷⁷⁷ » malgré elles se mettant en danger pour les autres et à des fins politiques, monde qui leur est encore particulièrement hostile dans certains pays. Ainsi, « les pressions symboliques » contribuent à la fois à prouver qu'elles sont mobilisées contre les pouvoirs établis et à la fois que ces mobilisations se font au prix de la liberté et de heurts avec le réel.

De surcroît, la Figure de la Combattante est aussi mise en lumière par ces actions multiples et par sa colère. La Figure de la Combattante serait en colère, un article du *Monde*¹⁷⁷⁸ expose d'ailleurs la colère d'Ayaan Hirsi Ali. Son combat contre l'islam demeure la première focale des médias et elle est aussi comparée à Salman Rushdie. Elle déclare :

Mon cas fait passer la question de la liberté d'expression de la théorie à la pratique. Vous pouvez exprimer votre opinion, mais votre tête sera coupée. Si vous êtes musulman, si vous êtes une femme et que vous critiquez l'islam et son oppression, le prix à payer est la vie. Vivre dans une démocratie ne change rien à l'affaire. C'est un enjeu majeur pour nos pays, qu'aucun personnage politique d'envergure n'a encore osé prendre à bras-le-corps. Comme si ce n'était qu'un simple incident, alors que c'est rien de moins que la liberté d'expression qui se joue¹⁷⁷⁹ !

Le champ lexical de la liberté vient ici alimenter la promotion de la laïcité dans les médias et faire foi de son importance, de son rôle salvateur notamment dans les relations entre les hommes et les femmes.

Les médias associent la colère à la Figure de la Combattante pour mieux légitimer la place des femmes du côté du passionnel. La douleur comme la colère répondent au

¹⁷⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷⁷ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.79.

¹⁷⁷⁸ *Le Monde* du 20/10/2007, *op.cit.*

¹⁷⁷⁹ *Ibid.*

registre du passionnel, « le monde qui émerge de cette douleur » comme de cette colère est « consubstantiel à la passion des femmes », « le monde a besoin de la douleur des femmes dans la mesure où il est ontologiquement besoin de leur impuissance¹⁷⁸⁰. » La colère ou le cri cachent plusieurs éléments de cette économie présente dans l'organisation sociale toute entière. La Figure de la Combattante marquée par la douleur comme la Figure de la Pasionaria porte également la colère comme dénaturation de la parole. « Le cri est, en effet, ce qui entretient leur non-audibilité », les cris sont « installés du côté de la vocifération – donc d'une parole brouillée et dénaturée par la colère et le chagrin -, purs produits du passionnel¹⁷⁸¹ ».

Ayaan Hirsi Ali déclare comme nous l'avons vu, que le prix à payer si on est une femme et que l'on critique l'islam, c'est la vie, ainsi « le réel fait fond sur le sacrifice propitiatoire des femmes. L'être-femme est ainsi doublement destinal : les femmes sont attachées au féminin comme à une divinité babylonienne qui les immole à un ordre supérieur¹⁷⁸². » Et en effet, la religion les sacrifie au réel parce qu'elles désobéissent en tant que femmes à un système de pouvoir. Le concept de laïcité, quant à lui, est témoin de leur action unique souvent réduite à de l'activisme dans les médias : « les femmes *agissent activement*, ce qui fait d'elles non pas des actrices (surtout pas) mais des activistes, nuance subtile qui est déni de leur action¹⁷⁸³. » Enfin, dans le même article du *Monde*, Ayaan Hirsi Ali est qualifiée de « porteuse de mauvaises nouvelles », elle est « la porteuse de mauvaises nouvelles¹⁷⁸⁴ » dans ces luttes, elle est rejetée et sa colère la porte.

Marie-Joseph Bertini parle « d'un corset social » dont les femmes essaient de se libérer ; elles seraient de par « leur nature » du côté de « l'exaltation » alors que « l'exaspération s'empare d'elles quand elles essaient de se libérer de ce corset social¹⁷⁸⁵. » Les femmes sont en lutte, en colère et cela est coextensive du féminin (Bertini) mais elles sont aussi porteuses de mauvaises nouvelles, de mauvaises augures au sein d'une société qui les rejette où leur modèle d'action exprime une souffrance. Douleur, traumatismes provoquent sacrifice puis rejet des sociétés laïques comme religieuses. Par exemple, Ayaan Hirsi Ali s'exilera volontairement des Pays-Bas pour Washington en 2006, « ses anciens amis libéraux se sont détournés d'elle, et une large majorité a donné raison à Ernst Hirsh

¹⁷⁸⁰ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.88.

¹⁷⁸¹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.106

¹⁷⁸² *Ibid.*, p.88.

¹⁷⁸³ *Ibid.*, p.84.

¹⁷⁸⁴ *Le Monde* du 20/10/2007, *op.cit.*

¹⁷⁸⁵ p.85.

Ballin, le ministre de la justice qui avait estimé que son pays avait été « très généreux » avec l'ancienne élue en assurant sa protection depuis qu'elle avait démissionné de son poste de députée. Et qu'il convenait qu'elle assume désormais elle-même le coût de sa sécurité¹⁷⁸⁶. »

La Figure de la Combattante représente une forme de danger pour son pays d'origine comme pour son pays d'accueil. De part et d'autre, son mode de vie vient révolutionner l'ordre symbolique, elle choque, et dans un article du *Monde* d'ailleurs son combat est qualifié de « dangereux » car faisant le « jeu du fondamentalisme musulman¹⁷⁸⁷ ».

Selon l'anthropologue Dounia Bouzar, Ayaan Hirsi Ali renforcerait « le pouvoir des terroristes en présentant l'intégrisme comme le produit de l'islam. Que la France la protège est naturel, mais que la France l'écoute serait contre-productif pour la sécurité¹⁷⁸⁸ ! » L'activisme de certaines femmes serait ainsi une menace pour la société. L'action d'une femme pourrait mettre en péril une société et selon l'article, « accuser ou défendre l'islam n'est plus le thème du débat. L'urgence est de combattre ce processus d'extension externe et de purification interne – puisque les premières victimes sont musulmanes. Comment affaiblir l'intégrisme ? Là est la vraie question¹⁷⁸⁹. »

En interprétant le message du fondamentalisme « comme application littérale de l'islam », elle sacrifierait « les propos de ces illuminés¹⁷⁹⁰. » On peut lire : « Lorsque Ayaan Hirsi Ali prétend que la critique de l'islam combattra l'intégrisme, elle se trompe encore. Les intégristes n'ont que faire des discussions théologiques¹⁷⁹¹. » Dounia Bouzar propose plutôt de se pencher « sur le processus d'endoctrinement¹⁷⁹². » Par cette posture, le champ de l'action d'Ayaan Hirsi Ali est réduit à un activisme nul dont l'efficacité s'avère même dangereuse, ce champ d'action est donc remis en question tandis que l'action des hommes n'est pas remise en cause. Comme l'explique Marie-Joseph Bertini, le combat des femmes dérange, « elles sont censées ne connaître que le versant sommaire de la lutte¹⁷⁹³. » Et même cette lutte peut être remise en question par le fait que les femmes soient ramenées à une certaine exaltation.

¹⁷⁸⁶ *Le Monde* du 20/10/2007, *op.cit.*

¹⁷⁸⁷ *Le Monde* du 16/02/2008, « L'erreur d'Ayaan Hirsi Ali » par Dounia Bouzar.

¹⁷⁸⁸ *Ibid.*

¹⁷⁸⁹ *Ibid.*

¹⁷⁹⁰ *Ibid.*

¹⁷⁹¹ *Ibid.*

¹⁷⁹² *Ibid.*

¹⁷⁹³ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.85.

L'action d'Ayaan Hirsi Ali est ici décrédibilisée, la valeur de sa portée est sous-estimée, plus encore sa portée serait un obstacle, un danger pour les autres femmes. « Le redoublement de l'action » lié à ce que nomme Marie-Joseph Bertini, « l'agir féminin¹⁷⁹⁴ » est à comprendre plus particulièrement dans notre contexte. Il y a ici un redoublement de l'action (Bertini) car agir pour une femme dans notre contexte, c'est agir sur le fait religieux au sein des cultures qui en amont a déjà décrédité la valeur de son action. Par conséquent, l'attention que préconise Dounia Bouzar pour le fait religieux apporte des arguments sociétaux nécessaires à une analyse de fond de la problématique du religieux et de la laïcité en France mais elle déconsidère l'action des femmes. Ces femmes qui seraient un danger pour la société sont en fait, menacées de mort et pour Ayaan Hirsi Ali la menace est énoncée dès 2004.

D'autre part, d'un point de vue politique, la Figure d'Ayaan Hirsi Ali va être utilisée pour démontrer que le gouvernement affirme une volonté de protection des femmes. Dans *Le Nouvel Observateur*, on peut lire que « Nicolas Sarkozy estime que les Pays-Bas ont accompli leur devoir de protéger l'ancienne députée néerlandaise d'origine somalienne¹⁷⁹⁵ ». Comme nous l'avons déjà analysé, cette idée de protection sert une idéologie politique, la France protège les femmes d'origine étrangère contre l'intégrisme religieux. Cet argument est récupéré en politique comme par les médias qui font parfois de la Figure de la Combattante, une Figure faible, fragile et qui a besoin d'une protection étatique pour faire face dans le réel aux menaces dont elle fait l'objet. Les Pays-Bas comme la France affichent une volonté de protéger Ayaan Hirsi Ali et même si de fait, cette protection demeure louable et nécessaire, elle cache toutefois un ordre symbolique (Bertini.)

L'Union pour un Mouvement Populaire (UMP) demandera d'ailleurs une naturalisation d'Ayaan Hirsi Ali, Yves Jégo déclare à ce propos : « le discours visant à faire de la France le lieu où les femmes menacées dans le monde trouvent refuge et protection doit être suivi d'effet¹⁷⁹⁶. » Les médias s'emparent de cette *agir féminin* (Bertini) qui mériterait une protection et présente Ayaan Hirsi Ali comme une femme ayant « besoin d'aide¹⁷⁹⁷ ». Ils mettent en relief une phrase prononcée par Nicolas Sarkozy durant sa

¹⁷⁹⁴ *Ibid.*

¹⁷⁹⁵ *Le Nouvel Observateur* du 23/06/2008, « Menaces de mort, Ayaan Hirsi Ali : « les Pays-Bas ont accompli leur devoir » par Nouvelobs.com.

¹⁷⁹⁶ *Le Nouvel Observateur* du 23/06/2008, « L'UMP demande la naturalisation d'Ayaan Hirsi Ali » par Nouvelobs.com.

¹⁷⁹⁷ *Ibid.*

campagne citée par Ayaan Hirsi Ali : « A chaque femme martyrisée dans le monde, je veux dire que la France offre sa protection en lui donnant la possibilité de devenir française¹⁷⁹⁸. »

Ayaan Hirsi Ali n'est pas seulement présentée comme une activiste au lieu d'actrice de son destin (par une Figure mettant en relief un redoublement de l'action des femmes (Bertini)) mais est aussi présentée comme une activiste fragile. Défendant le concept de laïcité, il semble logique que la France lui accorde sa protection.

Elle incarne dans le même temps, une représentation médiatique des femmes musulmanes et des combats qu'elles mènent en réponse à une enfance difficile souvent dictée par la maltraitance et les humiliations. On peut lire dans le même article qu'Ayaan Hirsi Ali est née en Somalie en 1969 et qu'elle a été excisée à cinq ans. Elle est ensuite exilée avec sa famille au Kenya puis réfugiée au Pays-Bas pour fuir un mariage forcé en 1992¹⁷⁹⁹.

La Figure de la Combattante marque dès lors un discours politique relayé par les médias autour de la violence des femmes, de la protection due par la France en échange d'un combat autour du concept de laïcité. Cette valeur de la laïcité est exprimée au travers de cette Figure et de nouvelles personnalités comme Chahdortt Djavann lui sont associées. Chahdortt Djavann, auteure de *Bas les voiles* et de *A mon corps défendant, l'Occident*¹⁸⁰⁰ déclare dans le *Figaro*¹⁸⁰¹ qu'elle considère Ayaan Hirsi Ali comme une sœur, on lit : « Je fus pour ma part une des premières à la défendre sans aucune réserve après l'assassinat de Theo Van Gogh. Elle est pour moi une âme sœur, une compagne intellectuelle¹⁸⁰². »

Sur le fait religieux, Chahdortt Djavann justifie un point important dans notre contexte : « nous sommes toutes les deux d'origine musulmane et toutes les deux nous défendons le droit de critiquer l'islam et ses dogmes. Nous sommes, aux yeux des musulmans croyants, des apostats¹⁸⁰³. »

A la *modélisation de l'agir féminin* analysée par Marie-Joseph Bertini, s'ajoute ici une dynamique importante autour du fait religieux et de la mécanique des sexes (Bertini).

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰⁰ Chahdortt Djavann, *A mon corps défendant, l'Occident*, Flammarion, Paris, 2007.

Chahdortt Djavann, *Bas les voiles*, Folio, Paris, 2006.

¹⁸⁰¹ *Le Figaro* du 18/02/2008, « Ayaan Hirsi Ali, ma sœur » par Chahdortt Djavann/Frédéric Fritscher, *Le Figaro Débats*.

¹⁸⁰² *Ibid.*

¹⁸⁰³ *Ibid.*

La Figure de la Combattante vient déranger le dogme dont les hommes sont ici acteurs et sujets. Victimes de fatwas, son encensement dans la presse alimente une controverse politique : sur fond de sacrifice, les femmes sont sujettes et victimes de leur action ; elles viennent aussi dans la douleur et la passion causer le désordre moral au sein des communautés religieuses. Leurs actions dénoncent de manière permanente, une mécanique des sexes fabriquée par le fait religieux. Le pouvoir religieux vient ici les condamner à des combats décrits comme vains par les médias. Seule la laïcité républicaine française pourrait mettre à l'épreuve ce pouvoir et réconcilier les femmes avec cette réalité.

Les médias tentent de faire de la France le sauveur du fanatisme religieux. La Figure de la Combattante porterait ainsi les couleurs de la France comme Marianne, elle devient une Figure allégorique de la République française, une femme qui se bat contre le fanatisme religieux en prônant les valeurs de la laïcité française. La Combattante n'incarne pas la République mais ce qu'elle évoque en termes de représentations sociales et médiatiques. Dans un article du *Figaro* intitulé *Ayaan Hirsi Ali ou le choix de Voltaire*¹⁸⁰⁴, l'article pose une question sur le choix de l'ex-députée puis répond : « Pourquoi avoir choisi la France ? La réponse est sans équivoque : parce que la France est la patrie de Voltaire¹⁸⁰⁵. » Dès lors, le discours politique s'inscrivant en filigrane derrière le discours médiatique fait la promotion de la laïcité et l'apologie de la France :

*Ce n'est pas faute que notre pays ait connu, lui aussi, des guerres de religion. Ni que, de la révocation de l'édit de Nantes à son envers, le combisme, il ait hésité sur la voie à prendre. Mais une longue histoire de sécularisation du fait religieux, et la sagesse des républicains modérés, imprégnés de culture humaniste, lecteurs de Montaigne, Montesquieu, Locke, Voltaire et Rousseau, ont abouti à la loi de 1905. Cette loi séparé Dieu et César, la croyance spirituelle et la raison temporelle, le particulier et l'universel, la sphère privée et l'espace public, sans nécessairement les opposer, mais en inscrivant chacun dans un ordre. Aucun autre pays n'a su mettre en place, de façon aussi incontestable, un espace commun dans lequel des individus de toutes origines, de toutes croyances, puissent s'accorder sur ce qui les rassemble*¹⁸⁰⁶.

¹⁸⁰⁴ *Le Figaro* du 16/02/2008, « Ayaan Hirsi Ali ou le choix de Voltaire » par Alain-Gérard Slama.

¹⁸⁰⁵ *Ibid.*

¹⁸⁰⁶ *Ibid.*

La Figure de la Combattante est directement rattachée à une promotion des valeurs françaises et Ayaan Hirsi Ali est aussi nommée dans les médias « la dissidente de l'Islam¹⁸⁰⁷ ». Alors, la France réfléchit à une naturalisation¹⁸⁰⁸ et apporte son soutien à la dissidente. Dans ce terme de « dissidente », on retrouve à nouveau l'idée d'une dévotion des femmes dans une logique jusqu'au-boutiste qui transforme tous leurs actes en actions militantes, « lutter devient alors une seconde nature, ce qui comble d'aise ceux-là mêmes qui entendent prouver que les femmes sont *naturellement* du côté de l'exaltation¹⁸⁰⁹. » Exaltation, « trop-plein », « débordement¹⁸¹⁰ » et « dissidence » dans notre contexte, « sont les effets tangibles du cantonnement moral et politique des femmes, de l'exaspération qui s'empare d'elles quand elles essaient de se libérer de ce corset social¹⁸¹¹ » et religieux. « Voilà pourquoi l'expression *femmes en lutte* est un pléonasme : la lutte est coextensive au féminin en tant qu'il est le produit d'une subordination¹⁸¹². »

Cette lutte sera à nouveau illustrée dans le discours médiatique par d'autres portraits comme celui de Benazir Bhutto. Le combat atteint ici son point culminant par une lutte acharnée. Benazir Bhutto incarne une Figure emblématique, héroïque de la Combattante ; plus que militante, cette femme politique pakistanaise dirigeante du Parti du peuple pakistanais de 1984 à 2007, deux fois Première ministre du Pakistan, est assassinée à Rawalpindi le 27 décembre 2007.

Sa lutte, présentée par les médias comme perdue d'avance, vient illustrer l'idéologie de la douleur et de la mort sacrificielle déjà analysée dans ce chapitre. Son assassinat a été revendiqué par le chef des opérations d'al-Quaïda au Pakistan, Mustafa Abu Al-Yazid.

Dans un article du *Monde* intitulé « la revanche de la Sultane », l'itinéraire de Benazir Bhutto est décrit comme « un itinéraire hors du commun¹⁸¹³ » : « Père exécuté, frères assassinés : la fille adulée du flamboyant Zulfikar Ali Bhutto, premier ministre

¹⁸⁰⁷ *L'Express* du 5/02/2008, « Charlie Hebdo au côté d'Ayaan Hirsi Ali » par Marion Frestraëts.

¹⁸⁰⁸ *L'Express* du 11/02/2008, « La France soutient Hirsi Ali et « réfléchit » à une naturalisation

¹⁸⁰⁹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.85.

¹⁸¹⁰ *Ibid.*

¹⁸¹¹ *Ibid.*

¹⁸¹² *Ibid.*

¹⁸¹³ *Le Monde* du 18/10/2007, « Benazir Bhutto : la revanche de la Sultane » par Lemonde.fr.

populiste, déchu puis pendu sur ordre d'un dictateur, est l'ultime atout de la plus célèbre dynastie politique et féodale du « pays des purs¹⁸¹⁴. » »

Son assassinat fait d'elle « un symbole de la démocratie en terre d'islam¹⁸¹⁵ » au sein des médias comme en politique. Benazir Bhutto sera ainsi félicitée dans la presse pour « son courage politique », les termes qui la définissent dans la presse viennent rejoindre le champ lexical appartenant à la Figure de la Pasionaria. Rachida Dati écrit ainsi dans *Le Monde* :

Comme Indira Gandhi ou Olympe de Gouges, Benazir Bhutto est allée au bout de ses convictions. Son courage politique a surpassé son instinct de survie. La complexité de son engagement reflète les difficultés de son pays. Elle traduit, parallèlement les stigmates du monde actuel : l'indispensable dialogue entre l'Orient et l'Occident ; la ténuité des frontières entre la spiritualité et la laïcité, entre la démocratie et l'autorité, entre l'Etat civil et l'Etat militaire ; le respect de la place accordée aux femmes, envers et contre tout¹⁸¹⁶.

Les femmes sont dépeintes ici dans leur entièreté, leur dévouement politique, leur activisme.

Plus encore, hormis ces descriptions mettant en relief un redoublement de l'action (Bertini), on peut lire que ces femmes peuvent être associées à d'autres symboles. Ici, Benazir Bhutto comme d'autres femmes sont ramenées à la Figure de la Mère ou à ce qui serait du côté de leur *nature* : « il existe une relation symbolique entre l'idée de la femme, de la mère, et celle de la Nation. Il existe également un ressort vital les conduisant à refuser la mort de leurs enfants. De Golda Meir à Shirin Ebadi, Taslima Nasreen, Aung Sann Suu Kyi, Sœur Emmanuelle ou Ingrid Betancourt, chaque combat de femme est un pas supplémentaire vers l'humanité¹⁸¹⁷. »

Les femmes mèneraient des combats en pensant à leurs enfants, l'idée de la mère est alors mis en exergue dans cet article. On peut se demander pourquoi le combat des femmes ne peut se penser que de façon sexuée, pourquoi dans ce contexte, l'humanité vers laquelle se dirige ce combat est rendu indissociable « par cette union anthropologique

¹⁸¹⁴ *Ibid.*

¹⁸¹⁵ *Le Monde* du 5/01/2008, « Benazir Bhutto ou l'injustice universelle » par Rachida Dati.

¹⁸¹⁶ *Ibid.*

¹⁸¹⁷ *Ibid.*

fondatrice de l'ordre symbolique¹⁸¹⁸ » du féminin et du masculin. Même si bien entendu, chaque combat de femme reste fondamental et demeure indubitablement un pas supplémentaire vers l'humanité ; les femmes doivent ici rester les héroïnes du réel et non les activistes, militantes, d'actions relayées en seconde position par les médias.

Dans un article de *L'Express*¹⁸¹⁹, le portrait de Benazir Bhutto datant de 1989 et publié à nouveau en date anniversaire de sa mort, renvoie à son islamité et à ses origines qui ici, font appel à un certain exotisme, une description parfois romancée d'un ailleurs :

A sa naissance, les bons génies – ou serait-ce Allah ? – lui ont assurément apporté de précieux dons. Elle a reçu la beauté, la richesse – elle est l'héritière de l'une des familles les plus fortunées du Pakistan », « ses années sont dignes, elle aussi, d'un conte oriental, avec ce qu'il faut de luxe, de magie et de drames (...) la protection d'un père (...) puis les persécutions d'un traître au nom de dessin animé « Zia le Dictateur¹⁸²⁰ ».

Cet univers dont les médias gardent quelques éléments, construit une nouvelle Figure directement rattachée à l'Orient. Le titre « Benazir Bhutto se dévoile » rappelle le fait religieux et l'idée du dévoilement des femmes pour accéder aux libertés et à la démocratie.

La Figure de la Combattante tente en conséquence, de réconcilier Orient et Occident, par ses luttes pour la démocratie, la laïcité et pour la liberté. Elle se heurte au pouvoir politique religieux et fait de ses luttes des passerelles pour la laïcité et la démocratie dans son pays d'origine. La Figure de la Combattante, résistante et « passionnée » parfois jusqu'à la mort, rejoint par son action la Figure de la Militante qui elle, va être davantage ralliée dans le discours médiatique, au modèle d'intégration français. Alors que la Combattante est plus attachée à son islamité, à ses origines et mène des combats de front dans des pays étrangers, la Militante est souvent exilée ou française d'origine étrangère et rejoint une conception plus sociale de la liberté. Modèle d'une intégration réussie, modèle d'émancipation et de réussite professionnelle ou sociale, elle vit dans la société française et milite pour ce que les médias nomment « modernité » ou « émancipation. »

¹⁸¹⁸ P.39.

¹⁸¹⁹ *L'Express* du 31/03/1989, « Benazir Bhutto se dévoile » par Dominique Simonnet.

¹⁸²⁰ *Ibid.*

La Figure de la Militante va donner lieu à plusieurs représentations médiatiques : des femmes françaises d'origine étrangère qui militent pour l'égalité en droits des femmes et des hommes, des femmes étrangères qui tentent de déconstruire les codes sociaux et les identités sexuées dans leur pays d'origine, des femmes exilées qui mènent un combat plus social que politique en utilisant les arts, le cinéma, la danse, le chant, le dessin, l'écriture etc.

La Militante réconcilie les combats politiques et sociaux, elle peut être même rattachée à la Figure de l'Egérie (Bertini) dans certains articles de presse. De plus, la Militante fait la promotion des valeurs identitaires françaises, servant d'exemple dans la société et générant des facteurs de réussite, d'émancipation, de modernité comme concepts fondamentaux de la République. Les luttes des militantes peuvent ainsi se croiser dans la presse ; durant les révolutions de ce que les médias ont nommé « le Printemps arabe » par exemple, des portraits de militantes prendront une place déterminante comme symbole d'un militantisme réussi menant à des luttes pour l'égalité, pour un Etat laïc et démocratique où les libertés des femmes sont plus que jamais en jeu. La Militante peut donc devenir, dans le contexte des révolutions pour la démocratie, un emblème parmi les manifestantes. Les femmes revendiquent des combats ancrés dans leur contexte mais pour les médias, ses luttes regagneraient pourtant une conception féministe occidentale permettant de frayer un passage aux femmes vers « la liberté » et « la modernité ».

Cette idée de « modernité » s'écrit en toutes lettres dans le titre d'un article du *Monde*¹⁸²¹ destiné au portrait de Sania Mirza. Qualifiée d'« Indienne moderne », Sania Mirza demeure en 2008, la première femme à atteindre un haut niveau de compétition de tennis mais « les « problèmes¹⁸²² » » commence « avec la longueur de ses jupes de tennis, en 2005 (...) Un religieux du conseil des oulémas sunnites a condamné les tenues de la jeune championne, musulmane, qui « non seulement découvrent de larges parties de son corps mais ne laissent rien à l'imagination¹⁸²³ » ». De plus, une polémique sur des propos tenus par Sania Mirza « dans le cadre d'une campagne anti-sida, interprétés comme une validation des rapports sexuels avant le mariage à partir du moment où ils sont protégés¹⁸²⁴ » surgit dans un contexte de violence ; des extrémistes hindous vont brûler son effigie. Sania Mirza sera donc obligée de publier « un communiqué affirmant que les

¹⁸²¹ *Le Monde* du 12/02/2008, Lettre d'Asie, « Sania Mirza, Indienne moderne » par Sylvie Kauffman.

¹⁸²² *Ibid.*

¹⁸²³ *Ibid.*

¹⁸²⁴ *Ibid.*

relations sexuelles hors mariage ne sauraient être justifiées¹⁸²⁵. » Enfin, un procès lui sera intenté pour avoir perturbé « les fondamentalistes musulmans (...) en tournant une publicité près d'une mosquée dans la ville où elle a grandi, Hyderabad¹⁸²⁶. »

La presse installe ici une Figure de référence qui par ses choix, ses activités, poursuit une quête de liberté et démocratie. Dépeinte comme « résolument moderne et pleine d'assurance¹⁸²⁷ », elle est un exemple de militantisme pour les autres femmes. D'autres exemples sont cités dans ce cadre, comme celui de l'actrice indienne Kushboo accusée de justifier les relations sexuelles avant le mariage.

A son corps défendant, Sania Mirza révèle à nouveau la problématique centrale suivante : le corps des femmes étranger par son sexe doit être contenu dans le social et quand ce corps se révèle au sein du social par sa sexualité ou par sa nudité, il devient étranger au social et mérite une attention particulière demandant un jugement par la censure religieuse ou par la loi. En réponse à cette étrangeté dans le réel, des femmes militent dans le social et trouvent des réponses : ici, le sport permet une certaine indépendance.

Autour de cette volonté de « modernité », les médias construisent la Figure de la Militante qui lutte pour les libertés sexuelles, pour l'égalité entre les hommes et les femmes et pour sa propre liberté à disposer de son corps sans contrainte religieuse.

La Figure de la Militante est révoltée ; Nadia Khiari, dessinatrice à Tunis, explique par exemple dans *Le Monde*, que le vent de la révolte en Tunisie lui a permis de parler de politique, elle déclare : « Avant la révolte en Tunisie, je ne touchais pas à la politique¹⁸²⁸ ». La Militante renonce à des règles, elle est souvent décrite « oscillant entre révolte et respect des conventions », on peut lire dans cet ordre d'idée, dans *Le Monde*¹⁸²⁹, un portrait de la réalisatrice bosniaque Aïda Begic au travers de la promotion de son film *Djeca*¹⁸³⁰. L'héroïne du film, Rahima, « est une jeune fille à la beauté austère (...) Ces péripéties un peu convenues servent surtout à dresser un beau portrait de femme (...) Avant de se voiler, la jeune femme a été punk, elle a fait partie d'une bande dont les anciens membres sont

¹⁸²⁵ *Ibid.*

¹⁸²⁶ *Ibid.*

¹⁸²⁷ *Ibid.*

¹⁸²⁸ *Le Monde* du 10/11/11, Refaire société, « Nadia Khiari : « Avant la révolte en Tunisie, je ne touchais pas à la politique » par Catherine Simon.

¹⁸²⁹ *Le Monde* du 23/05/12, « A Sarejevo, Rahima, du punk au voile » par Thomas Sotinel.

¹⁸³⁰ Film d'Aïda Begic, « Djeca, Enfants de Sarajevo », Rohfilm, Les Films de l'Après-Midi, Kaplan Film, 2013.

devenus gangsters ou héroïnomanes¹⁸³¹. » L'article précise ainsi dès le début de l'article que la réalisatrice du film est elle aussi voilée et que ce détail a son importance. On comprend ici que le portrait de la jeune Bosniaque du film correspond à une réalité permettant de pointer du doigt la manière dont l'enjeu autour du corps des femmes en Bosnie tourne autour de la nudité de leur tête. Encore une fois, l'exemple du mouvement punk qui offre un espace de liberté, permet de témoigner d'un alliage entre rébellion et militantisme en vue d'une libération des femmes.

La Figure de la Militante combat souvent des causes rattachées au corps social des femmes mais aussi à ce que les médias relie directement aux femmes dans leur chair, leur sexe, leur sexualité. Dans le discours médiatique, la Militante vient notamment à bout des tabous sexuels imposés par la culture arabo-musulmane. Elle est ramenée à son corps ; l'exemple de Salwa Al Neimi, poétesse syrienne, dont le roman¹⁸³² paru dès 2007 en arabe à Beyrouth affichait en couverture « une femme aux seins arrogants¹⁸³³ », crée une polémique dénonçant le tabou du sexe dans les pays arabes. « Un tabou beaucoup plus facile à briser, d'ailleurs, que celui de la religion¹⁸³⁴. » Le livre, interdit aux mineurs au Liban et interdit dans la plupart des pays arabes sauf au Maghreb et à Abou Dhabi, parle du désir sexuel et de son assouvissement en se reposant sur des auteurs, cheikhs de poésies arabes datant de plusieurs siècles.

On repère dans le discours, deux éléments importants du portrait, d'abord le titre et les citations choisies de l'écrivaine font d'elle un personnage érotique : « Salwa Al Neimi, un chant de volupté en langue arabe » ; « Qui désire mon corps m'aime, affirme la narratrice. Qui aime mon corps me désire. C'est le seul amour que je connaisse ; le reste est littérature¹⁸³⁵. » Les termes « volupté », « corps », « désire », « amour », « désir sexuel », « assouvissement¹⁸³⁶ » placent la poétesse dans un univers pouvant rappeler certaines descriptions orientalistes des plaisirs.

C'est par ces mots que les médias dressent enfin l'image d'une militante : « Salwa Al Neimi n'a rien d'une victime. C'est une femme libre qui parle joyeusement du sexe, et sans la moindre culpabilité : comme les vieux traités dont le livre adopte la structure, avec

¹⁸³¹ *Le Monde* du 23/05/12, *op.cit.*

¹⁸³² Salwa El Neimi, *La preuve par le miel*, Robert Laffont, Paris, 2008.

¹⁸³³ *Le Monde* du 14/06/2008, Littératures, l'atelier d'écriture, « Salwa Al Neimi, un chant de volupté en langue arabe » par Robert Solé.

¹⁸³⁴ *Ibid.*

¹⁸³⁵ *Ibid.*

¹⁸³⁶ *Ibid.*

une division en « portes » et diverses histoires ou recettes qui se glissent dans le récit. (...) Elle a « comme toutes les femmes », l'esprit polygame. Ou plutôt, « polymâles¹⁸³⁷ ». Militer pour les libertés sexuelles revient à combattre « la misère sexuelle du monde arabe¹⁸³⁸ ». La Militante met dès lors au jour les tabous des sociétés arabes et permet de faire un pont entre les deux conceptions culturelles de la sexualité, la Figure de la Militante a une fonction de médiation entre les deux cultures, elle permet de connaître les tabous sociétaux de pays étrangers tout en expurgeant les tabous français en faisant la promotion d'une France moins touchée par ces mécanismes de replis ou de tabous. Les luttes des femmes vont être d'ailleurs associées dans notre corpus à la Figure de l'Egérie.

Comme le démontre Marie-Joseph Bertini, les médias entretiennent une structure culturelle et « en vouant la Femme à la fonction de médiation, cette structure les maintient à la lisière de la vie publique, à laquelle elles ne participent que de manière oblique, biaisée (...) l'Egérie est une femme-passerelle¹⁸³⁹. » En ce sens, on relève le portrait de Sima Samar, femme politique afghane, surnommée « l'égérie de la lutte des femmes afghanes¹⁸⁴⁰ ». Elle a été vice-présidente de la République à titre provisoire et ministre de la condition féminine de décembre 2001 à 2003. Le début de l'article vise une description physique de Sima Samar : « châte blanc flottant sur sa frange grise, yeux clairs derrière ses lunettes, pantalon noir à fines rayures blanches¹⁸⁴¹ ». On distingue une description reposant toujours sur la différenciation des sexes et sur ce qui est affilié au Genre féminin : « Sima Samar sourit beaucoup. Elle éclate parfois de rire, mélange de candeur et d'ironie¹⁸⁴² ». Sima Samar est sous sécurité rapprochée. La Figure de la Militante croisée à celle de l'Egérie assure un double défi, maintenue d'une part, à un espace de retranchement où elle lutte pour les égalités en droits des êtres humains et d'autre part, servant de passerelle (Bertini) entre les hommes et les femmes par le biais de certain pouvoir politique mais aussi de passerelle entre deux civilisations.

De plus, l'Egérie d'origine étrangère marque aussi par ce que les médias nomment la « beauté », l'exemple de Kalki Koechlin, « fille de hippies français installés en Inde¹⁸⁴³ », actrice en Inde, marque aussi le discours médiatique, se joue à cet endroit des

¹⁸³⁷ *Ibid.*

¹⁸³⁸ *Ibid.*

¹⁸³⁹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, p.29.

¹⁸⁴⁰ *Le Monde* du 01/10/11, « Sima Samar, l'égérie de la lutte des femmes afghanes, par Frédéric Bobin.

¹⁸⁴¹ *Ibid.*

¹⁸⁴² *Ibid.*

¹⁸⁴³ *Le Monde* du 09/06/12, « L'égérie française du cinéma hindi » par Frédéric Bobin.

questions liées à l'identité française et à son métissage. Kalki Koechlin incarne une Figure représentant la France en Inde et est citée en exemple, comme la Militante. « Elle est aujourd'hui la seule actrice occidentale à s'être imposée en Inde » ; des références à son physique et à la « beauté » sont effectuées : « Kalki (...) ne pourra jamais gommer son origine européenne (...) le mirage opère : « l'indianisation de ce physique singulier » (...) Kalki est à la fois différente et autochtone. Elle reste un objet exotique tout en étant perçue comme l'une des nôtres¹⁸⁴⁴ ».

Ainsi, la Figure de l'Egérie a un rôle d'ambassadrice de la France, son éventuel militantisme disparaît au profit d'une promotion d'une esthétique et d'un argumentaire autour de la « beauté », de l'exotisme du corps des femmes. On note que la visibilité des femmes dans la sphère médiatique force un rappel obsessionnel pour la représentation de leur corps, de leur « beauté » permettant de les désinscrire de toutes actions sociales ou politiques significatives.

La Figure de la Militante donne à analyser en miroir la Figure de l'Egérie car elles s'opposent dans leurs actions mais promeuvent toutefois des valeurs occidentales permettant de faire le lien entre deux cultures, deux pays dans une transparence qui prend forme au travers de leur corps. Un corps militant, jugé, maintenu dans une structure culturelle alimentée par l'ordre symbolique, un corps parfois mis à distance, en marge de la vie publique et politique mais qui peut devenir productif de sens quand il participe à des revendications servant les idéaux français.

Cependant, la Figure de la Militante répond aussi au double défi d'être femme et de porter un art qui puisse combattre les oppressions des femmes dans les pays d'origine. Sosan Firooz, jeune musicienne, est la première femme en 2012 à faire du rap en Afghanistan. « Cheveux au vent : un symbole fort dans ce pays où peu de femmes, y compris les chanteuses, osent sortir sans porter au moins un foulard », Sosan Firooz rappe sur l'oppression des femmes afghanes et nourrit l'espoir que son pays connaisse un jour la paix. Egalement actrice, elle compose des chansons devenues populaires au sein de la jeunesse afghane, elle est un passeur idéologique entre les hommes et les femmes de son pays, elle se produit devant un public féminin puis devant un public masculin.

De la même façon que Sosan Firooz mène ses luttes par le biais du rap, d'autres femmes utilisent d'autres moyens pour résister à l'intégrisme religieux et aux inégalités

¹⁸⁴⁴ *Ibid.*

entre les sexes. Syhem Belkhodja est une chorégraphe tunisienne qui en 2008, « pour contrer les télécoraniques qui veulent voiler les femmes, (...) parcourt son pays et célèbre le corps en liberté¹⁸⁴⁵. » En 2002, elle crée à Tunis un festival de danse ainsi qu'un festival de documentaires sociologiques et politiques, appuyés par une école de chaque discipline. Syhem Belkhodja déclare : « Personne alors ne pressentait le danger, personne n'imaginait que des acquis, pourtant très récents et donc fragiles, comme la laïcité et l'égalité des sexes, pouvaient être remis en question. Or, deux semaines avant le premier festival, comme pour me donner tragiquement raison, avait lieu l'attentat islamiste de Djerba¹⁸⁴⁶. »

La Figure de la Militante poursuit aussi des remises en question de la société et de la tradition. Elle permet aux femmes françaises d'origine étrangère de remettre en question les modes de vie dans les pays d'origine et la pression morale, traditionnelle, religieuse.

La comédienne Alice Belaïdi va d'ailleurs porter une pièce adaptée du roman de Saphia Azzedine intitulé *Confidences à Allah*¹⁸⁴⁷. « Alice Belaïdi est Jbara, 16 ans, une bergère des montagnes marocaines qui « habite dans le trou du cul du monde » avec ses nombreux frères et sœurs et une mère soumise à un époux violent. L'adolescente s'adresse à Allah qu'elle vénère tout en lui reprochant de l'avoir abandonnée à son sort¹⁸⁴⁸. » On retrouve ici tous les éléments dont les médias offrent des représentations au travers des Figures de femmes étrangères ou d'origine étrangère : le sort des femmes dans une comparaison Orient/Occident.

La Figure de la Militante est donc un modèle : un modèle de lutte pour les droits des femmes mais aussi un modèle d'intégration à la française quand son action militante se range du côté des valeurs républicaines françaises. Sihem Habchi, nouvelle présidente de *Ni putes ni soumises* de 2007 à 2011, sera par exemple, qualifiée de « modèle d'intégration à la française¹⁸⁴⁹ » par *Le Monde*, « autoritaire » pour ses adversaires et « déterminée¹⁸⁵⁰ » pour ses proches. Son parcours depuis l'Algérie à la France puis son parcours scolaire, universitaire, professionnel fait la démonstration de la réussite des filles d'immigré-e-s promue par les médias. Sihem Habchi va d'ailleurs affirmer son opposition au voile intégral dans *Le Nouvel Observateur* dès 2009, lors d'une audition de la mission

¹⁸⁴⁵ *Le Nouvel Observateur* du 1/05/2008, « La danse contre l'intégrisme » par Raphaël de Gubernatis.

¹⁸⁴⁶ *Ibid.*

¹⁸⁴⁷ Saphia Azzedine, *Confidences à Allah*, Editions Léo Scheer, Paris, 2008.

¹⁸⁴⁸ *Le Figaro* du 4/06/2009, « Les mots amers d'Alice Belaïdi » par Nathalie Simon.

¹⁸⁴⁹ *Le Monde* du 10/11/2007, « Sihem Habchi, ni exclue ni admise » par Anne Chemin.

¹⁸⁵⁰ *Ibid.*

parlementaire à ce sujet au lendemain du discours de Nicolas Sarkozy devant le Parlement réuni en Congrès à Versailles.

Elle estime que le « voile intégral est « un symbole violent de l'oppression des femmes » et marque « un point de non retour sur la voie de l'émancipation¹⁸⁵¹ » » Elle parle d'un « nouveau combat féministe » pour les filles et les femmes dans les quartiers et formule un message clair « la République ou la burqa¹⁸⁵². » Pour illustrer son propos, Sihem Habchi cite l'histoire de Karima « à qui son mari, devenu musulman intégriste, a progressivement interdit, de porter des chaussures à talons, de se parfumer, de montrer ses cheveux, pour finalement l'obliger à porter le voile intégral et la cantonner à la maison¹⁸⁵³. » Cet exemple va dans le sens du discours médiatique et politique autour de l'influence et du rôle des hommes sur le port du voile intégral. Sihem Habchi demandera même à la République de protéger les femmes du « fanatisme le plus vil¹⁸⁵⁴ » ; elle appelle entre autre à défendre la laïcité et se fait l'alliée de l'Etat. Elle apporte de même, son soutien à Fadela Amara, elle déclare à son sujet : « A l'époque du débat sur le voile, lorsqu'elle était présidente de *Ni putes ni soumises*, elle a reçu des menaces de mort des islamistes. Elle a tenu tête. Je défie quiconque de la faire plier. La question des banlieues lui tient à cœur. Elle ira jusqu'au bout. On peut lui faire confiance¹⁸⁵⁵. » On retrouve la Figure de Militante, résistante et dont le combat se fait ici dans le social pour une égalité en droits.

D'autres Figures de Militante comme Marjane Satrapi connue pour son succès de la série *Persepolis* et de la bande dessinée vendue à plus de 1 million d'exemplaires dans le monde et étudiée dans certaines universités américaines, dénonce le fanatisme religieux. Le triomphe de l'adaptation de la bande dessinée en film apporte aussi un soutien idéologique certain à Marjane Satrapi. Elle critique le fanatisme et certains clichés sur l'Iran :

Quand on parle de l'Iran, surtout aujourd'hui, c'est pour résumer ce pays aux fanatiques et aux islamistes. A force ce discours ôte toute part d'humanité à ce peuple, réduit à des notions abstraites. Une résolution de l'ONU demande que les

¹⁸⁵¹ *Le Nouvel Observateur* du 10/09/2009, « Le voile intégral, « un nouveau combat féministe ? » » par Nouvelobs.com.

¹⁸⁵² *Ibid.*

¹⁸⁵³ *Ibid.*

¹⁸⁵⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵⁵ *L'Express* du 10/10/2007, « Je défie quiconque de faire plier Fadela Amara » par Marie Huret.

*étudiants iraniens n'aient pas accès à un enseignement scientifique qui leur apprendrait à fabriquer une bombe. Résultat, aux Pays-Bas, ces étudiants-là sont virés des cours. Avec un tel raisonnement, on ne devrait même pas apprendre les additions et les soustractions aux enfants. Je voulais dire qu'en Iran, il y a aussi des adolescents qui aiment écouter le rock et qui tombent amoureux. (...) S'il y a un partage du monde à faire, c'est entre les cons et ceux qui ne le sont pas. Entre les fanatiques et les démocrates. Pour la majorité des gens, l'Iran c'est soit Schéhérazade, soit les terroristes. Entre les deux il n'y a rien. Eh bien, si. Et c'est ce que je voulais montrer*¹⁸⁵⁶.

Cette critique des représentations médiatiques de l'Iran confirme que Marjane Satrapi se bat contre les idées reçues¹⁸⁵⁷ mais aussi que les médias tentent de rétablir une argumentation plus réaliste autour des luttes. La Figure de la Militante est en conséquence, porteuse d'un message plus modéré et vectrice d'un sentiment de vérité, d'une soif de justice revendiquée dans ses luttes qui interpellent l'Occident.

La Figure de la Militante peut ainsi mener des combats pacifistes empreints de poésie, d'art, de littérature, de peinture ; elle fait passer un message non violent mais manifeste parfois une rébellion et une insoumission témoignant d'une lutte tranchée tentant de montrer l'envers des choses de part et d'autre des nations. Le portrait de Shumona Sinha, femme de lettres indienne, de langue française et vivant à Paris depuis 2001, illustre la révolte derrière son ouvrage. Après une description physique décrivant une fragilité associée aux attributs du féminin : « Longue jupe d'été, fins bracelets d'or, la romancière indienne parle d'une voix légère. Elle a la mise soignée d'une femme des beaux quartiers. Ongles bleu pétrole et regard bravache en prime¹⁸⁵⁸. » Les médias mettent en évidence son insolence au travers de citations présentant son ouvrage *Assommons les pauvres*¹⁸⁵⁹ !, elle fait partie des femmes qui critiquent leur pays d'origine et font de cette critique l'élément essentiel de leur lutte. Décrite comme impertinente et « froide¹⁸⁶⁰ » par les médias, son portrait la présente comme une insurgée choisissant le français pour dénoncer l'hypocrisie en France et en Inde. On peut lire en ce sens sur ses compatriotes : « Ce qui nous lie, c'est

¹⁸⁵⁶ *L'Express* du 20/02/2008, « Marjane Satrapi : « je me bats surtout contre les idées reçues » propos recueillis par Eric Libiot.

¹⁸⁵⁷ *Ibid.*

¹⁸⁵⁸ *Le Monde* du 16/09/2011, Portrait, « Shumona Sinha : « J'écris comme je crache » » par Catherine Simon.

¹⁸⁵⁹ Shumona Sinha, *Assommons les pauvres*, Editions de l'Olivier, Paris, 2011.

¹⁸⁶⁰ *Le Monde* du 16/09/2011, *Ibid.*

la langue. Une langue bengalie tordue, malmenée¹⁸⁶¹. » Cette phrase est directement mise en comparaison avec « le français parfait¹⁸⁶² » qu'utilise Shumona Sinha, elle choisirait alors la langue française pour dénoncer les tabous indiens. Elle ajoute : « Mon roman est un miroir tendu aux Français, à leur compassion hypocrite pour les étrangers », la phrase « j'écris comme je crache¹⁸⁶³ » donne à interpréter un portrait faisant figure de femme en action, effrontée, désinvolte. Les médias parlent même du « français sauvage¹⁸⁶⁴ » utilisé pour écrire ce livre pour opposer deux figures de proue importantes : la figure de la femme docile, douce, soumise contre celle de l'insurgée, sauvage, puissante.

Les médias forgent ici la Figure d'une Militante insoumise bravant les causes sociales et politiques avec intrépidité mais fabrique dans le même temps une figure de l'insoumission prête à user parfois de violence langagière ou physique pour se faire entendre. Le champ lexical du « sauvage » et de la « violence » viennent étayer notre propos : « l'énergie sauvage » de Shumona Sinha, puis la description de la narratrice du roman : elle n'appartient à rien, c'est « détruire toute forme de dépendance et se sentir libre dans cet état de destruction », elle écrit dans « une crise de rage énigmatique, elle a cassé une bouteille sur le crâne d'un immigré¹⁸⁶⁵ ».

En décrivant le contexte de son écriture, la presse érige un nouveau modèle de la Pasionaria Rebelle, déracinée, en perte identitaire, « guidée par l'éblouissement, l'ivresse des horizons tant littéraires que géographiques (...) portée par une langue étrangère¹⁸⁶⁶. » Le déracinement comme l'étrangeté embraseraient tout deux un univers fait de désir et de « fraternité haineuse » où la narratrice recherche la liberté dans un univers d'exilés, « un monde où pour aller vers l'autre, la collision et l'agression sont l'unique chemin, le seul geste qui reste. Et le labyrinthe, la seule demeure¹⁸⁶⁷. »

La Figure de la Rebelle forme une nouvelle voix au contenu du discours médiatique créant une dissonance au sein des militantes par son discours violent ; on retrouve l'image d'une femme jusqu'au-boutiste, écorchée vive, tenant ou écrivant un discours de révolte symbolique. Mais la Rebelle ou l'Insoumise rejoint aussi d'autres luttes, elle braverait les interdits moraux et la religion, s'affranchirait de la morale par la provocation dans l'espace

¹⁸⁶¹ *Ibid.*

¹⁸⁶² *Ibid.*

¹⁸⁶³ *Ibid.*

¹⁸⁶⁴ *Le Monde* du 16/09/2011, « Shumona et la trahison de soi » par Marc Weitzmann.

¹⁸⁶⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶⁶ *Ibid.*

¹⁸⁶⁷ *Ibid.*

public. Posant nue, elle apparaît comme une forme de résistance importante aux enjeux du pouvoir masculin, sa stratégie passe par le pouvoir de l'image et par la dissonance cognitive qu'elle peut provoquer dans l'espace public. De cette image de rebelle militante née alors la Figure de l'Insoumise par excellence, formant un bastion autour du corps des femmes et révélant un enjeu autour des rôles inégalitaires et préétablis qui modèlent ce dernier. L'enjeu du corps des femmes repose sur les rôles sociaux et culturels des hommes et des femmes fondés sur la différence des sexes que l'Insoumise tente de transgresser.

Nous verrons donc quelle Figure de désobéissance incarne dans la presse une volonté de sortir des investissements fantasmatiques faisant tour à tour du corps des femmes un objet de désir ou de diabolisation. Le corps des femmes, représenté par le sexe dans la publicité ou pour la reproduction dans la religion, demeure stigmatisé et vecteur de catégories binaires qui séparent les hommes des femmes. Le voile, la maternité, la nudité, restent des thématiques centrales liées à ce corps que certaines femmes ont décidé d'insubordonner à la société.

Les Figures de la Combattante et de la Militante poursuivent donc des combats, des luttes où leur corps semble être moins le sujet du discours médiatique que l'objet ou le fond de leurs actions. Nous verrons comment la Figure de l'Insoumise est davantage ramenée à son corps et à l'enjeu que les pays d'origine peuvent formuler autour de ce sexe, de cette nudité qu'on ne saurait apercevoir dans le réel, autour de ce corps à cacher, voiler dans les sociétés traditionnelles ou à ne révéler qu'au travers de certains espaces dans la société française.

2.2.2 La Figure de l'Insoumise se rebelle contre la Figure de la Religieuse : un corps étranger par son sexe

Nadia Mladjao, dite Imany, chanteuse française et ancienne mannequin d'origine comorienne se verra qualifiée de « sucre d'orge » dans un portrait de *Libération*¹⁸⁶⁸. Sa description physique ainsi que celle de sa voix viennent alimenter un univers dépaysant où les médias ramènent, comme au temps des colonies, les femmes noires à leur masculinité et à leur exotisme. On relève :

¹⁸⁶⁸ *Libération* du 18/11/2011, « Imany, sucre d'orge » par Luc Le Vaillant.

Imany parle et chante (...) de cette voix de basse, masculine et ravinée, cuir gaufré et rhum-tabac. Une voix huileuse comme le cache-poussière d'un rôdeur. (...) Voix ogre (...) ses mélodies faisaient naviguer sur des mers mauves, et elle nous embarquait à bord de remorqueurs goudronnés de fatigue, qui jouaient les pousseurs pour des cargaisons de malfaisance. Elle était déjà cet hybride bisex. Un corps du genre oriflamme de femme, doté d'un phrasé charbonné de testostérone. Un (in)exact inverse des castrats. (...) (Elle) s'exprime dans un français bravache de fille dessillée et moqueuse¹⁸⁶⁹.

Cet univers exotique et les adjectifs genrés, ethnicisés, utilisés à cet endroit viennent confirmer un enjeu autour du corps des femmes d'origine étrangère. D'abord, à un premier niveau, ce corps est étranger car il est de sexe féminin et ensuite son étrangeté repose sur ses origines ; l'ethnie et la couleur de peau font des femmes d'origine étrangère les sujets d'une double ambivalence dont nous avons déjà étudié la teneur dans notre première partie concernant le principe d'intersectionnalité (Crenshaw) en *Gender Studies*. Des références claires autour du corps de la femme noire sont clairement repérables :

On voit cette longue dame brune, telle une croûte de sel, la gangue de rétractation qui l'a longtemps faite statue tétanisée. Elle bouge lentement, avec une nonchalance captive évadée, poignets et chevilles encore ankylosées par ces menottes dont les femmes peinent parfois à se débarrasser. Lucide, Imany sait bien qu'il lui faut rendre grâce à ce corps-décor qui lui permet de sortir des coulisses familiales où elle aurait pu rester pantin pendu aux filins du passé¹⁸⁷⁰.

Comment s'émanciper du passé ? Quel est ce « corps de décor¹⁸⁷¹ », ce corps-décor ?

« Aujourd'hui encore, quand elle marche dans les allées, on dirait que ses fesses remontent au-dessus de ses épaules¹⁸⁷². » Pourquoi parler du corps, de la chair d'une chanteuse ? Enfin, l'article fait le lien entre Imany, son père, décrit comme le garant de l'ordre moral et la religion :

¹⁸⁶⁹ *Ibid.*

¹⁸⁷⁰ *Ibid.*

¹⁸⁷¹ *Ibid.*

¹⁸⁷² *Ibid.*

La voilà mannequin expatriée. Son père laisse faire. Il la trouvait un « garçon manqué ». Il se dit que cela ne peut que la féminiser. Elle y voit surtout un formidable appel d'air. (...) Comme nom de guerre, ce sera Imany, en référence à un film d'Eddy Murphy, « Il y avait dans Un Prince à New York, une princesse soumise qui me plaisait bien. » Elle découvre, sur le tard, que cela renvoie à l'islam, que cela veut dire « foi ». Sans excès, ni réticence, elle donne à la religion de ses père et mère les gages nécessaires. Pas d'alcool, pas de porc, mais pas de voile non plus. Juste un foulard, qui n'est qu'un biais pour cacher une chevelure afro qu'elle fatigue de défriser. (...)

Loin des foyers où la tradition consigne les femmes. Elle dit : « Je suis une fille libre, indépendante. Mais, j'ai souvent vécu avec des mecs autoritaires (...) je reste une grande romantique¹⁸⁷³. »

L'article place Imany du côté de la soumission à la tradition, à la religion et comme pour les autres Figures, elle tenterait de s'émanciper du joug familial par une indépendance due à son métier et à ses voyages. De « garçon manqué », elle passerait à une identité féminine très forte qui justifierait la description très marquée de son corps.

Il y a définitivement un enjeu autour de ce corps qui se rebellerait, s'émanciperait, selon les médias, en se dévoilant, en se féminisant, en se dénudant.

Dans *Le Figaro*¹⁸⁷⁴, le portrait de l'actrice iranienne Golshifteh Farahani alimente de la même façon, une identité féminine fantasmée dont la beauté demeure l'éternel argument. Le titre « Golshifteh Farahani, belle insoumise » et la phrase d'introduction : « C'est une belle insoumise au regard persan¹⁸⁷⁵ » évoque presque l'intitulé d'une carte postale coloniale. Ici, c'est la beauté qui est mise en avant, la beauté qui serait vectrice d'insoumission comme une valeur ajoutée à « un esprit libre et rebelle¹⁸⁷⁶ ». Dès ses premiers rôles dans le cinéma américain, les autorités iraniennes considère qu'elle pactise avec « le diable américain¹⁸⁷⁷. »

Détaillée par la presse comme un « objet de désir », le réalisateur Atiq Rahimi la trouve par exemple « trop belle » et a peur de tomber amoureux d'elle, ou encore son profil

¹⁸⁷³ *Ibid.*

¹⁸⁷⁴ *Le Figaro* du 22/02/2013, « Golshifteh Farahani, belle insoumise » par Emmanuèle Frois.

¹⁸⁷⁵ *Ibid.*

¹⁸⁷⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷⁷ *Ibid.*

hiératique est « donné pour modèle dans tous les cabinets de chirurgie esthétique d'Iran », la jeune actrice cacherait toutefois « une personnalité complexe¹⁸⁷⁸. »

Par « personnalité complexe », l'article entend témoigner des engagements, des démêlés avec la censure, des difficultés à vivre dans « la culture du mensonge » ; on peut lire enfin : « elle se sent l'âme d'une combattante, d'une résistante¹⁸⁷⁹. » Beauté, rébellion, militantisme sont les maîtres mots de ce portrait, la Figure de l'Insoumise trouve son point culminant dans une subversion suprême : à seize ans, l'actrice transgresse l'ordre symbolique, elle décide de se rendre invisible après une agression, elle ôte son voile et s'habille en garçon. « Elle fait bientôt partie d'une bande de garçons », elle risque la peine de mort et finit par mettre fin à cette transgression après une bagarre sanglante avec un adversaire plus costaud qu'elle. Elle devient ensuite actrice et c'est sa beauté, son corps, qui seront mis en avant dans l'intrigue et la fascination générale : « Golshifteh ne cesse d'intriguer, de fasciner¹⁸⁸⁰. »

Le Genre agit ici comme un régulateur social (Bertini) régissant les relations entre les individus mais il se positionne aussi comme un mécanisme de contrôle du corps des femmes.

Ce corps peut être soumis à l'autorité morale s'il ne résiste à ces mécanismes de contrôle, tout ce qui est rattaché à l'esthétique des femmes les maintient dans un ordre symbolique fabriquant des rôles pour chaque corps dans chaque culture.

Ce corps n'est pas seulement un enjeu pour les femmes d'origine étrangère françaises ou en exil mais l'enjeu autour de ce dernier marque un point de ralliement entre deux civilisations et deux discours distincts. L'enjeu autour du corps des femmes est présent partout. Le cas de l'intellectuelle soudanaise Lubna Ahmad Al-Hussein Hussein, condamnée au fouet pour « atteinte à l'ordre public et à la moralité parce qu'elle portait le pantalon¹⁸⁸¹ » démontre que les femmes subissent le double carcan de la tradition et du fait religieux régi par des régimes de Genre.

Nadia El Fani, réalisatrice tunisienne, souligne dans une interview donnée à *Libération*¹⁸⁸², que l'enjeu, dans les pays arabes, musulmans, à l'heure actuelle, est celui du corps des femmes. Elle explique que « le Printemps arabe », a fait avancer la cause des

¹⁸⁷⁸ *Ibid.*

¹⁸⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸⁸¹ *Le Figaro* du 26/11/2009, « Lubna, le défi du pantalon » par Pierre Pier.

¹⁸⁸² *Libération* du 27/11/2011, « Nadia El Fani : « L'enjeu aujourd'hui dans les pays arabes c'est le corps des femmes » par Leïla Piazza et Déborah Gay.

femmes parce qu'il a posé cela « comme l'élément essentiel du débat de la société¹⁸⁸³. » Elle ajoute un point fondamental : « il y a plein de moyens d'expression. Moi, je suis cinéaste. Et dans mes films, j'ai toujours présenté des femmes libres, émancipées et affranchies de l'oppression sociale, comme si tout était naturel. C'est une façon de lutter pour le féminisme¹⁸⁸⁴. »

L'enjeu du corps des femmes s'exprime clairement par le fait religieux, l'enjeu étant de voiler les femmes pour en faire des sujets et des agentes du pouvoir masculin établi. Comme nous l'avons vu, il nous faut rappeler dans ce cadre que « le féminin occupe au sein de nos cultures, une place comparable et complémentaire à celle de la folie¹⁸⁸⁵. » Ici, le voile contient les corps comme la camisole les fous et les folles (Bertini). Ce mode de contention (Bertini) place les femmes comme « exclues de l'espace de la raison¹⁸⁸⁶ », assujettissant les corps et les rendant invisibles, fantomatiques dans l'espace public. L'exemple d'Aliaa Magda Elmahdy¹⁸⁸⁷, la militante égyptienne ayant posé nue sur son blog, apparaît donc comme une forme de résistance importante aux enjeux du pouvoir masculin, sa stratégie passe par le pouvoir de l'image et des réseaux de communication actuels. Les médias fondent pourtant par son exemple, la Figure de la Rebelle qui s'affranchirait, comme nous l'avons vu, de la morale de façon provocante. Les stratégies mises en œuvre se révèlent par contre plus complexes.

Aliaa Magda Elmahdy pose nue pour dénoncer l'obscurantisme et demande à son compagnon Kareem Amer, militant lui aussi, de dégager les points importants de sa démarche, il déclare : elle « fait ce qu'elle veut (...) Elle utilise la photo pour délivrer un message aux salafistes et aux Egyptiens : « mon corps n'est pas honteux. » Très fier d'elle, il juge qu'elle réalise « quelque chose que personne n'a jamais fait dans le monde arabe¹⁸⁸⁸. » »

Les réactions hostiles à cette nudité viendront de part et d'autre, d'Egypte, de Tunisie ; Sarah Ben Hamadi, blogueuse tunisienne également, considérait que « les réactions hostiles » n'étaient pas une surprise. Pour elle, même si à la place d'une femme, un homme avait posé nu, cela aurait été tout aussi mal interprété dans une société arabo-

¹⁸⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁸⁵ Marie-Joseph Bertini, *Ni d'Eve ni d'Adam*, Max Milo, Paris, 2009, p.59-60.

¹⁸⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁸⁷ *Libération* du 17/11/2011, « Aliaa Magda Elmahdy, nue contre les salafistes » par Quentin Girard.

¹⁸⁸⁸ *Ibid.*

musulmane « encore pudique » et où encore aujourd'hui « liberté ne rime pas forcément avec nudité¹⁸⁸⁹. »

Dans le même ordre d'idée, le combat des *Femen* en Tunisie matérialisé par Amina Sboui ayant posé seins nus¹⁸⁹⁰ avec écrit sur la poitrine « *mon corps m'appartient, il n'est l'honneur de personne* »¹⁸⁹¹, offre un nouveau cas de rébellion relaté par les médias. Incarcérée le 19 mai 2013 après avoir tagué « *Femen* » sur le muret du cimetière de Kairouan, les charges retenues contre elle à la suite de ses actes politiques et de l'intervention des *Femen* l'ont maintenu en détention à la prison de Sousse des mois de mai à août 2013. De fait, la nudité du corps d'Amina a provoqué, par son apparition, une violence dans l'espace public et dans l'espace religieux. Cette dissonance donnera d'ailleurs lieu à des actes ou réponses visant à sauvegarder le corps des femmes couvert en ne le rendant présent que par sa négation¹⁸⁹². Libérée début août, Amina Sboui sera ensuite adulée par les uns et écartée par les autres. Dans un article du *Monde*, Hélé Beji, romancière tunisienne, parle du geste d'Amina Sboui comme d'un « geste de rébellion solitaire » comme d'autres gestes « inquiétants pour la société parce qu'ils touchent à la puissance tacite des bienséances¹⁸⁹³ ». Le cas d'Amina plonge « les Tunisiens, des plus conservateurs aux plus libéraux, dans les contradictions confuses de leur Révolution¹⁸⁹⁴. » La romancière parle de « l'audace¹⁸⁹⁵ » de la jeune femme capable de transgresser les tabous et de désobéir. Tout le monde s'accorde pourtant sur sa déraison : « Amina a réussi une prouesse, faire taire les divisions partisans des Tunisiens. Le consensus introuvable s'est soudé dans le murmure grondeur quasi général pointé sur cette nouvelle vestale de la liberté¹⁸⁹⁶. » Le geste d'Amina s'inscrit dans une société de l'excès, dans « une culture de l'extrême », on relève : « face au zèle musulman ultra-puritan qui écrase sous une cloche monacale les démoneries des apparences féminines, est-il tellement absurde qu'une adolescente se révolte en narguant les nonnes et les curés de la crânerie de sa nudité ? Non. Il est rassurant même que le sexe féminin clame l'innocence de son corps, et

¹⁸⁸⁹ *Ibid.*

¹⁸⁹⁰ Photo diffusée d'abord sur les réseaux sociaux puis par la presse.

¹⁸⁹¹ *Le Point* du 4/07/2013, « Tunisie : Amina. « Une enfant révoltée » » par Julie Schneider.

¹⁸⁹² Fethi Benslama, *op.cit.*, éditions de l'Aube, 2004, p.99.

¹⁸⁹³ *Le Monde* du 15/06/2013, « Amina, l'histoire en marche » par Hélé Beji.

¹⁸⁹⁴ *Ibid.*

¹⁸⁹⁵ *Ibid.*

¹⁸⁹⁶ *Ibid.*

veille déchirer la tunique obscène de sa culpabilité. L'obsession phobique du sexe sous le voile a fini par exciter son acting out sur la scène du monde¹⁸⁹⁷. »

Enfin, dans le même ordre d'idée, Amina Sboui offre son corps sans plaider « pour le châtiment sexuel » ou pour « la maltraitance du corps », « la tyrannie de l'âme¹⁸⁹⁸ » et c'est ce qui est peut être dérangent pour le fait religieux. Dans un malaise général, Aliaa Magda Elmahdy comme Amina Sboui vont susciter les réactions les plus violentes derrière les slogans de liberté, on interprètera leur comportement comme celui de « vierges folles » ; « il n'y a plus de bûcher pour brûler les sorcières, ces exaltées du diable, il ne reste aux inquisitions modernes que la loi pénale¹⁸⁹⁹. » A cet endroit, se joue à nouveau le voilé-dévoilé, ce mouvement faisant des femmes des bêtes de foire, les séparant de « la souveraineté de leur corps¹⁹⁰⁰ ». Un corps pour faire valoir autorité et morale ou pour désobéir, confirmer sa désobéissance. Cet acte militant que de se dévêtir est d'emblée placé du côté de la folie, « vierge folle » contre « vierge sage », raisonnable ; « folie » contre « raison ». Le dévoilement comme transgression paraît fondateur dans le contexte tunisien et dans la lignée du bourguibisme, pourtant Amina Sboui sera sommée de se montrer plus raisonnable et des menaces lui seront directement adressées. Dans un autre article du *Monde*¹⁹⁰¹, sa mère s'exprime en ces termes : « Ma fille n'a pas atteint la maturité nécessaire pour mesurer ses actes, surtout avec ses troubles psychiatriques¹⁹⁰². »

Elle annoncera peu de temps après, quitter le mouvement des *Femen* pour islamophobie ; polémique et contrevérités suivront. En juillet 2014, Amina Sboui porte plainte pour agression. Qualifiée de « féministe » dans *Libération*, elle reçoit les soutiens de nombreux politiques et journaliste puis soupçonnée d'avoir inventé son agression, elle finira par être « jugée pour dénonciation mensongère¹⁹⁰³. » Elle est finalement condamnée le 8 octobre à 1500 euros d'amende avec sursis et sera renvoyée devant le tribunal correctionnel pour violences volontaires aggravées, accusée d'avoir agressé une femme voilée.

Le discrédit, la folie, la déraison sont alors définitivement associés à la Figure de l'Insoumise dans la presse, Amina Sboui se justifie en déclarant que « son mensonge était

¹⁸⁹⁷ *Ibid.*

¹⁸⁹⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁹⁰¹ *Le Monde* du 20/08/2013, « Amina Sboui quitte les Femen, « organisation islamophobe » » par lemonde.fr.

¹⁹⁰² *Ibid.*

¹⁹⁰³ *Libération* du 15/07/2014, « La féministe Amina Sboui sera jugée pour « dénonciation mensongère » » par AFP.

un appel au secours¹⁹⁰⁴. » Elle évoquera ensuite son expérience de la précarité et de la solitude depuis son exil en France dans une lettre publiée dans les médias français¹⁹⁰⁵.

Les représentations médiatiques de l'Insoumise allient la chair et le militantisme des femmes. Entre raison et discrédit, les femmes qui désobéissent fabriquent de nouvelles visions d'une altérité exotique, la Figure de l'Insoumise est construite autour d'un corps parfois décrit comme un corps militant parfois comme un corps désirable. Nudité contre intégrisme religieux, pour les médias les militantes seraient donc du côté de la nudité tandis que les religieuses demeureraient du côté du voile. Apparaît, par conséquent, une nouvelle Figure érigée par la presse qui tente de faire le contre poids face à la Figure de l'Insoumise : la Figure de la Religieuse, soumise et instrumentalisée, elle vient ici combler la part obscure de ces femmes françaises ou d'ailleurs.

La Figure de la Religieuse plus présente dans la presse arabe, est construite en opposition avec la Figure de l'Insoumise dans la presse française. Les thèmes du voile, de la virginité mais aussi de la maternité, fonctionnent ensemble dans ce corpus. La Religieuse est vierge ou mère de famille, elle intervient dans le débat sur l'interdiction du voile intégral ou sur la virginité conseillée en islam. Plusieurs témoignages de femmes musulmanes participent au débat dans *L'Express*¹⁹⁰⁶, des portraits de femmes d'origine maghrébine nourrissent les représentations médiatiques des religieuses en France. Samira et Leïla sont décrites comme des « mères de famille d'origine maghrébine qui vivent en France depuis une vingtaine d'années¹⁹⁰⁷ », Samira a « la tête couverte par son hijab » comme Leïla, qui « n'aime pas cette loi qui stigmatise les musulmans¹⁹⁰⁸. » Les femmes soutiennent deux arguments celui de la tolérance de la France et celui de la liberté de s'habiller comme on le souhaite. Puis, l'argument d'une troisième femme est exposé : « Pour Halima, cette loi crée un nouveau problème de visibilité de la religion musulmane après « la loi de l'interdiction de hijab dans les écoles, l'affaire des minarets, et maintenant le niqab¹⁹⁰⁹. » Les femmes sont ici dépeintes comme soumise au fait religieux prônant des arguments de stigmatisation les plaçant comme des victimes de la société. La Figure de la Religieuse comme « Sainte ou Martyre » dans les médias arabes est en fait, dépeinte dans la presse française comme une Figure plus ambiguë : soit soumise, victime du pouvoir

¹⁹⁰⁴ *Libération* du 25/09/2014, « Amina Sboui : « Mon mensonge était un appel au secours » par Quentin Girard.

¹⁹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁹⁰⁶ *L'Express* du 13/04/2011, « Le voile intégral vu par les musulmanes » par Heven Armede.

¹⁹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁹⁰⁹ *Ibid.*

qu'exercent les hommes musulmans sur elle, soit jugée dangereuse par le voile qui n'est pas un signe anodin puisque significatif de la montée de l'intégrisme religieux en France comme ailleurs. La revendication du port du voile comme choix est interprétée comme un signe à caractère ostentatoire et dérangeant d'un point de vue de la monstration dans la société occidentale. Des articles décrivent, dans cette idée, des candidates salafistes portant le *niqab* et se présentant aux élections législatives égyptiennes comme « des candidates sans visage », des femmes « fantômes ». Plus encore, le voile (sous toutes ses formes) est vécu comme un danger pour toutes les femmes. Il est, par excellence, le signe de soumission des femmes. Le débat autour du voile en France, « arbitrairement appelé « islamique », comme l'analyse Pierre Bourdieu¹⁹¹⁰, a manifestement traduit « l'état du débat politique en France » traitant de « faux problèmes médiatiques en objets de consultation « démocratique » », orientant le « débat public vers des questions plus ou moins futiles, ou, pire, vers des questions réelles réduites à la futilité¹⁹¹¹. » On note le témoignage de Maryam Brigitte Weiss, une Allemande convertie à l'islam dans une volonté médiatique de comprendre comment des femmes occidentales peuvent se convertir à l'islam et porter le voile¹⁹¹². Ce débat ne pointe toujours pas l'importance des questions de Genre autour du corps de ces femmes mais construit des stéréotypes raciaux. Comme nous l'avons étudié, le langage des médias articule que le voile est le signe unique 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 femmes¹⁹¹³. » Il nous faut cependant mentionner dans le contexte du « Printemps arabe » que les femmes voilées et non voilées se sont battues toutes sans exception pour les droits des femmes et contre une domination masculine à l'œuvre par l'utilisation de la religion à des fins politiques mais aussi s'élaborant par des stratégies de pouvoir par et pour la domination (Bertini).

Autre exemple encore de la Figure de la Religieuse, celui de Cheikha Moza (voilée négligemment) qui a fait la promotion de l'égalité au travers du féminisme islamique et en célébrant la féminité. Elle définit le féminisme comme « un féminisme colonial qui voudrait imposer aux femmes arabes des

¹⁹¹⁰ Pierre Bourdieu, « Un problème peut en cacher un autre » in Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard en islamique en questions*, éditions Amsterdam, 2004, p.45.

¹⁹¹¹ *Ibid.*

¹⁹¹² *Le Monde* du 01/11/2007, « Prendre le voile » par Cecile Calla.

¹⁹¹³ Christine Delphy, *op.cit.*, La fabrique éditions, 2008, p.181.

normes et des valeurs laïques¹⁹¹⁴. » « Avocate de l'égalitarisme de l'islam¹⁹¹⁵ » et mariée à un Emir, elle mène ainsi un double jeu risqué qui conforte la position du pouvoir et berne des générations de jeunes femmes diplômées du Golfe Persique en simulant une véritable opposition politique. Elle élimine toutes questions liées au sexe par l'égalitarisme islamique : « Il n'y a rien dans notre religion qui interdit la participation des femmes à la vie publique. Elles en sont exclues pour les mêmes raisons que les hommes : le manque de démocratie¹⁹¹⁶ » a-t-elle déclaré dans *Le Monde*.

La Figure de la Religieuse est enfin associée à la virginité, plusieurs portraits de femmes « musulmanes, croyantes et françaises » nommées Nacera, Hassiba, Shahzrad, Houria, elles « mettent leurs mots autour du mot « virginité » » dans *Libération*. Par ces témoignages souvent puérils, les médias confirment une certaine soumission des femmes religieuses, on peut lire : « ça me semblait très important (...) j'ai rencontré un garçon, j'ai fait le choix de l'amour », « un enrichissement. Donner sa virginité, c'est un beau cadeau qu'on peut faire à un homme¹⁹¹⁷ ». On peut néanmoins lire des témoignages poignants dans le même article confirmant la soumission des jeunes filles à une pression familiale et sociale, parlant de la pratique de la sodomie et de la reconstruction de l'hymen. La Figure de la Religieuse, contrainte et soumise par le fait religieux qui exerce un pouvoir sur son corps, existe ou disparaît elle aussi derrière ce mouvement du caché/exhibé, voilé/dévoilé dont les hommes restent les initiateurs. Les médias, comme institution à part entière, en tant que système et par leurs dispositifs discursifs (Bertini), séparent les femmes d'origine étrangère des autres femmes en inventant de nouvelles formules de représentations de ces dernières.

Entre émancipation et régression, intégrisme et indépendance, les médias fabriquent des Figures médiatiques maintenant le statut des femmes dans un système dont ils sont les maîtres. Figures marginales ou admirées dont le courage est vanté ou dont la détresse est dénoncée ; plaintes ou contemplées, la Figure de l'Etrangère donne naissance à de nouveaux discours sur les actions des femmes dans le réel. Comme l'explique Marie-Joseph Bertini, « la langue des médias, les stratégies discursives qu'ils mobilisent, possèdent donc un impact considérable sur notre société, et il n'est pas innocent que les femmes soient l'objet d'un traitement aussi particulier et répétitif¹⁹¹⁸. » Ces images,

¹⁹¹⁴ Le Monde du 21/11/11 « Cheikha Moza, aux limites de l'islamiquement correct » par Claire Talon.

¹⁹¹⁵ *Ibid.*

¹⁹¹⁶ *Ibid.*

¹⁹¹⁷ *Libération* du 03/05/2008, « J'ai fait le choix de l'amour » par Saberan Haydée.

¹⁹¹⁸ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Pauvert, p.242.

représentations, nous forcent à analyser ce dispositif médiatique comme une « technologie de la mémoire¹⁹¹⁹ » et donc comme une technologie du pouvoir au sens foucauldien. L'Etrangère connaît ainsi sa place dans la société, un tel dispositif continue de la tenir en dehors des conditions de vie des autres femmes en France. Elle connaît un statut à part, une exclusion entretenue par ce dispositif qui dans un mouvement de balancier l'intègre ou l'évince sous certaines conditions de la société française. Les médias composent alors « une modalité de contrôle et de coercition continue » sur les femmes devenant « des formes générales de leur domination¹⁹²⁰. » Nous verrons comment sur le terrain ces femmes réagissent aux portraits, aux Figures qui leur sont associées dans la presse : les interviews et notre recherche-action analysées dans notre troisième partie, nous autoriseront une vérification et une version plus authentique de ce que les femmes d'origine étrangère vivent dans la société française. Toutefois, il reste un point important que les médias ont abordé plus récemment dans la presse et qui fera la démonstration de nouvelles définitions autour du concept de l'intersectionnalité. Comment « sexe » et « race » trouvent-ils des réhabilitations entre fantasme et exotisme autour de nouvelles Figures récentes donnant le ton à l'ensemble d'une société ? Quelles normes fondatrices du Genre sont revisitées par la presse réintroduisant une étude impopulaire de l'intersection entre « sexe » et « race » ?

¹⁹¹⁹ *Ibid.*

¹⁹²⁰ *Ibid.*, p.243.

Chapitre 3 - Normes fondatrices du Genre et nouvelles définitions de la « race » et du « sexe » dans la presse écrite française : vers un dépassement du cadre théorique de l'intersectionnalité

3.1 Femmes noires et nouvelles formes d'altérité en France contemporaine : l'exemple de Christiane Taubira, garde des Sceaux et ministre de la Justice

Comme l'explique Marlène Coulomb-Gully, les premières représentations médiatiques de Christiane Taubira datent de sa candidature au nom du Parti radical de gauche en 2002 : « la négritude de la candidate rappelle *a contrario* que tous les candidats à l'élection présidentielle ont toujours été blancs¹⁹²¹ ». Toujours selon la chercheuse, on comprend que « la présence de Christiane Taubira dans les médias connaît trois temps bien distincts » :

Elle y est relativement visible lors de la convention du Parti radical de décembre 2001, qui la désigne comme candidate ; une deuxième période, entre janvier et mars 2002, correspond à une traversée du désert avant qu'avec l'ouverture de la campagne officielle, les médias ne redécouvrent une candidate dont le caractère exceptionnel, voire « extravagant », est régulièrement souligné¹⁹²².

Sa candidature incarnera une nouvelle image des femmes en politique : « « une femme, noire, mère de quatre enfants, réputée pour ses combats contre le colonialisme et l'esclavage, oratrice de talent et n'appartenant pas au PRG¹⁹²³ » résume *Le Monde* du 2 décembre 2001¹⁹²⁴.

¹⁹²¹ Marlène Coulomb-Gully, *op.cit.*, p.177.

¹⁹²² *Ibid.*

¹⁹²³ Parti Radical de Gauche.

¹⁹²⁴ *Ibid.*, p.179.

Elle est la première femme noire à se présenter à la magistrature suprême même si comme le prouve Marlène Coulomb-Gully, « le mot « noire » est soigneusement évité, au profit d'euphémisations sur l'origine géographique de la candidate (« Guyane » ou « outre-mer¹⁹²⁵ » »). Ainsi, « le retournement du stigmate sexué et racial et son instrumentalisation par le président des radicaux de gauche dans une perspective de « distinction » par rapport aux autres partis sont largement explicites par le quotidien de gauche¹⁹²⁶ ».

Alors que sa « féminité », son élégance sont soulignées dans les portraits de *Libération* en 2002, ses convictions et son énergie débordante sont davantage mises en avant en 2012 mais de façon négative :

Tout le monde plaint ses collaborateurs. « Elle les épuise par son énergie folle, dix ou douze heures de travail par jour, et par sa très faible tolérance envers ceux qui n'ont pas le même degré de perfectionnement », témoigne un politique guyanais. Capable de mener une guérilla pour déloger de vieux militants de leur bureau, qu'elle juge plus prestigieux que le sien, ou d'invectiver son entourage quand la pression et les lombalgies qui l'accompagnent lors de ses campagnes sont trop fortes : « Lors d'un déplacement à Sangatte, elle a pété un câble et m'a traitée d'esclavagiste quand je la poussais à poser à côté des élus locaux pour la presse, rapporte Elisabeth Boyer. Christiane est incapable de gérer un groupe : écouter les uns et les autres pour conforter chacun à sa place, faire en sorte que le bateau de chacun aille dans le même sens... Au contraire, elle a une capacité à faire turbuler le système, à poser les questions qui fâchent, à mettre le doigt sur ses fragilités »¹⁹²⁷.

Quelques représentations et euphémisations subsistent :

La Guyanaise Taubira », « Sur son blog, Taubira s'enivrait de sa plume : « Le mois de mai est un mois de femmes. Nous sommes plus belles car ce temps de floraison est propice aux décolletés et aux sourires.» Son côté «bonne femme » sans doute, dont parle Boyer : « Charmeuse et capricieuse : lors de sa campagne

¹⁹²⁵ *Ibid.*, p.179-180.

¹⁹²⁶ *Ibid.*, p.180.

¹⁹²⁷ *Libération* du 13/06/2012, « La fusée Christiane » par Sonya Faure.

présidentielle, il lui fallait toujours des paniers de fruits. Quant à ses toilettes, c'était toute une histoire...¹⁹²⁸»

A nouveau, le Genre féminin n'entre pas dans les attributs du pouvoir politique, on relève en ce sens : Christiane Taubira « joue néanmoins volontiers de sa séduction et de son statut de femme¹⁹²⁹ ». L'article met ici en évidence les attributs du féminin : « charmeuse et capricieuse¹⁹³⁰ », adjectifs repris pour son portrait. Ces descriptions la ramènent à nouveau au « trop-plein » : elle est du côté de la démesure, les femmes sont ainsi toujours décrites comme ne maîtrisant pas leurs émotions, dans une exagération émotionnelle visant à les décrédibiliser.

Libération met toutefois l'accent sur l'activisme et les compétences de Christiane Taubira : « magnétisme », « femme de valeurs et de convictions », « intarissable sur la République », « pétrie de l'esprit des Lumières¹⁹³¹ ». Son énergie transparaît de fait, dès le titre « la fusée Christiane¹⁹³² ». Cette métaphore se trouve néanmoins du côté d'un trop-plein d'énergie. De plus, l'article affirme qu'elle a été choisie en tant qu'« icône-femme, noire, des DOM-TOM¹⁹³³ ». Cette icône promue en politique devient aussi une icône médiatique et les médias attirent l'attention sur sa passion pour le mouvement de la négritude.

Taubira a étudié les sciences économiques à Paris-Assas. Alors coiffée comme Angela Davis, elle dévore Fanon, « pleure de rage » sur la mort d'Allende. Elle se rapproche des milieux indépendantistes lorsque des militants guyanais sont accusés à tort d'avoir voulu assassiner des enfants de hauts fonctionnaires pour Noël. Elle milite au parti indépendant Moguyde, son mari entre dans la clandestinité. Avec la victoire de la gauche en 1981, le Moguyde périlite. Christiane Taubira poursuit sa vie politique, entreprend de longs voyages en métropole, en Afrique du Sud, à Haïti...¹⁹³⁴

¹⁹²⁸ *Ibid.*

¹⁹²⁹ Marlène Coulomb-Gully, *op.cit.*, p.183.

¹⁹³⁰ *Libération* du 13/06/2012, *op.cit.*

¹⁹³¹ *Ibid.*

¹⁹³² *Ibid.*

¹⁹³³ *Ibid.*

¹⁹³⁴ *Ibid.*

Selon Marlène Coulomb-Gully, citant l'hypothèse de Geneviève Fraisse, « le féminin ayant été construit comme spécifique est du même coup exclu des critères de représentativité qui supposent une forme d'universalité à laquelle satisfait en revanche le masculin, perçu comme neutre¹⁹³⁵ ». Ici, dépassant ce cadre, Marlène Coulomb-Gully s'interroge : « s'il apparaît plus facile à une femme de se reconnaître dans un homme que l'inverse, qu'en est-il de la couleur de la peau ? La « blanchéité » joue-t-elle au regard de la négritude le même rôle que le masculin par rapport au féminin ? Et qu'en est-il, lorsque le féminin et la négritude se conjuguent, au regard de l'universalité supposée par la représentation électorale ? Ces questionnements sont au cœur de la candidature de Christiane Taubira¹⁹³⁶. » Et dans notre contexte, au cœur de son investiture en tant que ministre de la Justice ?

En 2002 déjà, dans *Le Monde* du 14 mars 2002, sa candidature bouleverse, selon elle, « les représentations symboliques de ce pays » et selon Marlène Coulomb-Gully « l'évitement du terme « noire » » est révélateur « de la difficulté à expliciter l'articulation de la spécificité et de l'universel, du singulier et du collectif, du même et de l'autre, au fondement du principe de représentation¹⁹³⁷. »

D'autre part, sa personne suscite un agacement médiatique. Pour *Le Figaro*, elle est « la femme qui ne doute pas », « un coq de barbarie¹⁹³⁸ ». Elle est d'ailleurs considérée comme orgueilleuse : « Il ne faut pas contrarier Christiane Taubira. Elle le prend toujours à mal car chaque critique est une atteinte au sentiment de sa valeur personnelle. (...) Christiane Taubira souffre d'un gros défaut : elle ne doute pas. Les autres ayant tort, elle a raison¹⁹³⁹. » Pour *L'Express*, elle est *a contrario* envisagée comme une « icône martyrisée » ou comme un « maillon faible du gouvernement¹⁹⁴⁰ ». On pose la question de sa présence comme « handicap » au sein du gouvernement et on lui reproche également un certain « laxisme¹⁹⁴¹ ».

Christiane Taubira qui n'avait pas échappé au sexisme ordinaire et un ostracisme dans les médias devenant une personnalité « inaudible et invisible¹⁹⁴² » durant la campagne de

¹⁹³⁵ Marlène Coulomb-Gully, *op.cit.*, p.186.

¹⁹³⁶ Marlène Coulomb-Gully, *op.cit.*, p.187.

¹⁹³⁷ *Ibid.*

¹⁹³⁸ *Le Figaro* du 05/03/2014, « La femme qui ne doute pas » par Irina de Chikoff.

¹⁹³⁹ *Ibid.*

¹⁹⁴⁰ *L'Express* du 12/02/2015, « Christiane Taubira, maillon faible du gouvernement ou icône martyrisée ? » par François Koch.

¹⁹⁴¹ *L'Express* du 14/02/2015, « Christiane Taubira, ministre trop laxiste ? » par lexpress.fr.

¹⁹⁴² Marlène Coulomb-Gully, *op.cit.*, p.190.

2002, se retrouve ensuite propulsée à la une des médias comme ministre du gouvernement sous le mandat de François Hollande. De nouvelles représentations autour de l'orgueil et du laxisme apparaissent donc dans plusieurs contextes politiques :

Pour Jean-Christophe Cambadélis, premier secrétaire du PS, « la droite déteste Christiane Taubira parce qu'elle a fait voter le mariage pour tous, pas en raison de sa politique pénale ». C'est pourtant bien pour ce volet de son action que la ministre est victime d'accusations contradictoires. D'un côté, la droite critique son angélisme : « Elle est responsable du désarmement pénal face au terrorisme », lance Guillaume Larrivé, député UMP de l'Yonne¹⁹⁴³.

Les images médiatiques de la ministre procèdent donc en deux temps. En 2002, « cinq intellectuels antillais dénoncent l'ostracisme qui frappe Christiane Taubira », ils déclarent « nous n'osons penser qu'elle dérange parce qu'elle a la peau noire¹⁹⁴⁴ ». Edouard Glissant et les autres intellectuels estimeront d'ailleurs que Christiane Taubira « ne correspond pas à l'image attendue du Noir (...) qui est bien accepté dans la société occidentale s'il est sportif ou artiste. Femme, noire, intelligente et belle, Christiane Taubira contrevient à ces stéréotypes¹⁹⁴⁵. » Aussi, « la candidature de Christiane Taubira (...) révèle le caractère uniquement masculin et blanc de la représentation politique au plus haut niveau, et souligne, en tant que femme noire, la force de l'incarnation dans le jeu politique. (...) L'argument de la « diversité » est amené à jouer un rôle équivalent à celui du Genre qui, après avoir été considéré comme un handicap, tend à être considéré comme une ressource¹⁹⁴⁶. »

Aujourd'hui et dans notre contexte, les stéréotypes les plus racistes vont pourtant réapparaître. De l'ostracisme, les médias passent à la révélation d'injures dirigées contre la ministre et se font les défenseurs de cette dernière contre des insultes racistes proférées à son encontre. La ministre porte la force d'un symbole central : elle est la première femme noire garde des Sceaux et ministre de la Justice de l'histoire politique française. Ce symbole vient réveiller les préjugés racistes les plus violents. Elle est en effet, à la tête

¹⁹⁴³ *L'Express* du 14/02/2015, *op.cit.*

¹⁹⁴⁴ Marlène Coulomb-Gully, *op.cit.*, p.190.

¹⁹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁹⁴⁶ *Ibid.*, p.195.

d'une fonction régaliennne et son projet de loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe va nourrir les haines de certain-e-s opposant-e-s au projet.

Dès lors, Christiane Taubira va incarner une Figure repoussoir associée au sauvage, à l'animalité, à la Figure du Monstre tel que pensée dans l'économie coloniale au travers des zoos humains. Anne-Sophie Leclere, candidate du Front National, compare Christiane Taubira à un singe assumant un photomontage paru sur son compte facebook. Exclue du Front National, Anne-Sophie Leclere sera condamnée à neuf mois de prison ferme, cinq ans d'inéligibilité et 50 000 euros d'amende ainsi que 30 000 euros d'amende pour le Front National¹⁹⁴⁷. Puis, une vidéo filmée en octobre 2013, montre la ministre en déplacement à Angers insultée par des enfants s'écriant : « la guenon mange la banane ! », « Mickey Kuyo, Angevin de 41 ans, artiste-graphiste, a filmé la scène avec son téléphone. En réalité, un garçon brandit une peau de banane tandis qu'une jeune fille crie à plusieurs reprises, excitée, « la guenon mange la banane ! », « la guenon mange la banane ! ». Elle brandira à son tour la peau de banane, puis la passera à une camarade qui l'agitera elle aussi. Sous le regard des adultes¹⁹⁴⁸. »

L'hebdomadaire d'extrême droite *Minutes* titre dans la même lignée : « Maligne comme un singe, Taubira retrouve la banane¹⁹⁴⁹ » et Jean-Marie Molitor, directeur de la rédaction, sera ainsi condamné pour injure raciale par le tribunal correctionnel de Paris, à une peine inférieure aux réquisitions du parquet qui, outre l'amende de 10 000 euros avait requis trois mois de prison avec sursis¹⁹⁵⁰.

« Le ministère public a également fait appel de la relaxe de M. Molitor et du dessinateur David Miège dans un autre dossier jugé à la même audience. En cause, un dessin paru fin octobre 2013 représentant un singe, versant une larme, dont l'avocat déclarait : « Mon client porte plainte pour avoir été odieusement caricaturé en madame Taubira¹⁹⁵¹. » »

A nouveau, des injures racistes sont réitérées par un élu du Front National, Oliviers Burlats, conseiller municipal de Seynod en Haute-Savoie, qui compare Christiane Taubira à un singe sur un vélo. Il réagit à une photo de la ministre à vélo et prends la défense

¹⁹⁴⁷ *Le Nouvel Observateur* du 15/07/2014, « Taubira comparée à un singe : 9 mois de prison pour une ex-candidate FN » par Lobs.fr.

¹⁹⁴⁸ *Libération* du 02/11/2013, « Taubira traitée de « guenon » : la vidéo qui le prouve » par Richard Poirot.

¹⁹⁴⁹ *Minutes* du 13/11/2013, « Maligne comme un singe, Taubira retrouve la banane » par Jean-Marie Molitor.

¹⁹⁵⁰ *Le Monde* du 12/11/14, « « Une » de « Minute » sur Taubira : le parquet fait appel de la peine, jugée trop clémente » par AFP.

¹⁹⁵¹ *L'Express* du 30/10/2014, « Taubira retrouve la banane » : le directeur de Minute condamné pour sa Une » par Lexpress.fr avec AFP.

d'Anne-Sophie Leclere. Exclu de son parti, il est condamné en décembre 2014 à 3000 euros d'amende.

L'historien Pascal Blanchard revient sur ces attaques racistes forgeant la Figure de l'Ennemie. « Des cris de singe, des bananes brandies, des dessins de guenon. (...) L'erreur serait de penser que cette brutalité n'existait pas avant. En réalité ce qui était invisible est rendu visible, un interdit a sauté¹⁹⁵². » En réponse à ces attaques racistes, Christiane Taubira affirme qu'elle n'a rien à dire, rappelant que de tels mots constituent un délit. Pascal Blanchard ajoute : « C'est un racisme pur et dur, un racisme de peau, qui fait penser à l'Amérique des années 30 ou à la France coloniale. Pour les racistes, Christiane Taubira est devenue l'ennemie. Ça n'est malheureusement pas fini, elle va focaliser désormais cette violence¹⁹⁵³. »

Dans *La violence et le sacré*¹⁹⁵⁴, le philosophe René Girard explique pourquoi et comment les sociétés et les groupes ne se cohérent pas autour de valeurs positives mais autour du rejet de l'Autre et de la haine. Ainsi, « la société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime « sacrificable », une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger¹⁹⁵⁵. » De fait, Christiane Taubira porte une symbolique très forte, Pascal Blanchard détaille ce symbole politique en quatre points :

Elle cumule quatre points de fixation forts et indélébiles. C'est une femme : elle ne serait pas légitime à son poste. Elle vient de l'outre-mer : depuis quand ceux-là viennent dire à la métropole ce qu'elle doit faire ? Elle est noire : et elle ose représenter la Justice ? Enfin, elle a porté deux textes emblématiques : le premier, lorsqu'elle était députée, sur la mémoire de l'esclavage, symbole de la repentance pour les racistes et les néocolonialistes, le second sur le mariage pour tous. Elle est la démonstration parfaite - en tout cas c'est celle que faisaient Charles Maurras ou Maurice Barrès au début du XX^e siècle - que si une personne noire entre dans le système, elle le détruit de l'intérieur. C'est bien pourquoi au temps des colonies, le système refuse le droit de vote aux colonisés. Ajoutons qu'elle a de l'argumentaire

¹⁹⁵² Libération du 29/10/2013, « Insultes envers Taubira : « C'est un racisme pur et dur, un racisme de peau » par Sonya Faure.

¹⁹⁵³ Ibid.

¹⁹⁵⁴ René Girard, *La violence et le sacré*, Editions Grasset, Paris, 1972.

¹⁹⁵⁵ Ibid., p.13.

*et de la conviction politique, qu'elle n'a besoin de personne pour se défendre :
l'abattre politiquement, c'est abattre tous ceux qui voudraient suivre son exemple.
C'est tuer un symbole*¹⁹⁵⁶.

L'appétit de violence de la société fait de Christiane Taubira une victime idéale, la Figure de l'Ennemie propage une violence communicable sur la scène médiatique, « la violence (...) comprimée finit toujours par se répandre aux alentours. (...) La violence a des effets *mimétiques* extraordinaires¹⁹⁵⁷ ». La Figure de la Guenon matérialise l'Ennemie, l'étrangère devient le bouc-émissaire par excellence de notre société. Pascal Blanchard conclut dans le même ordre d'idée : « L'interdit sur ces mots-là est levé moralement aujourd'hui, ces cris de singe et ces bananes sont devenus un langage, des codes qui sont parfaitement compris dans l'espace public, et les élites ne savent plus comment y répondre. Il va falloir éduquer et agir autrement et décoloniser ces imaginaires qui irriguent encore la société française¹⁹⁵⁸. »

René Girard parle en ce sens, de « victime émissaire¹⁹⁵⁹ » :

*Le rôle de la victime émissaire peut faire l'objet (...) de vérifications extrêmement concrètes, même sur le plan spatial. Il y a tout lieu de penser que la vérité est inscrite dans la structure même des communautés, dans des points centraux à partir desquels tout rayonne et qui constituent presque toujours des lieux symboliques d'une unité collective dont nous ne devons pas suspecter, a priori, le caractère originel*¹⁹⁶⁰.

La Figure du Monstre qui instaure une dynamique dialectique entre désir et rejet, ici animalité/humanité, offre une nouvelle Figure repoussoir concrétisée par la Guenon. L'acte délibéré et raciste des enfants tendant des bananes à Christiane Taubira vient asseoir dans une violence absolue cette dialectique qui compose la victime émissaire. Comme l'explique Paul B. Preciado dans un article publié dans *Libération*¹⁹⁶¹ :

¹⁹⁵⁶ *Libération* du 29/10/2013, *op.cit.*

¹⁹⁵⁷ René Girard, *op.cit.*, p.50-51.

¹⁹⁵⁸ *Libération* du 29/10/2013, *op.cit.*

¹⁹⁵⁹ René Girard, *op.cit.*, p.460.

¹⁹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁹⁶¹ *Libération* du 14/11/13, « Guenons de la République » par Paul B. Preciado.

*La guenon qui réapparaît aujourd'hui dans les injures contre Taubira est le levier épistémologique de la raison coloniale : frontière entre l'humain et l'animal, entre le masculin et le féminin, la guenon délimite la fin de l'éthique et justifie la politique comme guerre et appropriation. Comme la guenon, les Noirs furent considérés en tant qu'objets et marchandises, machines vivantes et forces pures de production et reproduction.*¹⁹⁶²

Dans ce qui se rapporte ici à l'animalité, Paul B. Preciado rappelle que les Noir-e-s comme les homosexuel-le-s ont été pensé-e-s comme des sous-humain-e-s, « indignes d'appartenir à la communauté des hommes, incapables de s'intégrer dans les institutions sociales de mariage, reproduction et filiation¹⁹⁶³. »

Alors, cette Figure de la Guenon doit dépasser cette monstruosité synonyme de l'Autre, de ce que représente l'Autre et doit maintenant plutôt signaler « l'horizon de la démocratie à venir ». Il s'agit aujourd'hui plus que jamais de refuser les catégories et classifications de l'épistémologie coloniale pour les penser autrement que par cette altérité déployée sous toutes ses formes le long de l'Histoire. Paul B. Preciado propose donc d'épouser cette animalité pour inventer « une politique des guenons¹⁹⁶⁴. » C'est ce que nous allons analyser de plus près.

En sortant du cadre théorique de l'intersectionnalité, « les cristallisations identitaires issues des épistémologies coloniales » cherchent plus à nous diviser qu'à nous rassembler. Comme le démontre Paul B. Preciado :

En tant que féministes ou militantes pour les droits des homosexuels et transsexuelles, nous sommes constamment invitées à nous opposer à un islam soi-disant homophobe, aux femmes voilées, mais aussi aux cultures non-occidentales supposément porteuses d'une forme ancestrale de machisme. Les forces du capitalisme financier et celles du nationalisme identitaire, authentiques héritières de la politique hétéro coloniale, cherchent une nouvelle fois à nous diviser et à nous opposer¹⁹⁶⁵.

¹⁹⁶² *Ibid.*

¹⁹⁶³ *Ibid.*

¹⁹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁹⁶⁵ *Ibid.*

Il s'agit de mettre au point de nouvelles alliances démocratiques (Preciado) et de comprendre la Figure de la Guenon ou du singe comme regroupant toutes les différences :

Dans les rassemblements contre le mariage homosexuel, ces mêmes manifestants brandissaient des pancartes sur lesquelles on pouvait lire : « Et pourquoi pas se marier avec les singes » ? Dans toutes ces injures, la figure du singe opère comme un signifiant abject qui sert, par comparaison, à exclure émigrés, non-blancs et homosexuels de l'espèce humaine, et par ricochet du projet politique national. Dans le Systema Naturae (1758) de Linné, la nomenclature Homo Sapiens que nous utilisons encore aujourd'hui ne désigne pas simplement une différence entre l'humain et le primate non humain, mais sert plutôt à naturaliser une relation politique de domination qui associe espèce, race et nation¹⁹⁶⁶.

Cette politique de la domination doit être combattue en refusant toutes les classifications fondées par l'épistémologie coloniale et en embrassant l'animalité à laquelle les Noir-e-s et les homosexuel-le-s sont sans cesse renvoyé-e-s. « Comme la guenon, les Noirs et les homosexuels devaient être dominés, domestiqués, enfermés, usés, consommés. La guenon n'est pas notre autre, mais signale plutôt l'horizon de la démocratie à venir¹⁹⁶⁷. »

Par conséquent, refuser le racisme n'est plus demander une appartenance à l'humanité, « le nouveau visage du racisme français nous invite à aller plus loin, si nous ne voulons pas reproduire les exclusions et nous laisser diviser¹⁹⁶⁸. »

En France comme en Italie, l'exemple de Christiane Taubira et l'exemple de Cécile Kyenge, première femme noire dans un gouvernement italien en 2013 ayant subi des injures et des attaques racistes¹⁹⁶⁹, témoignent de ce nouveau visage du racisme. Des bananes ont été jetées sur l'estrade où Cécile Kyenge prononçait un discours. Insultes racistes, appel au viol, la violence de ce racisme cible en ligne de mire les femmes d'origine étrangère.

D'autres exemples de l'étrangère comme bouc-émissaire s'inscrivent dans la presse comme d'autres indices de ce nouveau visage du racisme. L'élection de Miss France en 2013 qui est symboliquement l'incarnation de la femme/fille/mère française, va donner lieu

¹⁹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁹⁶⁹ *Le Figaro* du 13/11/2013, « Cécile Kyenge, une ministre italienne face au racisme » par Roland Gauron.

à des commentaires racistes sur Internet. Flora Coquerel, Miss France 2014 qui est métisse, va être insultée sur la toile du réseau social, on peut lire : « Putain, une négresse », « quelle horreur, mort au étrangers », « elle est même pas blanche celle qui représente la France », « ce serait bien d'avoir un peu de couleur blanche dans notre pays¹⁹⁷⁰. » En réaction à ces attaques, Sonia Rolland, ancienne miss France, publiera d'ailleurs un article où elle explique avoir elle aussi été victime de racisme :

Je me souviens d'une enveloppe qui contenait des excréments, assortis d'un petit mot : « Voilà ce que tu m'évoques quand je te vois à la télé. » J'ai eu des crottes ramassées dans la rue sur mon paillason, des crachats sur ma porte. On a aussi déchiré la toile de ma voiture après y avoir écrit "négresse" en énorme... J'avais 18 ans, ça a été très violent¹⁹⁷¹.

Hormis cette violence parlante, les questions de Genre autour du corps des femmes durant ce concours de beauté restent déterminantes. Médiatisé et populaire, ce concours met au devant de la scène médiatique des articulations de Genre, de représentations du corps des femmes. Comme nous l'avons vu dans un premier temps, représentations et oppressions sociales s'imbriquent et les mises en scènes des appartenances sociales et ethniques participent à reproduire ces représentations. La médiatisation multiplie donc de fait, cette reproduction des représentations sociales imbriquées aux oppressions. Ainsi, dans ce cadre, il s'agit de comprendre la manière dont les mises en scène du corps des femmes noires est mises en scène par la télévision. L'image des métisses ou des femmes noires demeure ethnicisée et les normes de Genre forment ici une matérialité particulière : comme pour les femmes politiques, Genre et diversité deviennent une ressource pour les médias (Coulomb-Gully) ; Genre et appartenance ethnique relayés par le discours médiatique fabriquent des représentations dont la société s'empare. Ces images conduisent à révéler une des parts les plus violentes de la société.

L'appréhension imbriquée des rapports de pouvoir dont font l'expérience les femmes noires, victime du sexisme et du racisme, permet de penser une analyse de la domination. Il s'agit maintenant d'en faire une lutte commune en construisant des

¹⁹⁷⁰ *Le Nouvel Observateur* du 09/12/2013, « Miss France 2014 victime de racisme : la loi ne s'arrête pas aux portes de Facebook » par Gaspard Benilan.

¹⁹⁷¹ *Le Nouvel Observateur, Le Plus* du 10/12/2013, « Insultes, crachats et excréments : j'étais Miss France 2000 et j'ai subi le racisme » par Sonia Rolland, édité et parrainé par Louise Pothier.

coalitions et passer à une « phénoménologie de la domination¹⁹⁷² ». « Une segmentation à outrance de ce qui relève de l'une ou de l'autre des dominations¹⁹⁷³ » conduit à construire des catégories dont il faut sortir. « La conclusion des analyses en termes d'intersectionnalité vise ainsi à montrer que la domination est par nature « intersectionnelle » : il n'y a pas d'approche additionnelle viable¹⁹⁷⁴ ». En se reposant sur la pensée de la sociologue Danièle Kergoat¹⁹⁷⁵, Elsa Dorlin explique que « la conceptualisation géométrique de la domination ne rend pas compte des rapports sociaux (...) Kergoat conceptualise ainsi la consubstantialité et coextensivité des rapports sociaux¹⁹⁷⁶ ». Il devient alors « plus que nécessaire de restituer leurs généalogies pour saisir la complexité des antagonismes¹⁹⁷⁷ », les identités intersectionnelles (Crenshaw) pensées comme « concept critique du *droit* » sont à dépasser en étudiant une généalogie des identités hégémoniques (Masson¹⁹⁷⁸, Dorlin). Elsa Dorlin conclut : « L'historicisation des normes, positions et identités dominantes met en cause leur qualité d'identités universelles de référence, à partir desquelles les minorités sont constamment définies et re-définies comme une détermination spécifique d'un « Universel », qui est toujours socialement et historiquement situé¹⁹⁷⁹. »

Plus encore, les catégories historiques de « race » ou de « sexe » fonctionnent comme des opérateurs de différenciation, « les catégories idéologiques *se génèrent* mutuellement : elles apparaissent toujours comme les signifiants mouvants des unes et des autres, et définissent les matrices sémiologiques des dispositifs historiques de domination. Et de la même façon, c'est bien à partir d'une sémiologie dominante donnée qu'émergent les catégories dissidentes, résistantes, par lesquelles adviennent des « sujets politiques. »¹⁹⁸⁰ »

Il s'agit de comprendre les « micro-logiques de racialisation » permettant aujourd'hui de penser ensemble les rapports d'intersectionnalité en vue d'une « cartographie complexe de la domination¹⁹⁸¹ ».

¹⁹⁷² Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe, Pour une épistémologie de la domination*, PUF, Paris, 2009, p.11.

¹⁹⁷³ *Ibid.*

¹⁹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁹⁷⁵ Danièle Kergoat, « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux » in Elsa Dorlin (dir.), *op.cit.* PUF, p.112.

¹⁹⁷⁶ Elsa Dorlin (dir.), *op.cit.*, PUF, p.11.

¹⁹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁹⁷⁸ Sabine Masson, « Sexe, race et colonialité » in Elsa Dorlin (dir.), *op.cit.* PUF, p.183.

¹⁹⁷⁹ Elsa Dorlin (dir.), *op.cit.*, PUF, p.12.

¹⁹⁸⁰ *Ibid.*, p.16.

¹⁹⁸¹ *Ibid.*, p.15.

En conclusion, comme nous l'avons vu, Paul B. Preciado préconise d'embrasser l'animalité à laquelle les femmes sont renvoyées dans notre contexte. Embrasser cette animalité signifie embrasser la Figure du Monstre comme de la Guenon en vue d'un dépassement de l'épistémologie raciste et pour un nouveau projet politique :

Avec la King Kong de Virginie Despentes, les gorilles des Guerrilla Girls, le Monkey de Basquiat, le monstre de Donna Haraway, les femmes simiesques de Elly Strik, la Watermelon Woman de Cheryl Dunye... il nous faut prendre les bananes et monter dans les arbres, il faut ouvrir toutes les cages et déboucler toutes les taxonomies pour inventer, ensemble, une politique des guenons¹⁹⁸².

3.2 Fantasmie et exotisme, cette sexualité hors-norme : l'exemple de la télé-réalité : quelle Figure incarne Nabilla Benattia ?

Les médias renouvellent des Figures de femmes d'origine étrangère au travers d'une réhabilitation de l'Egérie et de la Femme violente, toutes deux incarnées par la vedette de la télé-réalité Nabilla Benattia.

La Figure de l'Egérie prend ici une forme particulière car cette Figure se trouve du côté d'une esthétique post-moderne maniant ironie et culture populaire au sein des médias ; Nabilla Benattia est décrite comme une nouvelle Figure de la postmodernité de par son esthétique mais aussi de par son rôle au sein des médias.

Elle se trouve dans les médias du côté des femmes d'origine maghrébine intégrées dans la société. La construction d'une féminité hypertrophiée n'interfère pas dans la promotion de son intégration. Dans un portrait publié par *Libération*, Nabilla Benattia interroge surtout par son histoire : « rien ne m'atteint à part l'histoire avec mon père¹⁹⁸³ » déclare-t-elle. Sur cette relation, on peut lire : « Son père algérien, fonctionnaire à l'ONU, lui a demandé de choisir, quand elle avait 13 ans. « *Avec un papa musulman, une maman chrétienne et une grand-mère juive, c'était compliqué. D'autant que les trois sont à fond dans leur truc. Le vendredi, mon père mange du couscous et il n'y a pas d'électricité chez ma grand-mère. Le dimanche, ma mère va à la messe* », résume-t-elle. Croyante, elle n'a

¹⁹⁸² *Libération* du 14/11/13, *op.cit.*

¹⁹⁸³ *Libération* du 13/05/13, « Nabilla, gonflée ! » par Rachid Laïreche.

pas choisi son dieu, mais sa mère. Et se tient éloignée de son père¹⁹⁸⁴. » Son père aurait déclaré « avoir honte¹⁹⁸⁵ » de sa fille.

Les origines de Nabilla Benattia viennent asseoir une construction identitaire fabriquée en porte à faux avec la culture du père. Nabilla Benattia devient le symbole d'un rejet de cette culture dont elle s'émanciperait par une performance de Genre.

Cette féminité hypertrophiée est proche des représentations des femmes noires dans le contexte médiatique plus que du côté des représentations des femmes d'origine maghrébine. Comme l'explique Karima Ramdani¹⁹⁸⁶, docteure en Sciences politiques, la mise en scène des corps noirs notamment dans les clips musicaux de rap interrogent des représentations du corps féminin hypersexué. Ce corps qui est surexposé construit une image hypersexuée des femmes noires tandis que les femmes d'origine maghrébine sont connues comme chanteuses intégrées, souvent médiatisées pour leur émancipation et non pour leur corps dont la nudité serait surexposée.

Autrement dit, la Figure hypersexuée qu'incarne Nabilla Benattia s'émancipe du regard paternel pour une surexposition d'un corps instrumentalisé dans le milieu de la musique ou de la mode dont l'attractivité et les normes ressemblent à celles de la promotion du corps des femmes noires dans la société. Pour les médias, Nabilla Benattia se libère de la culture maghrébine ainsi ; islam et sévérité sont liées dans le corpus : « Elle enchérit : « *Avec mon père, c'était plus radical. Il n'aimait pas quand je me maquillais et tout. Il fallait que je m'habille avec des trucs assez larges*¹⁹⁸⁷. » » En effet, la Figure incarnée par Nabilla Benattia est puissante et dévoratrice (Bertini), elle est indocile, elle s'écarte de toute soumission et ne réussit ni par l'effort ni par l'émancipation.

Cette Figure présente une esthétisation postmoderne présente sur la scène médiatique par l'image. On y trouve deux interrogations : d'abord la façon dont le corps féminin est représenté aujourd'hui : cette Figure réhabilite les questions autour du corps des femmes. Puis, cette Figure questionne les univers du virtuel et du réel, elle s'identifie à un corps virtuel issu du jeu vidéo, un corps étrange aux formes artificielles surdimensionnées. Cette imagerie virtuelle crée un personnage dans le réel dont le corps féminin semble porter plus de puissance et de pouvoir à la manière d'une Lara Croft,

¹⁹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁹⁸⁶ Karima Ramdani, « Bitch et Beurette, quand féminité rime avec liberté » in *Volume !*, revue.org, n° 8 : 2, « « La revue des musiques populaires », éditions Mélanie Seteun, 2011, pp.13-39.

¹⁹⁸⁷ *Libération* du 13/05/13, *op.cit.*

héroïne de jeu vidéo. Ce pouvoir est également distribué à l'intérieur d'un univers stéréotypé où ce corps répond aux imaginaires masculins hétéronormatifs.

Cette esthétisation renvoie à ce que le philosophe Alain Badiou explique dans *Pornographie du temps présent*, à propos de l'imagerie démocratique contemporaine. Se reposant sur l'analyse de la pièce *Le Balcon* de Genet, Alain Badiou parle du « Phallus spéculatif de notre présent¹⁹⁸⁸ » comme « démocratie » aujourd'hui. On note dans notre contexte :

La difficulté est que le pouvoir nu, qui se cache derrière la subtile plasticité et la séduisante obscénité des images du monde démocratique et marchand, n'a pas lui-même d'image, il est bien un réel nu, mais qui, loin de nous délivrer des images, en garantit la puissance. Le réel du pouvoir, comme pouvoir qui certes se tient dans le présent, mais n'est pas, lui, soumis aux images de ce présent : voilà ce qui se dissimule derrière l'imagerie démocratique contemporaine¹⁹⁸⁹.

Le terme virtuel vient du latin *virtualis* qui signifie « qui n'est qu'en puissance¹⁹⁹⁰ » et s'oppose à ce qui est « actuel » et non au « réel ». La Figure puissante et dévoratrice de Nabilla se développe ainsi au sein d'une imagerie virtuelle dont le réel est pris au piège. Elle sollicite les fantasmes érotiques avec son physique mais traverse surtout les valeurs d'une société occidentale postmoderne dont le culte du corps, la performance physique et la recherche de sensations fortes forment un nouvel idéal.

Nous pouvons faire un parallèle avec le syndrome Lara Croft évoqué plus haut et dont Vannina Micheli-Rechtman, philosophe et psychiatre, et Margherita Balzerani, critique d'art, ont étudié la prénance dans la société contemporaine. Ainsi, Lara Croft est un personnage « dans lequel l'esthétique est dominante et prépondérante sur l'éthique. Lara Croft appartient sans doute à la mythologie moderne des *Super héros*, au monde idéal de la perfection, et, comme Superman, elle est soumise à un seul et unique destin : vaincre¹⁹⁹¹. » Comme cette Figure irréelle, la Figure de Nabilla est proche de

¹⁹⁸⁸ Alain Badiou, *Pornographie du temps présent*, Fayard, Paris, 2013, p.17.

¹⁹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁹⁰ Micheli-Rechtman Vannina, Balzerani Margherita, « Corps contemporain, post-modernité et jeux vidéo : le syndrome de Lara Croft », in *La clinique lacanienne* 2/ 2008, n° 14, « Le corps : matières et semblances », pp.135-147.

¹⁹⁹¹ *Ibid.*

l' « alien », du « cyborg », « elle représente et influence en même temps la société qui l'a créée¹⁹⁹². »

La férocité, l'animalité à laquelle cette étrangeté est ramenée sur la scène médiatique s'exprime dans un défilé de Jean-Paul Gauthier à laquelle Nabilla Benattia participera en juillet 2013¹⁹⁹³. Elle défile dans une robe imprimée panthère et suggère dans certains mouvements les stéréotypes auxquels elle est associée, elle minaude en imitant un félin. Cette prolifération d'images consacrées au fantasme, cette « prolifération de l'obscénité des images » fondent « un bordel des images¹⁹⁹⁴ » dont cette Figure se nourrit et auquel elle participe dans une hyperbolisation et une performance de Genre automatisée. Il s'agit d'une « imagerie contemporaine¹⁹⁹⁵ » qui nous est présentée sur la scène médiatique.

C'est au sein de cette articulation que va basculer cette Figure. Mise en examen pour tentative de meurtre sur son compagnon Thomas Vergara, la presse va relayer un discours autour de la violence : Nabilla Benattia est alors considérée comme une femme violente et incarne une nouvelle Figure de femme violente au sein d'articles particulièrement intéressés par cette tentative de meurtre¹⁹⁹⁶. Elle blesse d'un coup de couteau au thorax son compagnon et est soupçonnée de tentative de meurtre, mise en examen pour tentative d'homicide involontaire mais aussi pour violence aggravée¹⁹⁹⁷. Nabilla Benattia devenue mannequin, chroniqueuse à la télévision, suscite un vif intérêt des médias, les mensonges du couple concernant la véracité des faits le soir de l'agression va faire débat.

Plusieurs déclarations accablent la chroniqueuse et la presse met déjà en contraste la « voix douce », le « sourire aux lèvres¹⁹⁹⁸ » et la violence des mots employés par la jeune femme ; elle déclare dans *Libération* :

Tout le monde est jaloux en amour ou en amitié. Pour l'instant, c'est moi qui fais du mal aux hommes. Mais, imagine, je suis avec un mec depuis dix ans et

¹⁹⁹² *Ibid.*

¹⁹⁹³ *Libération* du 02/07/2013, « Jean-Paul Gauthier invite Nabilla à défiler » par Marie Ottavi.

¹⁹⁹⁴ *Le Nouvel Observateur* du 24/01/2013, « Pornographie de la démocratie » par Alain Badiou.

¹⁹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁹⁶ *Libération* du 09/11/2014, « Nabilla Benattia mise en examen pour tentative de meurtre sur son compagnon » par AFP.

¹⁹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁹⁸ *Libération* du 07/11/2014, « Nabilla soupçonnée, les démons de la télé-réalité » par Rachid Laïreche.

*j'apprends qu'il me trompe... Il ne faut pas me faire du mal parce que je suis hyperjalouse. En amour, je peux tuer quelqu'un facile*¹⁹⁹⁹.

Nabilla Benattia est ensuite comparée à Oscar Pistorius, athlète sud-africain inculpé pour le meurtre de sa compagne Reeva Steenkamp, mannequin et présentatrice sud-africaine, en 2013. Acquitté du meurtre mais reconnu coupable d'homicide involontaire pour lequel il sera condamné à cinq ans de prison ferme en octobre 2014, Oscar Pistorius sera également jugé pour port d'armes et condamné à trois ans de prison avec sursis. Oscar Pistorius, qui a tiré quatre balles sur sa compagne au travers de la porte des WC de la salle de bain de son domicile le matin de la Saint-Valentin en 2013, niera le meurtre avec préméditation et plaidera la légitime défense putative, assurant avoir tiré sur ce qu'il croyait être un cambrioleur caché à l'intérieur de leur maison. Un article de *Libération* compare pourtant les deux histoires : « Nabilla est confuse dans ses déclarations, façon Oscar Pistorius²⁰⁰⁰. » De plus, même si aucune plainte n'est déposée, une enquête est ouverte dans un premier temps pour « violences volontaires avec arme » puis « tentative d'homicide volontaire²⁰⁰¹ » en raison du coup porté dans la région du poumon. Enfin, l'article conclut avec deux éléments importants : les origines de Nabilla Benattia et sa précédente incarcération. On apprend que « Nabilla ne découvre pas la justice²⁰⁰² » ayant effectué un mois de prison pour escroquerie bancaire ; l'article précise qu'elle est « fille d'un Algérien qui ne lui parle plus et d'une Italienne qui tient davantage un rôle de copine²⁰⁰³ ».

Ses révélations sur son passé et ses origines servent dans le corpus à comprendre l'origine des violences. Décrite comme une « femme siliconée (...) omniprésente dans les médias²⁰⁰⁴ » dont le compagnon aurait parfois des excès de violence, la presse décrit un opportunisme rapidement mis à mal par cette acte délibéré faisant de Nabilla Benattia une vedette déchue. Le cas Nabilla est dépeint au travers d'une Figure « hors cadre » mettant en contraste esthétique féminine et violence. Comme l'expliquent les sociologues Coline Cardi et Geneviève Pruvost dans *Penser la violence des femmes*²⁰⁰⁵, la violence des femmes peut faire l'objet d'un « non-récit », qui refoule l'évènement et le place, selon

¹⁹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰⁰ *Ibid.*

²⁰⁰¹ *Ibid.*

²⁰⁰² *Ibid.*

²⁰⁰³ *Ibid.*

²⁰⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁰⁵ Coline Cardi, Geneviève Pruvost (dir.), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, format kindle, 2012, emplacement p.348.

Goffman²⁰⁰⁶, « hors cadre ». De même, l'ouvrage de l'historienne Karine Lambert²⁰⁰⁷ pose la question de la violence des femmes et de la déviance féminine au sein de plusieurs figures exprimant des stratégies d'affirmation de soi dans un contexte particulièrement contraignant d'un point de vue des normes et de la régulation sociale. Ici, la Figure de Nabilla vient transgresser l'ordre symbolique. Cet acte violent vient déconstruire la première Figure médiatique et change les stratégies discursives des médias concernant le cas Nabilla Benattia. Très vite, son compagnon déclare « avoir bien été blessé au couteau » par celle que les médias nomment encore « la starlette²⁰⁰⁸ ». Certains proches décrivent ensuite Thomas Vergara comme un homme « violent ». Ces accusations sont récusées notamment au travers d'un témoignage de Thomas Vergara à la télévision. La presse people publiée sur internet²⁰⁰⁹ met pourtant l'accent sur la violence de cet homme et interroge une pratique ordinaire de la violence dans le couple, révélant une escalade de la violence et le coup ultime comme légitime défense.

L'interview de Thomas Vergara à la télévision nous permet d'étudier un nouveau récit médiatique autour de ce fait divers. Elle indique plusieurs éléments que l'on peut relever dans notre analyse répondant à l'ordre des rapports sociaux de sexe. Ces rapports viennent alimenter le fait que la Figure de la femme violente associée à Nabilla Benattia transgresse et met en intrigue l'ordre symbolique. Cette transgression « produit un nouvel ordre social²⁰¹⁰ » et l'interview énonce ici deux expressions à étudier : celle d'une femme comparée à un homme puis la justification d'une relation extrême et passionnelle. Thomas Vergara parle d'une relation qualifiée par la répétition superlative « très très très très passionnelle » puis déclare : « Nabilla, c'est un garçon. Ce n'est pas que j'aime les garçons mais j'étais vachement attiré par la façon dont elle ne se laissait pas faire. On n'arrivait pas facilement à lui faire faire ce qu'on veut d'elle. C'était ça qui me plaisait²⁰¹¹. »

Ici, « la violence des femmes renverse l'ordre des sexes », l'interview de Thomas Vergara contribue à entretenir la Figure féminine au cœur de la violence qui transgresse l'ordre symbolique. L'appropriation du pouvoir de cette violence « constitue un renversement qui conduit à un changement radical de position dans les rapports sociaux de

²⁰⁰⁶ Erving Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Miuuit, Paris, 1991.

²⁰⁰⁷ Karine Lambert, *Itinéraires de la déviance, Provence : 1750-1850*, Publications de l'Université de Provence, 2012.

²⁰⁰⁸ *Le Figaro* du 18/12/2014, « La starlette de télé-réalité Nabilla est sortie de prison » par Lefigaro.fr avec AFP.

²⁰⁰⁹ Par exemple, www.closeomag.fr.

²⁰¹⁰ Coline Cardi, Geneviève Pruvost (dir.), *op.cit.*, p.770.

²⁰¹¹ Emission télévisée *Sept à huit* du 16/11/2014, Thomas Vergara interviewé par Marie Peyraube.

sexe²⁰¹². » Ce témoignage fait le procès de la violence d'une femme et cette interview réoriente le discours autour d'une domination féminine, « cette réorientation peut prendre deux directions, soit celle d'une domination féminine soit celle de l'indifférenciation égalitaire²⁰¹³. »

Il est question d'une violence qui renverse l'ordre social mais qui articule violence et féminité par un contraste basé sur les fantasmes masculins. Il s'agit d'une violence exercée dans ce que les médias identifient comme de l'amour passionnel où Genre et violence s'articulent au cœur du récit du fait divers.

Ce récit médiatique contribue au processus de sanction comme l'explique Isabelle Garcin-Marrou en Sciences de l'Information et de la Communication, dans *Médias la fabrique du genre*²⁰¹⁴, ces récits « s'inscrivent dans une dynamique d'appropriation sociale et symbolique de l'acte transgressif²⁰¹⁵ » ici la violence d'une femme représentant les fantasmes masculins et une féminité hypertrophiée responsable d'une série d'actes transgressifs mis en évidence par le contraste féminité/violence associé au masculin par le témoignage de la victime. En ce sens, Thomas Vergara ajoute : « on est en train de me faire passer (...) pour le coupable », « non, c'est aberrant, non je n'ai pas tapé Nabilla mais pourquoi (...) elle m'a rien fait, elle ne m'a jamais trompé (...) même elle m'aurait trompé j'aurais pété un plomb, j'aurais pris mes affaires, ça aurait fait plus de mal que je m'en aille que je la frappe²⁰¹⁶ ». Comme l'explique Isabelle Garcin-Marrou en travaillant sur la Figure de la mère meurtrière dans une approche foucauldienne, « les valeurs constitutives du social, du politique et, en l'occurrence, du judiciaire ne sont ni un donné originaire ni un non-dit que l'événement se contenterait de manifester. Ces valeurs sont (re)construites par le jeu de l'instance discursive. S'interroger sur leur présence dans les récits des journaux permet de comprendre comment, dans ce temps du procès, des valeurs peuvent être mobilisées pour exprimer une « *performativité du genre*. »²⁰¹⁷ »

Ici le discours social transmis par ce témoignage intervient à l'intérieur du discours médiatique pour « faire du Genre une essence déterminée par des valeurs », on comprend

²⁰¹² Coline Cardin, Geneviève Pruvost (dir.), *op.cit.* pp. 770-1133.

²⁰¹³ *Ibid.*

²⁰¹⁴ Isabelle Garcin-Marrou, « Une « mère », une « meurtrière » : les deux figures médiatiques de la violence d'une femme » in Marlène Coulomb-Gully (coll.), *La fabrique du genre*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2012, p.67.

²⁰¹⁵ *Ibid.*, p.69.

²⁰¹⁶ Emission télévisée *Sept à huit* du 16/11/2015, *op.cit.*

²⁰¹⁷ Isabelle Garcin-Marrou in Marlène Coulomb-Gully, *op.cit.*, p.79.

ce qu'aurait dû être Nabilla Benattia au sein de cette « instance discursive médiatique²⁰¹⁸ » où elle représente une forme de féminité exotique dont la réhabilitation des fantasmes fonctionne au sein d'un système performatif du Genre. D'une part, cette interview remet en question une certaine performativité du Genre ; de l'autre, elle permet de transmettre nettement des stéréotypes de Genre en évoquant les conventions culturelles.

La journaliste interrogeant Thomas Vergara dégage ensuite le fait que Nabilla ait évoqué devant le juge des pressions psychologiques et des coups. A cela, il répond : « c'est un retournement de situation, moi je m'en suis pris des coups, il y a des photos de moi avec des cocards, elle m'a cassé des lunettes dans la tête, je me suis retrouvé avec des balafres, (...) avec des balafres sur les bras, (...) avec des balafres dans le dos et pas des moindres²⁰¹⁹ » puis il évoque l'éventuel mensonge de sa compagne. Ainsi, la violence d'abord associée à la Figure de la femme violente puis à celle plus fantasmée de la femme fatale est plus clairement identifiable, l'interview lève l'ambiguïté entre violence symbolique et violence physique.

Raphaëlle Guidée²⁰²⁰, maître de conférences en littérature, démontre en ce sens qu'il est rare en littérature que la question de la violence physique des femmes ne soit pas d'une violence exercée contre elles-mêmes ; les médias tendent de même, à expliquer la violence des femmes par des mobiles intimement liés au féminin, ici la passion amoureuse. Le contraste, l'impensé entre violence et hypertrophie féminine sont induits par le personnage de Nabilla Benattia, sa fascination rejoint celle des héroïnes violentes.

A la question, « pourquoi vous n'avez jamais porté plainte ?²⁰²¹ », Thomas Vergara répond : « Par amour, c'est tout. Par protection (...) C'est malheureux à dire mais je ne lui en veux pas, parce que je sais qu'elle a un problème et je pense que sa famille le sait aussi. (...) Ce n'est pas une mauvaise fille, je ne suis pas un mauvais mec, ce sont deux personnes qui s'aiment, qui s'aiment un peu trop justement²⁰²². » Le terme « problème » évoque des explications pathologiques à cette violence proche d'une dialectique de l'hystérie (Guidée.) L'idée d'une pathologie mentale justifiant d'une violence viendrait jouer un rôle important dans la construction médiatique du personnage de Nabilla Benattia. Comme nous l'avons vu, folie et féminin sont étroitement liés dans nos sociétés (Bertini) et

²⁰¹⁸ *Ibid.*, p.80

²⁰¹⁹ Emission télévisée *Sept à huit* du 16/11/2015, *op.cit.*

²⁰²⁰ Raphaëlle Guidée, « « *Unsex me!* » Littérature et violence politique des femmes » in Coline Cardi, Geneviève Pruvost (dir.), *op.cit.*, p. 177.

²⁰²¹ Emission télévisée *Sept à huit* du 16/11/2015, *op.cit.*

²⁰²² *Ibid.*

constituent dans ce cadre un discours au sein de médias laissant apparaître une causalité déresponsabilisant Nabilla Benattia en faisant d'elle une victime, « la transgression est reconnue comme hors-norme, ce qui confirme la règle²⁰²³. »

En conclusion, les différentes Figures qu'incarnent Nabilla Benattia dans notre corpus permettent d'abord de réhabiliter un nouvel exotisme des femmes d'origine étrangère, une indocilité puissante et dévoratrice donnant le change aux Figures de femmes soumises auxquelles été plutôt associées les femmes d'origine maghrébine. En trahissant sa « nature » féminine, Nabilla Benattia trahit son Genre et rejoint les héroïnes « monstrueuses » et « féminines » dont la monstruosité est représentée étroitement liée à leur sexe. Celle que les médias ont nommé « la bimbo²⁰²⁴ » affiche un paradoxe important des clichés portant sur la violence féminine par une féminité hypertrophiée. Cette dernière induit une sexualité hors-norme dans un récit où la dépolitisation de son corps et son caractère hors-norme relancent un fantasme autour des rubriques sexe et violence. Cette Figure double mêlant étrange et étrangeté donne à repenser le principe d'intersectionnalité convoquant d'autres cadres d'interprétations au sein d'une épistémologie de Genre.

De ce fait, la question des identités sont à recomposer, à analyser autrement : les *Gender Studies* « considèrent à juste titre les identités sexuelles comme des constructions sociales et culturelles historiquement déterminées et par voie de conséquence directe susceptibles de transformations mineures et majeures²⁰²⁵. » S'inscrivant dans un courant « anti-différentialiste et anti-identitaire²⁰²⁶ », les études de Genre nous donnent à voir les rapports sociaux de sexe en dehors de la tradition matérialiste, articulant la question du sexe et des origines au travers de nouveaux questionnements autour de Figures postmodernes renouvelées et complexifiées par ce qui déborde de l'analogie « sexe, race, classe. »

Ces Figures articulent une nouvelle perspective dans le réel. Après cette étude approfondie de notre corpus passant en revue l'ensemble des représentations médiatiques de notre actualité, nous pouvons envisager de nuancer nos résultats par une enquête de terrain. Même si les médias n'entretiennent pas les vestiges de la pensée coloniale, ils renouvellent certaines formes d'altérité : étrangeté et violence. L'examen de notre corpus nous donne à penser le corps de ces femmes comme un corps sexué, politique et social. Les

²⁰²³ Raphaëlle Guidée in Coline Cardi, Geneviève Pruvost (dir.), *op.cit.*

²⁰²⁴ Ce terme se retrouve dans tous les articles cités dans ce point.

²⁰²⁵ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Max Milo, p.126.

²⁰²⁶ *Ibid.*

représentations des femmes d'origine étrangère posent, dans les médias, la question de leur étrangeté en politique comme au sein de la société. Toutes ces formes d'étrangeté et d'étrangeté construisent un univers médiatique riche de nouvelles définitions de ce qu'est l'Autre. Entre idéalisation et stigmatisation, nos Figures proposent des décalages, des divergences dans la presse et produisent un effet de vérité qu'il nous faut maintenant vérifier sur le terrain.

La question des libertés des femmes, les structures sociales qui les accompagnent et la réhabilitation de leurs représentations sur la scène médiatique transportent en l'occurrence, de nouveaux enjeux dans la société française. Dès lors, les prochains chapitres de notre thèse se concentreront sur notre enquête, formation de terrain et recherche-action. Nous analyserons les conditions sociales de vie des femmes d'origine étrangère en France, plus précisément dans le cadre d'une enquête au sein des associations de Nice-Est. Au travers d'interviews individuelles et collectives, nous montrerons comment les femmes se définissent par rapport à ce que les médias transposent d'elles-mêmes. Quelles compréhensions globales ont-elles sur le terrain des nouveaux outils de la laïcité ? Quel état des lieux des structures associatives nous permet de comprendre les actions d'émancipation à l'égard des femmes ? La volonté de socialisation et d'intégration des femmes suit-elle aujourd'hui le chemin menant aux libertés ou les problématiques de Genre imprègnent-elles leur approche au sein des entrées multiples qui s'offrent à elles au sein des institutions et des associations ? C'est ce que nous chercherons à dénouer dans notre dernière partie de thèse.

PARTIE III

**ENQUETE DE TERRAIN ET RECHERCHE-ACTION :
QUELLES REALITES SOCIALES POUR LES
FEMMES D'ORIGINE ETRANGERE EN FRANCE
CONTEMPORAINE ?**

Comprendre comment cela fonctionne et rendre publics ces décodages, est-ce participer à leur transformation ? Mais la question essentielle est : à quelles conditions nos savoirs acquis rendent-ils du pouvoir à ceux qui en ont le moins, c'est-à-dire ceux qui subissent les rapports de force les plus nombreux et les plus diversifiés : femmes, minorités, individus soumis à des exclusions de différentes natures : illettrisme, absence totale de formations diplômantes, malades et malades mentaux, handicapés, pauvres, la liste n'est pas exhaustive.

Marie-Joseph Bertini²⁰²⁷

²⁰²⁷ Marie-Joseph Bertini, *Ni d'Eve ni d'Adam*, Max Milo, 2009, Paris, pp.41-42.

Chapitre 1 - Les femmes d'origine étrangère dominées : « nature féminine », rigidité de leur statut, conservatisme religieux et adaptation à la société française

1.1 Méthodologie d'enquête de terrain : ethnométhodologie et enquête qualitative

Notre approche en ethnométhodologie se reposera essentiellement sur les recherches du sociologue Harold Garfinkel qui dès 1967, donne naissance à ce nouveau courant de recherche. Dans *Recherches en ethnométhodologie*²⁰²⁸, Harold Garfinkel décrit les ethnométhodes comme des études traitant « activités pratiques, (...) circonstances pratiques, (...) raisonnement sociologique comme des thèmes d'étude empirique, en accordant aux activités les plus communes de la vie quotidienne l'attention habituellement accordée aux évènements extraordinaires²⁰²⁹. » Les descriptions de ces situations devront être traitées par le biais d'un travail d'observation détaillée des activités pratiques et des résultats afin de « situer, identifier, analyser, classier, rendre reconnaissables des occasions comparables²⁰³⁰ ».

L'ethnométhodologie est donc « la recherche empirique des méthodes que les individus utilisent pour donner un sens et en même temps accomplir leurs actions de tous les jours : communiquer, prendre des décisions, raisonner²⁰³¹. » Nous porterons dès lors notre attention sur les femmes d'origine étrangère, ces actrices de cette réalité sociale constamment créée, renouvelée par elles ; quelles décisions prennent-elles ? Quelles structures associatives fréquentent-elles et dans quel but ? Et d'un point de vue plus personnel et en dehors de la vie sociale des femmes d'origine étrangère, nous utiliserons nos enquêtes et entretiens semi-directifs pour comprendre « le langage comme une ressource²⁰³² », la manière dont les femmes considèrent leur intégration dans la société française. Harold Garfinkel étend ainsi les caractéristiques des expressions indexicales à l'ensemble du langage selon le contexte, l'usage, l'énonciation (Coulon). Nous analyserons de plus, les activités quotidiennes des femmes au sein des structures associatives et leur quotidien. Toujours dans un souci de

²⁰²⁸ Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2007, p.51.

²⁰²⁹ *Ibid.*

²⁰³⁰ *Ibid.*, p.52.

²⁰³¹ Alain Coulon, *L'ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2014, p.25.

²⁰³² *Ibid.*, p.25.

compréhension, nous travaillerons sur les dispositifs de catégorisation en ethnométhodologie par le biais de catégories sociales et non seulement définies par la langue comme « moteur de l'apprentissage de notre vie en société » car « un membre compétent catégorise le monde de la même façon que ses semblables²⁰³³. »

Enfin, et dans le même ordre d'idée, Harold Garfinkel emploie le terme « ethnométhodologie » pour référer à l'étude des propriétés rationnelles des expressions indexicales et des autres actions pratiques, en tant qu'elles sont des accomplissements contingents et continus des pratiques organisées et ingénieuses de la vie de tous les jours²⁰³⁴. » Notre enquête et notre recherche-action réalisées de 2009-2011 forment dans leur globalité une recherche en Sciences de l'Information et de la Communication dont l'approche qualitative reste l'approche générale utilisée sur le terrain. L'approche qualitative fonctionnant de pair avec les ethnométhodes, notre recherche qualitative de terrain nous a permis de recueillir des matériaux très denses (interviews, entretiens semi-directifs, récits de vie) en observation direct, *in situ*. Dans une logique proche des usagères au sein des associations étudiées, notre travail utilise les instruments et méthodes pour recueillir les données qualitatives (interviews, entretiens, notes de terrain, témoignages...) pour une confrontation des résultats dans leurs significations, rapprochements, oppositions, analogies. Il s'agit de faire surgir le sens parfois symbolique ou implicite des mots employés par les femmes interviewées, de dresser des inventaires, thèmes, idées permettant de mettre au point des catégories et grilles analytiques. L'approche qualitative mariée au récit ethnographique et à l'approche ethnométhodologique portera l'ensemble de nos résultats et interprétation.

Notre enquête de terrain se déroule dans une association²⁰³⁵ d'insertion sociale ayant pour premier objectif une meilleure intégration des migrant-e-s sur le territoire. Nous avons interrogé une quinzaine de femmes en entretien collectif et individuel. Cette association propose des cours d'alphabétisation et de français langue étrangère aux femmes d'origine étrangère. Par le biais d'ateliers d'écriture spécialement adaptés à des femmes immigrées ou étrangères venant du Maghreb et des autres pays d'Afrique et par une nouvelle enquête sur « l'émancipation » de ces femmes, nous avons pu réfléchir à de nouvelles pistes de réflexion comprenant un travail sur les représentations de part et d'autre des populations dans la société française. Nous établissons dès lors des articulations communes au fait religieux, à l'interprétation de vie sociale de ces femmes et à la perception de ces femmes à travers les lois

²⁰³³ *Ibid.*, p.44.

²⁰³⁴ Harold Garfinkel, *op.cit.*, p.64.

²⁰³⁵ Association Nice Union Solidarité, 19, Route de Turin à Nice.

et politiques actuelles. De fait, notre enquête renferme un questionnement critique formant une problématique autour du corps des femmes d'origine étrangère et de leur intégration sociale. En effet, comment les femmes d'origine étrangère ressentent-elles les images transmises par les médias et quel jugement formulent-elles en fonction de ces représentations ? Quels récits de vie comprenant parcours, expériences et conditions de vie ces femmes transmettent-elles aujourd'hui ? Nous présupposons que notre enquête de terrain viendra nuancer les propos des médias et offrir de nouveaux portraits de ces femmes dans le réel. Notre position épistémologique questionne notre problématique de recherche initiale énoncée dans notre introduction et creuse notre objet d'étude par l'analyse de sa participation et de son écriture du monde.

En observation directe puis participante et par des interviews collectives et individuelles, nous soulignerons plusieurs impératifs de l'analyse qualitative : une volonté de restituer les données dans la logique des femmes interviewées et des interactions, l'adoption d'un système de classification et de thématiques. Notre attitude demeure empreinte d'empathie lors de nos entretiens, cette attitude est décrite par Dilthey en 1942, qui décrit l'empathie comme « une méthode descriptive qui « consiste à revivre en pensée les situations significatives pour les protagonistes sociaux²⁰³⁶. » Encore, Carl Rogers « indique la capacité de s'immerger dans le monde subjectif d'autrui, de participer à son expérience dans toute la mesure où les communications verbale et non verbale le permettent, de capter la signification personnelle des paroles de l'autre bien plus que de répondre à leur contenu intellectuel. Il s'agit d'une sensibilité altérocentrique, d'une sensibilité sociale, d'une réceptivité aux réactions d'autrui²⁰³⁷. » Il nous faut ainsi se placer dans une observation attentive, directe mais aussi participante et atteindre « un type de décentration impliquée²⁰³⁸. » Notre approche ethnométhodologique rendra compte « des activités de sens commun » pour une « compréhension d'arrière-plan et reconnaissance « adéquate » des évènements ordinaires²⁰³⁹ » et les récits phénoménologiques (Paillé, Mucchielli) viendront compléter notre écriture de données. Nous procéderons par conséquent par étapes : nous analyserons le sens des échanges par rapport au contexte des interactions (Palo Alto) et notre écriture analytique répondra à chaque fois à notre questionnement de départ. Après, une écriture du constat, nous amorcerons un travail d'interprétation, une recherche des récurrences, des significations en

²⁰³⁶ Pierre Paillé, Alex Mucchielli, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Armand Colin, Paris, 2011, pp.88-89.

²⁰³⁷ *Ibid.*

²⁰³⁸ *Ibid.*

²⁰³⁹ Harold Garfinkel, *op.cit.*, p.108.

vue d'une configuration qualitative. Nous répondrons à notre questionnement en articulant nos recherches (constats, amalgame, récurrences, clichés, symbolique) pour présenter une interprétation finale cohérente porteuse de sens.

Notre rôle dans l'association au sein des ateliers d'écriture, notre participation active aux activités et à l'enseignement de l'association de fin 2009 à 2010, nous a donné une vision globale du travail d'accompagnatrice, d'enseignante dans cette structure. Notre expérience de terrain a été complétée par une recherche-action intitulée *Regards croisés sur la question de l'« émancipation » des femmes : de la catégorie politique à la réalité du terrain*, initiée par l'association Nice Union Solidarité²⁰⁴⁰. En tant que chargée de recherche pour l'association et en travaillant avec deux docteurs et une doctorante en sociologie et en anthropologie²⁰⁴¹, nous avons pu interviewer 32 femmes en entretiens individuels semi-directifs et 115 femmes en entretiens collectifs. Dans une démarche de questionnement analytique, nous avons interrogé les acteurs, actrices institutionnel-le-s concerné-e-s par l'enquête ainsi que les professionnel-le-s de 12 associations partenaires²⁰⁴². Il s'agit de constituer après un premier questionnement sur notre problématique, « un canevas investigatif²⁰⁴³ » autour de questions d'analyse composées de questions de la recherche, de sous-questions, de questions d'interview, toutes écrites en amont dans des questionnaires étudiés et élaborés par l'équipe de recherche.

Pour notre thèse, nous nous concentrerons sur le travail autour des femmes du public et de notre rôle de médiation et d'accompagnement au sein de l'association²⁰⁴⁴. Dans une première partie, nous travaillons notre enquête *in situ* au sein d'ateliers d'écriture puis en tant que membres de l'association. Nous restituerons la parole des femmes d'origine étrangère dans une perspective ethnosociologique et dresserons plusieurs portraits et récits de vie classés dans une logique d'analyse thématique. Nous mettrons en rapport plusieurs témoignages sur l'expérience vécue d'une même situation sociale. Ces parcours sociaux nous permettront de reconstruire les trajectoires biographiques en passant un « pacte » (Lejeune, Bertaux²⁰⁴⁵) orientant l'entretien. Ce pacte comprend le filtre de nos entretiens et nous donne l'occasion d'interroger les femmes sur leur vie privée et de recueillir plusieurs confidences.

²⁰⁴⁰ *Op.cit.*

²⁰⁴¹ CNRS, MESHS, Lille et Unité de recherche « Migrations et société » département d'ethnologie et de sociologie de l'Université de Nice.

²⁰⁴² Centre d'Information aux Droits des Femmes et aux Familles (CIDFF), Paje, Centre social La Ruche, Elles des Moulins, Dialogues, Séparation Info Services, Agora Nice-Est, Activité pour Tous, Association Médiation, Mobilité, Fraternité (AMMF), Nice Ouverture Union Solidarité (NOUS), Trait d'Union, Espace Soleil.

²⁰⁴³ Pierre Paillé, Alex Mucchielli, *op.cit.*, p.151.

²⁰⁴⁴ Association Nice Union Solidarité (NOUS).

²⁰⁴⁵ Daniel Bertaux, *Le récit de vie*, Armand Colin, Paris, 2010.

En partant de l'idée qu'elles puissent subir des discriminations, inégalités sociales dans le quotidien, nous tenterons de déconstruire une vision totalisante de ces femmes en vue d'un rapport détaillée de leur expérience de vie et de la médiation, de l'aide offerte au sein du milieu associatif.

Pour notre première enquête de terrain, nous interrogerons les femmes sur ces points importants : leur arrivée et conditions de vie en France, leur situation familiale, leur situation professionnelle, leur ressenti et impressions sur leur pays d'origine puis sur leur intégration en France puis de manière plus large, leur activité au sein de l'association et leur suivie des ateliers d'écriture et d'alphabétisation. Enfin, des questions plus attachées à notre problématique de recherche sur la question des médias, des représentations médiatiques et du fait religieux viendront compléter nos interviews.

1.2 Portraits, interviews individuelles

Dans une approche ethnographie et méthode qualitative, nous organisons des interviews individuelles et collectives. Nos hypothèses de départ sont : si les femmes d'origine étrangère suivent des ateliers d'alphabétisation ou d'écriture, c'est que leur désir d'autonomie et de liberté les mènent à s'intégrer dans la société française. De plus, si les femmes s'intègrent socialement, on peut se demander si leur vie personnelle et l'éducation des enfants comprennent le concept de laïcité et d'intégration dans l'espace public. Le fait religieux constitue une part importante de leur appréhension du réel et l'attachement au pays d'origine une problématique essentielle.

1.2.1 Thème 1 : Un corps sexué : Catégorie 1 : libertés et indépendance des femmes

La question des libertés des femmes est abordée en premier lieu par la question de la langue. Les ateliers d'écriture viennent répondre à un besoin d'émancipation par la connaissance de la langue. Ainsi, les femmes répondent majoritairement à la question des libertés par un apprentissage de la langue française, les ateliers d'écriture ou d'alphabétisation venant répondre à un besoin de connaissance du langage pour une meilleure intégration au quotidien dans la société française. La liberté est donc celle du langage et d'une parole libérée. Comme l'explique la théoricienne Gayatri Chakravorty Spivak, le discours de celles qu'elles nomment « subalternes » est d'autant plus intéressant qu'il est capable de remettre en

question le pouvoir (contre-discours.) Spivak analyse la relation entre « femme et silence » qui peut être « tramée par les femmes elles-mêmes : les différences de race et de classe sont subsumées sous ce chef d'inculpation²⁰⁴⁶. » Selon elle, « l'historiographie subalterne doit se confronter à l'impossibilité de tels gestes. L'étroite violence épistémique de l'impérialisme nous fournit une allégorie imparfaite de la violence générale qui correspond à la possibilité d'une épistémè²⁰⁴⁷. » Ici Spivak fait référence à Derrida et à ce que le philosophe appelle « écrire » : « cette relation entre écrire au sens large et écrire au sens étroit (des marques sur une surface) ne peut être articulée clairement. La tâche de la grammatologie (la déconstruction) est de fournir une notation pour cette relation instable. Aussi, la critique de l'impérialisme est-elle, dans un certain sens, la déconstruction en tant que telle²⁰⁴⁸. »

Dans cette enquête, la parole des femmes se libère par le biais d'ateliers d'écritures que nous analyserons en entretiens collectifs. Pour lors, ce que l'on peut relever dans le discours des femmes est le point commun entre la libération des corps et de la parole par l'apprentissage de la langue et de l'alphabétisation. La langue permet une prise de responsabilité dans l'espace public et ce qui renvoie au langage assure un pouvoir langagier (Bertini). Comme nous l'avons vu dans notre partie théorique, « l'acquisition du langage donne ainsi accès à la fois à *un système de significations et à une position au sein de ce système*²⁰⁴⁹. » La langue qui est le code d'une législation implique un pouvoir (Barthes), « le lieu d'autorité demeure ainsi indissociable de la forme autoritaire de son énonciation²⁰⁵⁰ ». Le contrôle des modes d'accès (Bertini) à l'apprentissage de la langue donne à analyser les stratégies que développent les femmes du public de l'association pour leur intégration dans l'espace public. Dans le portrait 1, Q10, A1, la langue produit une relation de pouvoir par les effets de l'insulte (Butler) et fabrique des représentations significatives d'un quotidien marqué par la discrimination. L'apprentissage de la langue et le pouvoir relationnel qu'elle engendre est visible dans les témoignages A2 et A3, Q7 et Q8, l'absence récente des maris et l'expérience de l'indépendance par la langue dans des activités quotidiennes forment un apprentissage du réel et une connaissance menant à une autonomie. Dans les portraits A4 et A5, Q7, les femmes témoignent d'une volonté d'apprendre pour accéder à une connaissance que les maris pouvaient détenir et vers laquelle, elles se sont dirigées dès leur absence. Cette distinction entraîne une analyse d'une hiérarchie sexe/Genre implicite définissant les libertés

²⁰⁴⁶ *Ibid.*, p.53.

²⁰⁴⁷ *Ibid.*

²⁰⁴⁸ *Ibid.*

²⁰⁴⁹ Marie-Joseph Bertini, *op.cit.*, Max Milo, p.60.

²⁰⁵⁰ *Ibid.*

des femmes comme dépendante de celle des maris. Ce corps est représenté dans ce contexte par le silence, un corps sexué silencieux et passif. Cette problématique s'illustre par le questionnement que pose Judith Butler autour des inscriptions corporelles : « Si l'on considère le langage du genre, dans quelle mesure ces dualismes problématiques opèrent-ils encore des descriptions censées précisément nous faire sortir de cette binarité et de cette hiérarchie implicite ? Comment les contours du corps sont-ils clairement marqués comme base ou surface évidente, sur laquelle les significations de genre s'inscrivent comme des faits bruts, dépourvus de valeur avant toute signification ?²⁰⁵¹ » Il s'agit d'un corps « comme scène d'une inscription culturelle²⁰⁵² » au sens foucauldien du terme. La récurrence des anecdotes significatives à la langue fait la démonstration d'une expérience vécue autour de l'immigration et de la langue. Comme l'explique la linguiste Christine Deprez²⁰⁵³, la trame narrative des récits des migrants se décline de la sorte : avant l'évènement (motivations de la migration), l'évènement (départ, voyage, premières impressions à l'arrivée) et après l'évènement (apparition des premières difficultés). Les difficultés d'adaptation résident en premier lieu dans le problème de la langue puis plus globalement dans des difficultés financières à double tranchant donnant aux femmes l'occasion de travailler et de venir en aide au foyer. La langue demande un effort pour l'adaptation aux nouvelles conditions de vie mais aussi pour une communication au sein d'une structure professionnelle (Q5, A1, Q6, A2, Q5, A3). La maîtrise de la langue permet aux femmes de travailler ou de communiquer au sein d'une structure ou au contraire de ne pas parvenir à une réelle insertion professionnelle (Q4, Q5, A4, Q5, A5).

L'interrogation de l'ethnométhodologie sur le langage nous place dans une analyse des mots dans leur incomplétude qui prennent leur sens dans la symbolique du silence et d'un langage passant par notre relation avec les femmes au sein de l'association. Les gestes, le rire, les actions, rassemblent une expérience *in situ* et un langage de circonstance nous permettant parfois de mélanger plusieurs langues. Selon Garfinkel, « l'ensemble du langage naturel est profondément indexical, dans la mesure où, pour chaque membre, la signification de son langage quotidien dépend du contexte dans lequel ce langage apparaît. Le langage naturel ne peut faire sens indépendamment de ses conditions d'usage et d'énonciation²⁰⁵⁴. »

²⁰⁵¹ Judith Butler, *op.cit.*, La Découverte, p.249.

²⁰⁵² *Ibid.*

²⁰⁵³ Christine Deprez, « La langue comme « épreuve » dans les récits de migration » in *Bulletin Vals/Asla*, n°76, Eva Roos et Kirsten Adamzik (coord.), Suisse, 2002, pp.39-52.

²⁰⁵⁴ Alain Coulon, *op.cit.*, pp.30-31.

Pour s'attacher à l'existence de significations et de compréhensions communes, nous choisissons de visionner un documentaire²⁰⁵⁵ avec les femmes sur le travail de mémoire des migrants et en particulier, sur le récit des femmes d'origine étrangère témoignant de leur trajectoire de vie (voyage, finances, enfants...). Le départ et la question du retour dans les pays d'origine interroge une dizaine de femmes autour de la problématique du bonheur en France, de la réussite sociale et d'un retour parfois salvateur.

A la question, « êtes-vous moins heureuse ici que dans votre pays ? » Les femmes répondent ne pas vouloir rentrer à cause de leurs enfants et du manque de travail dans le pays d'origine. Les femmes veulent travailler et poursuivent une quête de réussite financière pour les plus jeunes et de survie financière pour les plus âgées. Elles expliquent la chance offerte par la France, une chance unique qu'elles ne peuvent pas saisir dans leur pays d'origine. Un étonnant discours autour de Nicolas Sarkozy naît d'ailleurs et des bénédictions en langue maternelle sont lancées. Les français sont « *gentils* », expliquent les femmes, l'ancienne génération semble toutefois remporter une meilleure approbation que la nouvelle génération. L'intolérance, la discrimination sont selon elles plus présentes de nos jours. La parole des femmes demeure pourtant confisquée, leurs descriptions du quotidien veulent répondre à une attente de l'enseignante. Nous pouvons mettre en parallèle ce constat avec *l'essentialisme stratégique* dont parle Spivak. La théoricienne met au point la critique de la thématique du sujet en Occident et propose la définition d'*essentialisme stratégique*²⁰⁵⁶ pour expliquer le fait que les individus se réfèrent à des essences, à des catégories où le groupe dominant les a placées mais se servent de cette essence artificielle de manière stratégique. La représentation du sujet du tiers monde dans le discours occidental se transforme alors en une violence épistémique car il s'agit d'une interprétation du sujet des pays du tiers monde. Les rapports de pouvoir « « occident »/« tiers monde » sont donc étudiés dans une approche foucauldienne de la pensée en soulignant l'idée de la « positionalité en tant que sujets enquêteurs²⁰⁵⁷ » des travaux des théoriciens occidentaux. Les femmes tentent donc de nous restituer une parole convenue à des fins stratégiques.

Sur l'éducation des filles et des garçons abordée dans le film documentaire, la parole des femmes restent confisquées. Les femmes rencontrent en premier lieu un problème de langue pour s'exprimer (des traductions de l'arabe au français sont nécessaires) et en second

²⁰⁵⁵ Film-documentaire de Yamina Benguigui « Mémoires d'immigrés, l'héritage maghrébin », MK2 S.A 1997-Canal +/Bandits, 2004.

²⁰⁵⁶ *Ibid.*, p.70.

²⁰⁵⁷ *Ibid.*, p.71.

lieu, les femmes refusent de transmettre leur propre expérience en collectif. Elles constatent simplement que les filles devraient être élevées comme les garçons. Une femme d'origine kurde raconte son mariage arrangé avec un homme qu'elle ne connaissait pas, elle fait le lien entre l'expérience de son éducation en tant que fille et son mariage qu'elle confie à demi-mot être un mariage forcé. Une femme d'origine africaine (A5) confie : « *Jusqu'à maintenant cela existe même en France mais personne ne le dit ouvertement.* » Une autre femme d'origine africaine confie : « *Il vaut mieux mourir que de rester avec quelqu'un qu'on n'aime pas (...)* *Moi j'avais treize ans et j'étais avec ma cousine, je suis sortie pour aller chercher de l'eau et j'ai vécu un truc violent, quelqu'un m'a serré fort et je ne connais pas le mari.* »

Les autres femmes confient leurs conditions de vie en France, elles disent être arrivées en France entre les années 60-63. Elles confient que les maris ont trouvé un travail facilement, une femme (A2) confie à nouveau que son mari la « *fait venir* » et qu'il était « *un diable* », qu'il était un mauvais mari dont elle s'est libérée. Se séparer du mari engage pour les femmes, une autonomie financière.

Par conséquent, ces expressions tronquées ou événements rétrospectifs décrits par les femmes à des moments d'entretiens collectifs donnent « une complétude des significations et des intentions²⁰⁵⁸ » par rapport à l'expérience des libertés, d'une forme d'autonomie et d'une parole autocensurée.

Dans le même ordre d'idée, Nelly Quemener travaille la question d' « une identité et d'une expérience subalterne²⁰⁵⁹ ». Dans son analyse de la série *Inside Jamel Comedy Club*, elle démontre que cette dernière insiste sur « les conséquences sociales de l'énonciation d'une identité, notamment avec la mise en scène de "stigmates invisibles"²⁰⁶⁰ ». On relève que « la série s'extrait par conséquent de la représentation additionnelle des identifications et des constructions de soi qui était le propre du *Jamel Comedy Club*, au profit de la monstration des manières dont la rencontre d'individualités multiples favorise l'expression des identités et augmente les risques d'un recroquevillement sur soi²⁰⁶¹. » Ainsi, de la même façon, il nous faudra analyser comment les femmes qui retrouvent une parole confisquée, se libèrent d'un « recroquevillement²⁰⁶² » sur elles-mêmes et dans quelles mesures les identités qu'elles portent perdues dans l'espace public.

²⁰⁵⁸ Alain Coulon, *op.cit.*

²⁰⁵⁹ Nelly Quemener, « Mascarade de la diversité. Stéréotypes et feintises dans la série *Inside Jamel Comedy Club* » in *Mots. Les langages du politique*, n° 99, p. 113-126, 2/2012. URL : www.cairn.info/revue-mots-2012-2-page-113.htm.

²⁰⁶⁰ *Ibid.*

²⁰⁶¹ *Ibid.*

²⁰⁶² *Ibid.*

Les femmes considérées comme objet de l'histoire puis comme sujet relayé par leurs protecteurs et protectrices, sont alors privées d'une véritable position de sujet de l'histoire ayant une marge d'action au sein du colonial comme du postcolonial. Le terme subalterne, étudié par Gramsci²⁰⁶³, puis transformé, réhabilité, signifie pour les historien-ne-s subalternistes « le peuple, l'élite indigène, ou encore les indigènes qui gravissent l'échelle sociale, dans des situations très diverses : est subalterne tout ce qui n'a pas accès ou n'a qu'un accès limité à l'impérialisme culturel – ce qui ouvre un espace de différence²⁰⁶⁴. » Or, pour Gramsci comme pour Spivak, la classe ouvrière par exemple, est opprimée mais pas subalterne, les subalternes ne peuvent pas parler et sont muselées. Ainsi, « faire *quelque chose*, travailler pour la subalterne, cela signifie l'amener dans le discours²⁰⁶⁵. » Il faut donc déconstruire les sujets trop monolithiques et revenir sans cesse sur sa positionnalité, ses sources, sans emprisonner les femmes dans le va-et-vient du discours patriarcal, politique, impérialiste. Les femmes doivent agir par elles-mêmes au sein d'un espace qui ne répond pas à une idéologie car même dans une logique interventionniste, elles ne peuvent parler, il n'y a pas d'espace où elles ont droit à la parole. Il nous faut refuser de construire une certaine image des femmes d'origine étrangère et refuser de domestiquer leurs représentations ou leurs témoignages mais les amener dans le discours (Spivak.)

Toutefois, sur la question de la prise de parole et de « l'émancipation », les femmes confient « aimer » prendre la parole au sein de l'association. On relève en entretien collectif plusieurs femmes évoquant les conditions de leur prise de parole :

B2 : Je suis timide, je me sens plus libre ici car on sait que je parle mal le français, en dehors, je n'arrive pas à m'expliquer, je me sens émotive et je me bloque.

B3 : Moi, ça me plaît de parler parce qu'avant j'avais peur qu'on me critique, je n'ai pas peur maintenant.

B4 : Je me sens mieux en sortant maintenant, je parle.

B5 : Ce n'est pas compliqué, je fais des progrès, j'aime prendre la parole.

B6 : Je ne suis pas timide du tout.

B7 : Il faut parler, c'est important, faire des efforts, on peut nous corriger.

B8 : On se sent libre de parler, en dehors des ateliers, ma parole est quand même plus libre.

²⁰⁶³ Antonio Gramsci, « Notes sur la question méridionale » in *Ecrits politique III* (1923-1926), Gallimard, Paris, 1980

²⁰⁶⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *op.cit.*, p.107.

²⁰⁶⁵ *Ibid.*

La réponse B8 indique une inquiétude de l'apprentissage, la langue apparaît comme une problématique centrale mais aussi comme une voie permettant la résolution des angoisses ou inquiétudes. Nous pouvons nous interroger sur l'idée d'une contestation sourde, d'une insurrection muette qui pourrait éclater au grand jour par l'utilisation d'ateliers d'écriture travaillant les parcours de vie mais aussi l'Histoire en vue d'une problématique où le Genre et l'architecture sociale et historique seraient les deux concepts centraux. Le pouvoir exercé sur le corps des femmes tant masculin que social, forme un asservissement des corps traduit par une parole confisquée. La prise de parole conduit à l'autonomie, la parole libérée construit un exutoire :

B4 : Ce n'est pas facile de prendre la parole, il faut la prendre déjà.

B9 : On n'aime pas prendre la parole mais en groupe oui.

B7 : J'aime parler, ce n'est pas comme chez nous, je ne calcule pas.

B10 : On se lâche ici. On n'a pas peur hein ?

Le corps féminin réduit au mutisme surgit par une transformation par l'apprentissage de la langue. Les femmes réinventent leur histoire et traverse leur propre récit avec une identité, l'effacement des mots provoquent une invisibilité des corps. La réappropriation des corps passe donc par la découverte des mots et du pouvoir du langage. Cette appropriation de la parole pour sortir du silence est confortée par une certaine vision des libertés des femmes. Dans un entretien individuel, une femme d'origine marocaine confie : « *s'émanciper, c'est évoluer, se montrer, être visible.* » Cette visibilité vient répondre en miroir à l'invisibilité du corps et au silence qui rend lui aussi invisible. A la question : « Vous sentez-vous plus libre depuis votre fréquentation de l'association ? », les femmes répondent par exemple :

B9 : Je suis très libre.

B7 : Tu fais la belle maintenant.

B11 : Avant, on ne sortait pas, mariée jeune, maintenant je suis plus libre.

B12 : On était déjà émancipé, on est des vieux de la vieille, mon mari dit aujourd'hui qu'il ne me voit plus...

La fréquentation de l'association est ainsi vectrice de libertés même si certaines femmes estiment avoir acquis une forme d'émancipation des maris avant leur adhésion. Les femmes

accèdent à une nouvelle organisation de leur espace-temps mais ne sont pas à la recherche d'une rencontre des mondes ou d'un partage à part entière d'une culture, langue, histoire...

B1 : Je suis libre comme les oiseaux, on se sent libre. Ici, je pense au travail et chez moi, j'oublie. Deux vies séparées, on a toutes deux vies séparées. Moi, ça m'a donné du courage de venir ici mais c'est la moitié de ma vie ça. C'est mieux mais il ne faut pas exagérer, moi c'est le problème de confiance, je n'ai pas de confiance en moi. J'espère que ma confiance viendra avec le temps ici. Tous les jours, ça m'aide, assurance, travail, médecin.

La construction du quotidien par la langue n'influe pas sur une idée homogène de l'intégration des femmes, leur intégration réside pour lors à un aspect pratique et la plupart des femmes ne ressentent pas leur situation comme normative et suggère au contraire une inventivité culturelle comprenant leur sensibilité, histoire personnelle et les traductions de ces dernières par la langue dans le réel. La langue produit donc une simplification des rapports sociaux mais élabore dans le même temps un partage par une connexion justifiant d'un aspect technique. Autrement dit, l'apprentissage de la langue prônant une uniformisation, une condition d'uniformité censée simplifier les rapports entre les femmes et la société produit un effet de division entre les moments reconnus comme performatifs, homogénéisant, permettant d'intégrer un système et entre un passage (plutôt qu'une traduction) où les figures de l'identité semblent figées. Les femmes répondent, pour la plupart, ne pas « se sentir » tout à fait françaises (exemple : Q9, A4.) Nous verrons dans notre recherche-action que selon les générations, certaines femmes confient que leur problème d'identité est dû à un rejet de l'Autre.

B2 : On a besoin de personne, la liberté c'est voler de ses propres ailes, c'est être développée. La liberté des femmes c'est de pouvoir s'exprimer librement, décider de l'éducation des enfants. Lire, écrire, libre de ses droits mais il y a des limites à ne pas dépasser. Chacun à ses limites personnelles selon l'éducation.

L'entente avec l'enseignement de l'association peut poser problème en dehors de l'apprentissage de la langue. Les femmes s'interrogent sur leur place dans la société et les représentations de Genre, l'inscription d'un imaginaire commun, la construction d'images et d'identités remanient les récits de vie car ces derniers sont à analyser comme parcours et

comme fabrique des différences, d'une séparation entre le pays d'adoption et les lieux communs permettant de rappeler l'irréductibilité d'une certaine désunion entre intégration et croyances. Non pas que les femmes veuillent s'inscrire comme *étrangères* dans le social mais le rappel des différences ne s'effectue pas seulement par un rejet de la société française. Ce rappel des différences trouve sa place dans un discours faisant la promotion de la langue d'écriture mais reniant une mondialité, une construction commune. L'idée d'une construction temporaire, d'un pont dont la langue et la traduction fonctionne comme une connexion à un dispositif social implique un désir d'intégration de la part des femmes. Ce passage de frontière élabore une complexité et un double effort pour les femmes étrangères. Pourtant une certaine rupture est visible dans une interaction entre le sujet femme d'origine étrangère et la société, chaque position se défend par une subjectivité :

B12 : Pourquoi les associations devraient s'occuper de nous ? Je suis autonome moi, je n'ai pas besoin des autres, je suis fière à nos âges qu'on ait envie d'entendre les chiffres, les magasins. Moi, je suis fière d'être grand-mère, j'apprends, je me lève tôt. J'ai repris confiance en moi. Même avec le mari, j'ai toujours été autonome, j'ai ne pas de comptes à rendre. Celui qui n'est pas content, il ne me regarde pas. La société, ce n'est pas mon problème, je ne parle pas aux racistes.

B8 : Moi, je n'ai pas de problème, on ne m'a jamais traité différemment. S'intégrer ce n'est pas délaisser sa religion, c'est apprendre l'autre, avoir l'esprit large.

B5 : Moi en France, je me suis sentie en marge, je suis devenue copine avec les autres étrangères, le fait d'être femme c'est pareil aussi. Il n'y a pas de racisme dans l'association mais il y en a dehors mais le racisme il est dans les deux sens.

Pour ces femmes, la question de « l'émancipation » et du véhicule linguistique posent ainsi en dernier lieu, des problématiques relevant de l'intime. Les femmes jugent que la France est un pays de liberté et que la question du voile par exemple, relève de ces libertés. Cette question de la liberté d'usage des traditions trouve source dans le foyer où construction du Genre et identité fonctionne de pair. La phrase commune revenant dans chaque entretien et parfois prononcée à demi-mot porte une symbolique importante d'un point de vue d'une vision de la liberté ; on note ainsi régulièrement : « *Moi, ce qui m'intéresse, c'est apprendre à lire et à écrire, le reste est secondaire.* » Ce qui apparaît comme un manque d'implication du point de vue des professionnel-le-s, reste à interpréter comme un refus de rompre avec les traditions

familiales. Transgressions, créolisation, métissage ne figurent pas comme une construction nécessaire au profit d'une quête identitaire, une construction plutôt qu'une déconstruction d'une histoire et d'une identité forte. Non pas que les femmes ne soit pas victimes du racisme ou qu'elles ne soient pas parfois incomprises au sein de l'association mais le Genre demeure, au-delà de tous rapports communicationnelles, la clef conceptuelle les figeant dans des rôles sexués particuliers de part et d'autre de la frontière sociale.

Enfin, la question des libertés va être indirectement rattachée à la problématique du port du voile par ces mots que l'on peut relever : « *Chacun sa religion* ». Puis plusieurs femmes font le lien entre deux catégories : « le mari comme chef de famille » et « la liberté de ne dépendre de personne ou de dépendre des maris ». « L'émancipation » serait-elle considérée alors comme une notion morale ? Par exemple, la question des activités mixtes va susciter des débats au sein des associations : des femmes tchéchènes voudraient s'inscrire à des ateliers beauté, des ateliers de gymnastique ou sport mais sans mixité. Leur choix est relatif à la religion et à la séparation entre les femmes et les hommes, séparation dont le Genre distribue les rôles sociaux.

1.2.2 Thème 2 : Un corps socialement dominé : Catégorie 2 : regroupement familial, pouvoir des maris et rôles sociaux soutenus par le fait religieux

Dans un atelier d'écriture, nous questionnons les femmes sur le mot « vérité », elles apprennent à la fois à l'orthographier et à la fois à comprendre son sens puis à donner des définitions de ce mot qui leur semblent logiques.

Q12 : Qu'est-ce que veut dire le mot vérité ?

B1 : La vérité, je n'ai jamais menti.

B2 : Quelqu'un qui cache quelque chose.

B3 : Mentir, pour sauver une vie, par exemple, on rentre dans une maison, on trouve le mari qui veut tuer sa femme, on dit « non, non, non, elle l'a pas fait, c'est vrai, c'est vrai » et puis on ment.

Puis, la discussion se transpose sur des problématiques hommes/femmes :

B4 : Avant, les filles, c'est interdit qu'elles sortent avec les garçons, alors on ment, on ne dit pas la vérité.

B5 : Jusque le jour de mariage, je ne connais pas mon mari, moi.

B3 : Moi, j'avais un mari menteur, plus fort que le diable !

B6 : Je dis la vérité à mon mari moi car sinon les maris peuvent lui dire.

B4 : Moi, mon mari dit la vérité.

B7 : Il y a des femmes qui disent ça parce qu'elles ont peur de leur mari, leur mari n'est pas mort.

B5 : Tous les hommes, ils mentent un petit peu.

Les hommes, les femmes, les rôles sociaux sont clairement établis au sein des familles. Les femmes se déclarent majoritairement contre le port de la *burqa* et pour le port du voile sans autorité des hommes. Une femme d'origine tunisienne souhaite que l'association ne parle pas de cette problématique alors qu'une autre femme d'origine tunisienne relève que le pantalon est interdit dans l'islam, elle conclut : « *Si on met le voile, on ne doit pas mettre de pantalon.* » Les rôles sociaux genrés sont alors dépeints de façon évidente, l'argument de la « nature » détient une part évidente dans le discours des femmes. On retient une anecdote : des maris refusent qu'elles consultent des hommes gynécologues. La question du statut des hommes et des femmes rejoint celle de « l'émancipation », être une femme dans la société ou au sein de l'association sous-entend endosser pour ces femmes un rôle social genré et une identité. Elles demandent à ce que cette identité soit admise, comprise sans a priori et en relatant leur propre expérience de vie. Une femme française d'origine marocaine, voilée, raconte dans ce cadre, son histoire personnelle, son cheminement d'idées et de vie en tant que française musulmane. Nous abordons les questions liées au port du voile. Elle répond : « *les femmes françaises d'origine maghrébine ne sont pas acceptées comme les autres franco-françaises.* » « *Je suis française que de papiers.* » Après avoir fait des études en comptabilité et après avoir obtenu le BAC, elle explique ne pas pouvoir travailler à l'extérieur à cause de son voile. Elle travaille donc aujourd'hui auprès de son mari (secrétaire comptable à domicile.) Elle regrette de ne pas avoir de collègues. Elle revient sur le fait qu'elle a perdu un bon poste et développe : « *on ne m'a pas accepté tel que je suis.* » Une autre femme française d'origine marocaine exprime le rejet des femmes d'origine étrangère et cela, selon elle, « *même sans porter le voile.* » Elle relate son expérience de vie auprès de son entourage, au travail par exemple, ses collègues hommes et femmes ne la considèrent pas comme une

française à part entière. Il y a toujours, selon elle, « *une frontière qui la différencie des autres* » même si elle dit « *s'habiller et manger comme les autres.* »

B16 : Il y a toujours une petite barrière, on est toujours distingué (...) Pour moi, c'est un rejet, même si je parle la même langue, je fais la même chose, la même cuisine, m'habille de la même couleur, il y a toujours un « elle n'est pas pareille qu'elle (...) »

Elle rapporte qu'à son travail (dans une usine), il y a beaucoup de « *différences* » : « *on distingue déjà les hommes et les femmes sans considération des diplômes, puis les femmes et les femmes et les hommes et les hommes en fonction des origines.* » Le foulard sert, pour elle, de « *prétexte* ».

B14 : C'est un sujet de rejet, il y a, à l'origine, en premier, même si (...) on n'est pas musulmane à cent pour cent, on est quand même rejeté. Admettons, je m'habille jumelle avec une personne qui est européenne, y a quand même une barrière, c'est un prétexte.

Par conséquent, la problématique du port du voile est parfois justifié par rapport au mari, parfois par rapport à un choix culturel exprimant un repli identitaire ou un retournement du stigmaté dans un rapport à l'Autre qui semble compromis d'avance. Le regroupement familial pour certaines, le choix religieux pour d'autres, le rôle social des maris donne à étudier l'univers associatif comme une échappatoire. Certaines femmes utilisent d'ailleurs l'association comme moyen de communication avec les hommes et maris, elles tentent de leur faire comprendre ce qu'elles apprennent mais aussi une pédagogie autour des problématiques femmes/hommes, violences, mariages forcés... Une femme d'origine tunisienne diplômée en Sciences du langage, parle dans cet ordre d'idée, de stratégies que les femmes peuvent mettre en place par peur des maris ou pour échapper à une forme d'autorité masculine :

B14 : L'émancipation, c'est sentir libre de ses actes. On doit y réfléchir. Ce n'est pas pour une mère aller en boîte jusqu'à 4h du matin pour une mère mais c'est d'être capable de ne pas avoir à négocier avec l'homme des droits de liberté, sortir de la négociation avec l'homme. « S'il te plaît, ce soir, je peux aller voir ma copine ? » ou bien « est-ce que je peux partir trois jours à Paris ? » Etre toujours là à craindre, à lui préparer cinquante plats pendant une semaine

comme ça le jour j, il est content. Voilà, c'est sortir de la négociation. Alors je vous épargne le reste, les coups etc.

Les rôles sociaux apparaissent donc comme révélateurs des rapports sociaux dans les familles, les femmes rapportent par exemple leurs activités, racontent le scénario d'un film visionné en groupe à leur mari. Elles sont à la fois dans un souci de justification de leur travail, apprentissage mais aussi dans des stratégies de résistance (De Certeau) visant une pédagogie pouvant faire évoluer les mentalités des hommes notamment par une valorisation de l'autonomie acquise. Comme elles le confirment dans nos entretiens, une femme qui acquiert son autonomie peut, par exemple et selon elles, aider les enfants à faire leurs devoirs ou soulager le mari de certaines tâches administratives. Dès lors, nous pouvons parler de contre-pouvoirs féminins présents dans le Maghreb et dont l'économie intéresse particulièrement les chercheur-e-s en anthropologie et ethnologie. L'ethnologue Camille Lacoste-Dujardin²⁰⁶⁶ étudie par exemple, le pouvoir des femmes en Algérie dispensé au travers de leur fils. L'emprise de la belle-mère sur ses fils et belles-filles demeure un autre exemple de la manière dont les femmes organisent un contre-pouvoir. De même dans le domaine religieux, les contre-pouvoirs féminins se profilent derrière le rôle des hommes, les ateliers de cuisine ou de mosaïque leur permettent des échanges éloignés du fait religieux formant un lieu d'ouverture, un lieu où il est possible de tout dire. Ces lieux légitiment la neutralité d'un discours autour des violences contre les femmes, des mariages forcés, un discours qui peut s'éloigner des rôles à tenir. On note par exemple :

B15 : Les problèmes de violences contre les femmes sont communs à toutes les communautés. L'homme soit européen, soit maghrébin, il a son petit vice. On doit essayer de parler de tout ici sans l'influence des hommes.

Une autre femme, française et voilée, distingue en entretien collectif sa décision de porter le voile de celle de son mari. Ses sœurs portent le *niqab* mais ont quitté la France et cela lui semble plus logique. Elle témoigne d'une liberté par rapport à son mari et déclare avoir fait le choix de porter le voile depuis l'âge de 16 ans. Elle estime ne pas avoir besoin de se libérer par rapport à son mari : « *je suis libre de mes déplacements et financièrement* », confirme-t-

²⁰⁶⁶ Camille Lacoste-Dujardin, Marie Virolle, *Femmes et Hommes au Maghreb et en immigration la frontière des genres en question*, Publisud, 1998, p.131.

elle. Les femmes sont partagées sur l'idée de porter le voile au sein de l'association, elles se définissent en revanche, contre la *burqa*. La plupart des témoignages laisse toutefois entrevoir un acquiescement sur la question du port du voile, comme une liberté d'agir ou de faire dans l'espace public tant que son port n'empiète pas sur l'apprentissage. Certaines femmes reconnaissent les hommes comme responsables du port du voile, d'autres insistent sur la question du choix religieux personnel.

Ainsi, l'impact de la migration sur ces femmes dépend de leur situation sociale de départ ; le regroupement familial par exemple, ne donne pas aux femmes la possibilité de rentrer rapidement en autonomie. Le processus de socialisation dont les associations demeurent garantes, ne désamorce pas les rôles sociaux genrés. Les femmes développent une sociabilité dans la sphère du privé, les tâches et les loisirs répondent à une dimension genrée (les femmes réclament des ateliers beauté ou cuisine.) Les problèmes d'isolement, de racisme ou discrimination seront à considérer de manière plus précise dans les résultats de notre recherche-action. L'espace public dont le caractère patriarcal et la construction sexuée exclut les femmes (Habermas) pose un problème général : dans notre contexte, les femmes invisibles tentent de retrouver une visibilité au sein d'un espace-temps aménagé pour elles et sortent du cadre familial et de sa fonction de moralisation.

Or, les femmes ne sortent pas réellement de leur cadre social, de leurs relations de voisinage ou de la vie communautaire des quartiers car l'association fait en général partie du quartier. On constate une vie sociale de proximité. Les difficultés d'intégration économique et politique restent prégnantes et l'indépendance financière de certaines femmes ne résout pas les déséquilibres sociaux de sexe. Par ailleurs, si elles ne sont pas femmes au foyer, ces femmes restent employées dans des conditions précaires : travaux ménagers, secteurs industriels ou travail à la chaîne. En dehors des pressions qui peuvent être morales ou familiales, les femmes cumulent alors des frustrations au sein des familles mais aussi au sein de leur emploi. La quête vers l'autonomie s'accompagne donc de règles dans le privé comme dans le public et les femmes composent avec des rôles sociaux en mutation et un travail parfois difficile à assumer.

Dans notre enquête, on distingue quelques femmes qui ont reçu une éducation scolaire sinon la plupart des migrantes étant en France depuis les années 60 ont reçu une faible éducation scolaire et c'est le regroupement familial qui leur a donné une chance de migrer. En arrivant en France auprès des maris, il ressort de nos témoignages que les femmes ne sont pas prêtes à affronter le cap migratoire mais semblent pourtant s'adapter plus rapidement que les

maris par le biais de l'insertion sociale. Comme nous l'avons vu dans nos premiers extraits de portraits, les normes traditionnelles sont bouleversées et les femmes doivent travailler pour subvenir à leur besoin. Le thème de « l'émancipation » et de la modification des rapports sociaux engendrent une reconsidération des rapports femmes/hommes au sein de l'immigration. Les relations de couple selon les générations confectionnent de nouvelles formes d'altérités. Les femmes jugent que la France est un pays de liberté et que chacun-e devrait avoir le droit de porter ce qu'il-elle veut. A cette notion de liberté, les nouvelles générations ajoutent une conception plus politique du port du voile et l'impose comme une identité ou comme un commandement religieux. Les hommes sont volontairement désinscrits de ce choix.

Les corps invisibles qui ont retrouvé une voix par l'apprentissage de la langue et les cours d'alphabétisation, se détachent rarement des valeurs traditionnelles et cheminent parfois vers un redoublement du stigmat. La stratégie du retournement est cependant présente chez les nouvelles générations qui affirment être « française et musulmane » et demandent à ce que la société les acceptent en tant que tel. Les corps invisibles surgissent dans l'espace public et leur invisibilité va interpeller les professionnel-le-s comme les institutions. Visibles par une volonté d'invisibilité, les femmes soucieuses du respect des traditions cherchent à ce que les associations les comprennent. Pourtant, les valeurs traditionnelles sont perturbées dans les foyers. Comme nous le verrons, les familles monoparentales sont de plus en plus nombreuses. Deux mondes s'affrontent celui de la tradition et celui d'un nouvel investissement au sein de la société française où les femmes considèrent que le voile comme une question secondaire. Enfin, le rôle des maris est associé à une relation intérieure/extérieure. Dans une interview collective, une femme s'exprime en ces termes : *« je suis une femme, je n'ai pas de mari, ça dépend des situations aussi. Je ne suis pas tout à fait comme les autres femmes. C'est vrai beaucoup de femmes ne peuvent pas sortir à cause de leur mari. »* A l'extérieur du foyer, les femmes prennent une indépendance alors qu'à l'intérieur du foyer, elles demeurent soucieuses des traditions et de leur rôle familial. Les femmes refusent parfois qu'il y ait des hommes présents dans des ateliers de beauté ou de sport, le problème du rejet des activités mixtes est présent dans deux associations où les femmes voilées préfèrent que les hommes et maris soient absents.

Au sein des familles, le rôle social de mère prend une importance capitale par rapport aux maris et à l'intégration social des femmes car les associations les cantonnent souvent à des activités genrées (en dehors des activités d'alphabétisation) où elles sont considérées comme

des femmes, des mères. L'intégration des normes et des rôles sociaux font que les femmes participent à leur propre essentialisation en proposant des ateliers ménages bio ou des ateliers beauté, cuisine, couture, mosaïque.

Les femmes n'envisagent pas de quitter leur rôle de mère et leurs enfants. Même si la nostalgie du pays et le déficit de relations forcent ces femmes à songer au retour de l'exil, les femmes tiennent à rester en France pour leurs enfants et pensent parfois à retourner dans leur pays d'origine en fin de vie pour y être enterrée. Les associations développent un réseau d'entraide et une possibilité de dépasser la barrière linguistique pour une quête des libertés mais les activités professionnelles et familiales les cantonnent à des rôles genrés. Les femmes souffrent souvent d'un manque de communication et le confort, la qualité des soins et de vie en France ne suffisent pas à leur intégration. La possibilité d'émancipation des coutumes ou du choix des vêtements s'expriment ici au travers d'une évolution des mentalités par le biais de l'alphabétisation et du travail. Les filles sont poussées par leur mère en vue d'un apprentissage des valeurs françaises ; on relève plusieurs témoignages à ce propos : *« moi, ma fille, je la laisse tranquille, on est en France, c'est la liberté. »*, *« chacun sa vie, ma fille, elle travaille, je veux qu'elle trouve un mari le plus tard possible »*, *« ma fille, elle a une chance que moi je n'ai pas, elle doit vivre. »*

Les femmes incarnent donc un corps dominé socialement dont les maris dirigent une partie des relations de pouvoir affiliées par la distribution des rôles sociaux. Au sein des associations, ces rôles sociaux soutenus par le fait religieux composent des frontières de Genre. Les femmes valorisent l'accès aux libertés mais souhaitent des échanges genrés autour d'activités manuelles. La signification symbolique de leur corps et du port de certains vêtements traditionnels les placent comme des sources visibles de conflits ou de dangers pour la société française. Les manières de se comporter avec leur corps ou les marqueurs de son invisibilité, l'hexis corporelle (Bourdieu, Sayad), composent un corps féminin destiné à la tradition suscitant davantage de réactions dans la société que le corps masculin qui crée moins de dissonances cognitives (moins violemment marqué.) La vie dans la société française peut engendrer plus de négociations pour ce qui est de la prise de parole et des libertés via l'espace associatif même si les rôles sexués s'adaptent plus lentement aux bouleversements de la vie en France. Pour les femmes, il s'agit de remanier le fait religieux mais leur visibilité/invisibilité corporelle est à double tranchant. D'une part, ce qui les rend visible par le vêtement retarde leur intégration car les femmes sont victimes de racisme ou de problème d'insertion dans la vie sociale comme professionnelle. L'alphabétisation semble un bon

compromis permettant de donner par la langue et la parole une sécurité et une crédibilité. D'autre part, cette visibilité par le vêtement, qui est une force dans les familles et quartiers, continue de désinscrire les corps mais légitime leur action. Sans ce vêtement, certaines femmes ne pourraient pas sortir de leur foyer pour y revenir construire une médiation auprès du père et des enfants.

1.2.3 - Thème 3 : Un corps politique à la recherche d'une forme d'intégration : Catégorie 3 : laïcité et intégration

Les femmes subissent des discriminations à l'extérieur des associations et sont la cible d'une double violence. Le rejet des associations et de la société se plaçant contre le port du voile pose une problématique au sein des ateliers mixtes. Même si les femmes s'affichent contre le port de la *burqa*, le voile est quant à lui vecteur de valeurs morales positives, de respect et contribue à une position sociale valorisée au sein des familles et quartiers. Pourtant le voile contribue à un mouvement de balancier faisant apparaître et disparaître les femmes de l'espace public et crée, à ce tournant, une tension palpable chez les professionnelles comme dans les institutions.

« *Le problème, c'est de se dévoiler* » explique une usagère, « *on ne doit pas demander ça aux femmes, c'est la religion, imposée par la religion* ». Les femmes sont victimes d'une double assignation, la surpolitisation des questions liées au voile et la dimension religieuse tiraillent de part et d'autre les femmes d'origine maghrébine musulmanes. Une injonction à l'invisibilité passant par une intégration par le vêtement des femmes immigrées de la première génération réduisait les problématiques liées à ce sujet politique. Les exigences des droits des immigré-e-s n'apparaissent qu'une génération plus tard et la question de la neutralité de l'immigré-e dépasse le cadre professionnel et atteint la sphère publique au travers de nouveaux questionnements politiques autour du voile. L'injonction à l'invisibilité et l'exigence de politesse (Sayad, Bouamama) remplissent les conditions d'un modèle français d'intégration.

En entretien collectif et individuel, les femmes ne s'engagent pas pour le port du voile mais n'en font pas une critique absolue, elles s'affirment cependant contre la *burqa* :

E1 : Le voile, ça ne me regarde pas.

E2 : Le voile, ça ne choque pas.

E3 : Je ne souhaite pas qu'on interdise la *burqa* car même si je suis contre, si on me menace, je la mets moi aussi.

E4 : Moi, ça me fait peur, on ne sait pas ce qu'il y a en dessous.

E2 : Je pense que si la femme porte le voile c'est bien mais si c'est l'homme qui dit, non alors.

E1 : Les associations ne doivent pas en parler. Je suis contre la *burqa* mais le voile, ça regarde personne.

E5 : Le voile, ça cache des choses cachées. La *burqa*, c'est mal, je suis contre.

Ce qui est jugé comme la visibilité du symbole religieux, comme signe ostentatoire dans la société française et au contraire, pour les femmes un signe d'invisibilité, de corps caché qui n'est pas dévoilé. Ici, se loge une contradiction culturelle car à l'endroit où les femmes pensent se cacher ou se faire discrètes, elles révèlent une perception politique de leur corps au sein des associations comme de l'espace public. Le corps constitutif de ce qui doit être caché, invisible dans les sociétés maghrébines, se transforme en un corps performatif et politique dont les autorités demandent une invisibilité sociale qui ne correspond pas à la même définition que l'immigrée. L'injonction d'invisibilité se construit au travers d'une politique de droits sociaux, politiques, relayée par la bienveillance des professionnel-le-s associatifs. Comme le démontre le socio-économiste Saïd Bouamama²⁰⁶⁷, « ce n'est pas par hasard si l'on reproche aux jeunes issus de l'immigration leur visibilité ostentatoire et leur non-politesse », deux âges sont à distinguer en politique : l'un répondant à un refus des immigré-e-s d'être cantonné-e-s » à un statut de non-citoyens²⁰⁶⁸ » et l'autre prône un intégrationnisme en vue d'une nouvelle politisation. Ce qui cache le corps pour les uns, le rend visible pour les autres. Ainsi, les femmes comparent dans cet ordre d'idée, la nudité du corps des femmes occidentales et le port du voile ou de la *burqa* ; la nudité est, pour elles, plus choquante :

E6 : Je n'aime pas les critiques sur ces femmes parce qu'on ne sait pas si elles sont obligées ou pas de porter la *burqa*. Bref, je suis contre mais je suis contre aussi les vieilles femmes nues sur la plage, ça me dérange.

²⁰⁶⁷ Saïd Bouamama, « De la visibilité à la suspicion : la fabrique républicaine d'une politisation » in Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nue par son immigration*, La fabrique éditions, 2006, p.198.

²⁰⁶⁸ *Ibid.*

E7 : Oui, les gens nus sur la plage, c'est comme la femme qui met le *khimar*, pourquoi on ne parle pas plutôt de ces gens-là ? Pourquoi ils disent qu'on n'est pas évoluées, civilisées ?

E8 : Contre le voile, contre la *burqa*, je suis contre les deux. Le voile embête moins quand même.

Une femme d'origine tunisienne en parle plus formellement : « *j'ai fait des études mais on refuse mon C.V., on préfère celui d'une fille moins compétente mais peut-être dénudée.* » Cette opposition entre le caché/exhibé, voilé/dévoilé, voile/nudité fabrique une opposition entre Orient et Occident. Comme nous l'avons vu, cette dichotomie est l'expression de deux conceptions qui s'affrontent jugeant le rouge à lèvres et les talons hauts tout autant essentialistes pour les femmes que le voile. Les femmes expriment, de façon plus formelle, les pratiques jugées comme aliénantes ou les symboles considérés comme pires que les autres faisant écho à ce qu'elles relèvent dans les médias. Elles se construisent en sujet politique par une interprétation de leurs pratiques religieuses considérées comme plus aliénantes que les autres. Les relations de pouvoir sur leur corps font en effet débat et ce qui procède, comme nous l'avons analysé, d'une remise en forme d'un essentialisme, d'une dénonciation du féminisme postcolonial et d'une conception antiracisme se trouve à cet endroit plus que jamais, au centre des préoccupations des femmes. L'interprétation poststructuraliste de l'identité et des relations de pouvoir ne trouvent pas auprès d'elles de résonance. Pour nous, l'analyse déconstructiviste du Genre et la constitution du corps des femmes en sujet politique trouvent illustration dans cette configuration du féminin expliquée et traduite par les femmes au quotidien. Cette rencontre entre les pensées féministes et la difficulté d'interpréter le comportement des femmes sur le terrain nous permettent de poser le corps des femmes comme sujet d'expériences sans évacuer leurs désirs, sensibilités, corporéités, relatifs à des contextes sociaux et politiques. Si les femmes relèvent la nudité d'autres femmes, c'est qu'elles savent qu'un enjeu s'est formé autour de l'enveloppe de leur corps et qu'elles refusent une classification des modes de libertés. Ainsi, le corps voilé comme corps politique dépasse les dualismes entre féminin/masculin, aliénation/liberté, et compose par une problématique politique de nouveaux critères d'étude. Les existences de ces femmes sont traversées par des relations de pouvoir relatives au Genre et à d'autres formes de rapports de pouvoir et par ses témoignages, il nous appartient de comprendre comment elles en font l'expérience au quotidien. Le voile contre la nudité constitue un sujet clef de nos entretiens même si les femmes ne l'expriment pas directement, elles le traduisent par une mise en

comparaison moins franche comme : « *ce n'est pas moins bien que d'être nue.* » Le discours du « choix » prend alors une suite logique :

N1 : Le voile, je le fais moi, parce que je suis vieille.

N2 : Tu le fais bien, toi c'est moderne comme tu le mets.

N3 : La femme toute fermée, je suis contre mais toute ouverte je suis contre aussi.

Fermé/ouvert, nudité/voile, les femmes font l'expérience de relations de pouvoir dont les transformations sociales et culturelles nécessitent une analyse du privé et de l'intimité de ces femmes. La stabilisation des inégalités de Genre et l'intégration des normes fait écho à une problématique du féminisme intersectionnel. Les mobilisations contradictoires des femmes pour les libertés sans omettre le conservatisme religieux fondent une remise en question limitée des normes de Genre et le pouvoir du collectif sur l'individu. Les mouvements identitaires dépassent parfois les luttes sociales des femmes et les inégalités sociales entretiennent les relations de pouvoir alimentées par le fait religieux. Une critique du voile est cependant amorcée, plusieurs femmes donnent un avis opposé au port du voile. Une femme d'origine tunisienne explique que porter le voile lui provoquerait « *un étouffement* » et plusieurs mentionnent l'interdiction du voile dans certains lieux publics dans leur pays d'origine. Même si les femmes laissent la question du « choix » au centre de leur propos, elles ont conscience que la question du foulard pose problème au sein de l'association et dans le même temps, cette prise de conscience s'accompagne d'un discours autour du rejet de leur personne et famille. Ce rejet est clairement énoncé :

N4 : C'est un rejet même si je mange comme eux et que je m'habille comme eux.

N5 : Il y a une distinction au travail par mes origines.

N6 : L'origine, on est quand même rejeté, c'est l'origine.

N7 : Les médias, la société, ils nous mettent tous dans le même sac et même toutes les femmes, les femmes nues à la télé, le rejet des femmes. Et les étrangères, le rejet des femmes étrangères. Il n'y a pas d'intégration, on nous catalogue, Pasteur, l'Ariane, les Moulins... Ils ne veulent pas de nous.

Les femmes conscientisent une double assignation en tant que femme puis en temps que femmes étrangères. Elles parlent d'un rejet à double tranchant justifiant des efforts

d'intégration vains. Le discours politique autour de la laïcité propose une réalité à laquelle elles ne songent pas, l'hypocrisie d'une société sans mixité sociale et pour un combat perdu d'avance les empêchent de croire en une uniformisation républicaine salvatrice. Pour elles, la laïcité doit être construite en amont par des déterminants éducatifs, économiques et sociaux qui empêcheraient le repli identitaire et l'inégalité des chances dans les quartiers difficiles.

N8 : Problèmes d'éducation, les gens sont entre eux dans les quartiers, personne n'éduque ces enfants, ils jettent tout par la fenêtre, même les adultes, ils jettent.

N9 : Même à l'école, ils différencient les enfants d'origine étrangère des autres enfants, même si l'enfant est intelligent, ils ne le font pas réussir.

Au travers de la question du voile, les femmes soulèvent un autre problème politique qui est celui de l'intégration et de la discrimination à l'embauche. Il nous faut donc rendre compte des rapports complexes entre racisme et discrimination mettant en scène un certain paradoxe de la société française s'inscrivant dans des structures sociales et historiques comme nous l'avons analysé dans notre première partie. La prise en compte des discriminations témoigne d'un problème public auquel les femmes ne sont pas insensibles et ces rapports de domination sociaux possèdent des enjeux plus évidents pour les femmes. L'univers associatif est vécu comme un dispositif d'intervention venant en aide aux publics pour pallier aux inégalités sociales. La lutte contre les discriminations demeure le problème le plus important pour ces femmes et la promotion de la laïcité ne trouve pas sa place dans un débat où les femmes d'origine étrangère cherchent une révision de leurs conditions de vie. Nous tentons par conséquent, une approche autour des conditions de vie et des discriminations mais les femmes font un lien direct entre violences, conditions de vie et Genre. Etre une femme est un statut selon elles, qui entraîne certaines violences masculines.

O1 : Maintenant les femmes, elles se font toutes frappées, les maris les obligent parfois à se voiler.

O2 : Et puis, il y en a d'autres qui viennent plus parce qu'il y a ce bonhomme, attend faut arrêter là ! On n'est pas au bled là.

O3 : Moi, j'ai peur de ne pas savoir me débrouiller, oui la laïcité mais nous on ne peut pas faire ce qu'on veut. On n'a pas grandi dans un milieu où on nous apprend l'indépendance.

O4 : Une femme, ce n'est pas comme un homme.

Il ne s'agit pas pour nous, de faire la critique des hommes qui seraient responsables d'une régression car il nous faut prendre en compte les expériences contrastées de chacune et les témoignages qui ne parlent aucunement de violences. Les femmes ne sont pas toujours prises entre tradition et modernité ou exposées à l'oppression des hommes dans les quartiers, la mise en évidence des différentes expériences de vie nous permet de mettre en lumière une ambivalence entre les femmes et leur milieu familial. Les dynamiques dans lesquelles les migrantes fonctionnent et s'engagent restent bouleversées par plusieurs facteurs relationnels, une dynamique de résistance est en marche même si la partition sexuelle subsiste. Les femmes ne veulent pas choisir comme il leur est suggéré au sein des associations entre « aliénation et émancipation » mais font plutôt l'éloge d'une multiculturalité. Face à un ordre symbolique et politique, la question de la laïcité interroge une forme d'altérité ramenée dans le débat politique, une assignation à la différence entre les femmes d'origine étrangère et l'espace politique. Dans le débat politique actuel, il convient de sortir de considérations où l'appartenance à l'islam serait prompte à une stigmatisation immédiate mais plutôt de reconsidérer le statut des subalternes au sein d'un enjeu politique. La diversité des témoignages recueillis transforme le débat en une reconsidération de cette parole confisquée composée d'expériences complexes réduites à un problème limité sur la scène médiatique. Notre expérience permet de substituer le débat religieux/politique à un enjeu d'ethnicité et de représentations combinatoires dévoilant les idéaux des uns comme l'idéologie des autres. La charge symbolique réceptionne dans ce cadre, un décryptage décisif pour sortir d'un conservatisme religieux comme de l'épuisement d'une politique ne tenant pas compte des expériences de terrain.

Portrait 1 – A1 : Algérie, veuve, 60 ans

Extrait de l'entretien A1.

Q1 : En quelle année êtes-vous arrivée en France ?

A1 : En 1961 sous l'Algérie française. Je suis venue avec les papiers français.

Q2 : Comment vous-sentiez vous ?

A1 : Mon mari a souffert et a vécu le racisme, mal aimé par son chef.

Q3 : Etes-vous mariée ?

A1 : Oui puis veuve. Veuve à même pas trente ans.

Q4 : Avez-vous des enfants ? Leur éducation vous a-t-elle paru difficile ?

A1 : J'ai eu huit enfants, ma fille aînée a eu du mal à avoir la nationalité française. On a pris un avocat commis d'office. Les autres sont nés français automatiquement.

J'ai mes sœurs mais chacun pour soi.

Q5 : Avez-vous exercé un emploi ?

A1 : J'ai travaillé plus de vingt ans à la place de mon mari, je comptais les pièces chez Peugeot. Je n'avais pas à parler, je faisais mon travail, je rentrais.

De 5h du matin à 13h30 à côté de Besançon. L'appartement 27. Il prenait l'argent sur la paye pour le loyer et mon mari touché moins qu'un ouvrier français, des fois il pleurait quand il recevait la fiche de paie. Mon mari était super.

Q6 : Estimez-vous avoir vécu ou vivre dans la religion ?

Question non abordée.

Q7 : Cet atelier vous permet-il de vous sentir mieux acceptée, mieux intégrée dans la société ?

Vous apporte-t-il une certaine « liberté » ?

A1 : Oui, j'aime ici, ça m'aide. Je me sens libre car j'apprends à lire et à écrire.

Q8 : Est-ce que votre pays d'origine vous manque quelques fois ? Est-ce que vous y retournez souvent ?

A1 : C'est mieux ici, si je meurs, j'ai dit à mes enfants de m'enterrer ici.

Q9 : Que représente votre pays d'origine pour vous ? Que représente la France pour vous ?

A1 : Je ne cherche pas à y retourner, je me sens mieux en France maintenant qu'avant.

J'apprends beaucoup de choses, la valeur de l'argent parce que j'étais trop couverte par mon mari. C'était lui qui faisait tout.

Q10 : Vous sentez-vous différente ou comme « tout le monde »? Avez-vous déjà ressenti, à certains moments de votre vie, qu'on vous traitait « différemment » des autres ? Si oui, en quoi et pourquoi ?

A1 : Oui on m'a traité de « bougnoule », de « sale arabe », « rentre dans ton pays », je ne l'oublierai jamais. Aujourd'hui, ici c'est chacun pour soi. Je ne fréquente personne. Les arabes ont souffert ici du racisme ici en France. Ma fille a travaillé chez les vieux à partir de dix-sept ans et les vieux la frappaient.

Portrait 2 – A2 : Tunisie, veuve, âge non renseigné

Extrait entretien A2

Q1 En quelle année êtes-vous arrivée en France ?

A2 : En regroupement familiale, difficile pour français, problème de langue.

Q2 : En quelle année êtes-vous arrivée en France ?

A2 : Je suis arrivée en 38 ? Je ne sais pas.

Q3 : Comment vous-sentiez vous ?

A2 : Beaucoup de problèmes familiaux.

Q4 : Etes-vous mariée ?

Oui mon mari est parti avec une autre, lui il aimait une femme, il n'était pas gentil. Il ne me laissait pas sortir, je n'avais le droit que d'aller chercher les enfants à l'école. Il vit avec quelqu'un depuis dix-huit ans et il a dragué sa nièce.

Q5 : Avez-vous des enfants ? Leur éducation vous a-t-elle paru difficile ?

A2 : Non mais j'étais toute seule, mon mari m'a laissé tombé, heureusement j'ai vu une assistante sociale très gentille.

Q6 : Avez-vous exercé un emploi ?

A2 : Je me suis mariée. Je n'ai pas eu de problèmes avec les enfants, moi toujours derrière eux. J'ai travaillé à droite à gauche, à l'hôtel, médecine, chez les gens. Oui, j'ai toujours parlé, travaillé. Je montrais les choses, je me faisais comprendre.

Q7 : Estimez-vous avoir vécu ou vivre dans la religion ?

A2 : C'est plus facile en France. Chez nous, tout est compliqué. Chacun sa religion.

Q8 : Cet atelier vous permet-il de vous sentir mieux acceptée, mieux intégrée dans la société ? Vous apporte-t-il une certaine « liberté » ?

A2 : La liberté car il y a personne qui commande à la maison. Les enfants ne dérangent pas comme le mari. Et puis je parle, par exemple au marché. Si je ne sais pas ce que c'est une tomate, je demande : « c'est quoi ça ? » et on me dit « c'est une tomate », on dit « tomate ».

Q9 : Est-ce que votre pays d'origine vous manque quelques fois ? Est-ce que vous y retournez souvent ?

A2 : Oui, je n'ai pas d'argent, je touche le RMI, je ne peux pas y retourner. Il me reste un frère, une sœur.

Q10 : Que représente votre pays d'origine pour vous ? Que représente la France pour vous ?

A2 : Non ça va c'est mieux qu'avant. Je suis libre, tranquille comme tout le monde. Mon mari me frappait, il ne laissait pas venir mes copines à la maison.

Q11 : Vous sentez-vous différente ou comme « tout le monde »? Avez-vous déjà ressenti, à certains moments de votre vie, qu'on vous traitait « différemment » des autres ? Si oui, en quoi et pourquoi ?

A2 : Mon mari me frappait, m'enfermait dans la chambre. Avant les filles vivaient avec les parents. Il m'a tapé. Je ne voulais pas divorcer, c'était la honte, après c'était le père de mes enfants. J'essayais d'être calme avec lui. Je me suis échappée mais mes parents m'ont dit : « tu restes avec ton mari ». Il ne cherche pas mes enfants, maintenant nous sommes séparés. Il a pris une deuxième femme.

Portrait 3 – A3 : Maroc, mariée, 30 ans

Extrait entretien A3

Q1 : En quelle année êtes-vous arrivée en France ?

A3 : Regroupement familial.

Q2 : Comment vous-sentiez vous ?

A3 : Je me sentais bien, mes premiers accouchements se sont bien passés sauf le troisième.

Q3 : Etes-vous mariée ?

A3 : Oui.

Q4 : Avez-vous des enfants ? Leur éducation vous a-t-elle paru difficile ?

Oui trois enfants mais ils sont petits donc pour l'instant ça va.

Q5 : Avez-vous exercé un emploi ?

Non, jamais. Je ne peux pas sans parler.

Q6 : Estimez-vous avoir vécu ou vivre dans la religion ?

A3 : Je vais à la mosquée, je porte le voile. Il y a beaucoup d'arabes à l'Ariane, les jeunes de l'Ariane n'ont pas de travail, il reste au quartier, ce n'est pas normal.

Les femmes voilées, c'est important. Le foulard, c'est un problème pour travailler. Sinon, mon mari n'a pas d'influence sur mon port du voile. C'est moi qui ai choisi.

Q7 : Cet atelier vous permet-il de vous sentir mieux acceptée, mieux intégrée dans la société ?

Vous apporte-t-il une certaine « liberté » ?

A3 : Moi, je marche, je ne regarde pas les autres. Je ne mets pas la *burqa*, moi je ne fais pas, ce n'est pas la religion.

Q8 : Est-ce que votre pays d'origine vous manque quelques fois ? Est-ce que vous y retournez souvent ?

A3 : Je rentre chez moi tous les étés.

Q9 : Que représente votre pays d'origine pour vous ? Que représente la France pour vous ?

A3 : C'est difficile pour les femmes qui portent le voile car sinon les français deviennent racistes.

Q10 : Vous sentez-vous différente ou comme « tout le monde »? Avez-vous déjà ressenti, à certains moments de votre vie, qu'on vous traitait « différemment » des autres ? Si oui, en quoi et pourquoi ?

A3 : Je me sens marocaine, en France ça va, il y a le travail. Le pays ne me manque pas.

Portrait 4 : A4 : Burkina-Faso, veuve, 65 ans

Extrait entretien A4.

Q1 : En quelle année êtes-vous arrivée en France ?

A4 : Quand je suis arrivée, c'était par regroupement familial.

Q2 : Comment vous-sentiez vous ?

A4 : Quand je suis arrivée, c'était moins difficile qu'avant. Mon mari m'a appris le français, il est venu avec un patron et mon mari après a travaillé dans le bâtiment.

Q3 : Etes-vous mariée ?

A4 : Oui, mon mari était divorcé puis il s'est remarié avec moi. Je connais des maris qui avaient des femmes au pays puis des femmes en France. Moi, non, mon mari est resté avec moi jusqu'à ce qu'il décède. On est resté ensemble pendant quarante-sept ans.

Q4 : Avez-vous des enfants ? Leur éducation vous a-t-elle paru difficile ?

A4 : J'ai eu trois enfants. Mes enfants, ça allait. Je ne suis pas d'accord avec les lois qui donnent le pouvoir aux enfants. La dernière commençait à dérailler un peu mais sinon les enfants ça allait. A l'école, au début, mes enfants à la cantine, ils ont eu des problèmes mais j'ai réglé ça en parlant. Moi, je parle mieux à l'oral.

Q5 : Avez-vous exercé un emploi ?

A4 : J'ai travaillé pendant trente ans. Au travail, on avait une bonne entente, je travaillais dans une maison de repos. Tout le monde était gentil, on se parlait. Maintenant, j'ai pris ma retraite.

Q6 : Estimez-vous avoir vécu ou vivre dans la religion ?

A4 : Je viens d'une famille mixte musulmane et chrétienne. Mon mari était chrétien, ça n'a jamais posé problème. J'ai une double culture religieuse.

Q7 : Cet atelier vous permet-il de vous sentir mieux acceptée, mieux intégrée dans la société ? Vous apporte-t-il une certaine « liberté » ?

A4 : Je ne suis pas naturalisée française, je ne me sens pas française. Avant oui mais maintenant les français nous mettent de côté carrément. Il y a des femmes qui ne travaillent pas. Moi, mon mari ne voulait pas que je travaille. Depuis petite, je travaille, j'ai travaillé parce que je voulais travailler pour subvenir à mes besoins. Mon mari trouvait que si je travaillais, ça démontrait qu'il ne pouvait pas s'occuper de moi. Puis, il a cédé, il avait plus de problème avec ça. Mon mari parlait bien français et moi, j'ai appris après lui. Lui, il ne m'a pas appris et maintenant j'apprends et c'est mieux pour moi.

Q8 : Est-ce que votre pays d'origine vous manque quelques fois ? Est-ce que vous y retournez souvent ?

A4 : Oui ça me manque, je rentre souvent.

Q9 : Que représente votre pays d'origine pour vous ? Que représente la France pour vous ?

A4 : C'est mon pays, je voudrais rentrer. On voulait rentrer avec mon mari puis Dieu l'a repris avant. Je me sens pas française, je ne suis pas française dans mon cœur.

Q10 : Vous sentez-vous différente ou comme « tout le monde »? Avez-vous déjà ressenti, à certains moments de votre vie, qu'on vous traitait « différemment » des autres ? Si oui, en quoi et pourquoi ?

A4 : Moi, je pense que ça dépend des gens, mon mari était gentil mais il y a des femmes, ce n'est pas leur cas.

Portrait 5 – A5 : Tunisienne, veuve, 67 ans

Extrait entretien A5.

Q1 : En quelle année êtes-vous arrivée en France ?

A5 : Je suis en France depuis 20 ans, mon mari travaillait là. Je restais à la maison, mon mari ne veut pas que je sorte. Après il est décédé et maintenant c'est moi qui m'occupe de tout.

Q2 : Comment vous-sentiez vous ?

A5 : Ça va, la première année mon année mon mari est décédé, j'ai dû tout faire seule. Je ne comprenais pas tout. La famille de mon mari était méchante.

Q3 : Etes-vous mariée ?

A5 : Oui mariée et veuve maintenant.

Q4 : Avez-vous des enfants ? Leur éducation vous a-t-elle paru difficile ?

A5 : Oui onze enfants, ils sont tous en France sauf une. Les enfants étaient gentils avec moi.

Q5 : Avez-vous exercé un emploi ?

A5 : J'ai peu travaillé, trois fois seulement mais n'importe quoi, pas un bon travail.

Q6 : Estimez-vous avoir vécu ou vivre dans la religion ?

A5 : Chacun fait comme il veut mais moi je n'aime pas le voile.

Q7 : Cet atelier vous permet-il de vous sentir mieux acceptée, mieux intégrée dans la société ?

Vous apporte-t-il une certaine « liberté » ?

A5 : Oui, je me sens plus libre maintenant car je sais plus de choses.

Q8 : Est-ce que votre pays d'origine vous manque quelques fois ? Est-ce que vous y retournez souvent ?

A5 : Je préfère ici, il y a des droits beaucoup de choses, la liberté.

Q9 : Que représente votre pays d'origine pour vous ? Que représente la France pour vous ?

A5 : Je préfère la France, c'est mieux. Les gens sont gentils avec moi. La Tunisie ne me manque pas.

Q10 : Vous sentez-vous différente ou comme « tout le monde »? Avez-vous déjà ressenti, à certains moments de votre vie, qu'on vous traitait « différemment » des autres ? Si oui, en quoi et pourquoi ?

Oui, comme tout le monde. Après, je sais que je suis d'origine étrangère et que ça fait une différence mais maintenant ma vie est ici pas là-bas.

Comme nous l'avons vu dans notre premier point, ces portraits apportent un panel de réponses différentes qui donnent à voir des expériences de vie dont les différences de Genres, les réalités de la précarité, les conditions de travail les plus pénibles ou dévalorisés, la discrimination ethnique fondent le discours des femmes migrantes de première génération. Par le biais de programmes adaptés et de l'élévation des qualifications et conditions de vie aujourd'hui, les filles d'immigrant-e-s connaissent moins de situations défavorables à l'accès à l'emploi même si les discriminations sexistes, ethniques posent toujours plusieurs handicaps à leur intégration sociale. De surcroît, la question du port du voile fabrique une charge symbolique au sein d'une identité française aujourd'hui repensée sur la scène médiatique comme en politique. La problématique interrogeant le dualisme entre liberté et discrimination se manifeste dans plusieurs faits médiatiques (*cf. analyse de corpus, partie II*) que les femmes

retiennent comme des exemples d'une frontière décisive. La question de la sanction alimente le discours des femmes se désignant elles-mêmes comme les victimes d'une double discrimination en raison de leur sexe et de leur origine visible notamment par le port du voile. Les mutations sociologiques et les nouvelles images de l'islam décrivent une nouvelle politisation des questions liées au voile dans l'espace public. La construction historique dérivée d'une société postcoloniale a formé des inégalités sociales discriminantes qui aujourd'hui plus que jamais, cheminent au sein d'un processus de déstructuration culturelle de la laïcité. Les conséquences de ce processus atteint son point culminant par les affrontements politiques et religieux dont les femmes sont les boucs émissaires. Comme le souligne nos témoignages, elles sont l'objet d'instrumentalisations de part et d'autre des pensées politiques et leur corps comme récupération ou rejet apparaît sur le terrain comme pris au centre de ce clivage. L'exclusion par le port du voile provoque une forme d'exclusion sociale et le discours autour de l'homogénéisation de la société française n'est pas assimilé par ces femmes qui préfèrent parler de société multiculturelle. L'identité forte entretenue par les femmes vient en réponse à un discours sur l'islam, sur les femmes musulmanes. Comment promouvoir un discours autour de l'intégration et d'une créolisation du monde (Glissant) dont la laïcité serait le maître-mot alors que les femmes vivent au quotidien un racisme latent et une désinscription volontaire ou involontaire, conscientisée ou inconscientisée de la société française ? Comment globaliser le réel alors que l'expérience de chacune intègre injonctions ou exclusions ? L'identité comme refuge qui met en place un redoublement du stigmate cherche-t-elle en politique des ponts logiques ou entretient-elles des guerres de civilisations ?

1.3 Les femmes d'origine étrangère au sein de la vie associative, interviews collectives

Les femmes présentent en majorité des besoins prioritaires de survie et mettent de côté les problèmes de libertés ou « d'émancipation ». Se loger, se nourrir demeurent des problèmes prioritaires. Les problèmes économiques surplombent l'ensemble de leur préoccupation d'avenir, c'est ce que nous constaterons à nouveau et de manière plus précise dans notre recherche-action.

Pour ces points, nous utilisons des témoignages de notre enquête mais aussi des témoignages cités dans notre recherche-action, entièrement consultable en annexe.

1.3.1 Femmes et associations / Intégration / les conditions d'une bonne intégration ?

Q : Quels mots donneriez-vous pour définir l'association et ce que vous ressentez quand vous y trouvez ? Juste deux mots qui vous semblent les plus justes pour définir ce que vous voyez en cette association (d'une part) et ce que vous y ressentez (d'autre part.)

Vous sentez-vous bien représentées dans les CA, AG etc. ? En faites-vous partie ? Le souhaiteriez-vous ?

Les femmes définissent l'association comme un lieu où elles sont heureuses d'apprendre et les mots choisis pour définir leur ressenti au sein de l'association sont : « plaisir », « lire et écrire », « apprendre », « volonté », « merci », « solidaire », « gentil », « tranquille », « intégrer », « effort », « écoute », « dialogue », « compréhension », « aide », « liberté », « sortir de la solitude ». Les mots « difficile » et « vieillesse » (« je suis trop vieille ») viennent contrebalancer les termes positifs majoritaires. Le sentiment des femmes traduit par des expressions comme « *c'est ma deuxième maison* » ou « *je suis plus libérée quand je viens ici* » rend compte d'une relation que construisent les femmes avec les structures d'accueil.

Certaines femmes s'autocensurent parfois estimant être « *toujours d'accord* » avec l'association qu'elles fréquentent. D'autres mentionnent ne pas toujours soutenir les choix de l'association et demandent plus d'activités et des remerciements lorsqu'elles participent à la vie festive de l'association en cuisinant notamment pour l'ensemble des membres. Elles demandent des activités genrées et ludiques (beauté, mosaïque...) mais aussi des ateliers plus sérieux basés sur une pédagogie pour certaines femmes victimes de violences sexistes. La thématique « contre les violences faites aux femmes » les intéresse particulièrement même si certaines d'entre elles craignent une assimilation entre voile et violence.

Une dissonance s'installe entre les femmes qui revendiquent une indépendance en dehors des ateliers d'alphabétisation et celles qui au contraire, demandent une aide rapprochée pour la recherche d'appartement ou pour des problèmes relatifs à leurs droits ou administratifs ou encore d'ordre juridique.

Selon notre recherche-action, les femmes rencontrent des difficultés au sein de l'association. Les cours d'alphabétisation sont très appréciés mais certaines femmes font part

de leurs difficultés avec des cours trop axés sur l'écrit ou des groupes qu'elles jugent trop hétérogènes.

Sur notre terrain, certaines femmes parlaient entre elles dans leur langue maternelle et disaient le contraire de ce qu'elles énonçaient en français, parfois pour ne pas dévoiler leur véritable avis parfois pour rester dans les convenances de l'association. En revanche, un témoignage tiré de notre recherche-action²⁰⁶⁹ raconte comment d'une part, certaines femmes ont des difficultés de langue et d'apprentissage dans les ateliers et comment d'autre part, la langue demeure un frein à leur intégration dans l'association à cause de certaines formatrices :

« S coll. 1 : C'est vrai, c'est bon de parler français... c'est ce qu'on attend... mais, y a des mots qui sortent pas, ils sont restés coincés, alors pour les faire comprendre, rentrer dans la tête... on le dit en arabe pour arriver à : mémoriser ces mots là ! Et pour... on comprenait pas, on se tourne vers quelqu'un, on demande : « est-ce que c'est ça ? ». Mais pourquoi on le dit ? On le dit en arabe pour savoir si c'est vraiment, si ce mot ça veut dire ça. Alors, quand quelqu'un il te fait comprendre, parce que moi, la personne qui m'a appris le français, c'est vrai il parlait arabe. Même dans le stage de 6 mois, y'en avait deux, y'avait un français qu'avait vécu au Maroc qui parlait arabe, et y'avait un algérien qui donnait des cours qui parlait arabe. Quand ils voient qu'on n'arrive pas à comprendre ce mot, ils me donnent le sens en arabe et ça, ça rentre ! Parce que c'est vrai on fait pas... le mot... y'a certains mots chez nous où... on n'arrive pas à le mémoriser parce que on le comprenait mal. On n'arrive pas à le placer là où il faut. Ou sinon, y'a certains mots que ça veut dire deux trucs différents. Et si on a, si on n'a pas l'explication vraiment comme il faut, on n'arrive pas à le mémoriser. Parce que c'est vrai, si on ne sait pas du tout, pas du tout, on n'arrive pas à dialoguer. On a peur. Parce que déjà on comprend pas qu'est-ce qu'elle dit la personne et les mots... même si on les entend, c'est comme un charabia qui passe, c'est tout, hein ! Et il fallait, heu... au moins six mois pour heu... que j'ai commencé à... à mémoriser des mots, à faire la part des choses. (...) Et après, heu...démarrer le travail, c'est vrai que, quand on a jamais travaillé, on a jamais eu de, de... on a un petit peu peur, on est angoissé, on sait pas comment ça se passe, heu... bon...²⁰⁷⁰ ».

²⁰⁶⁹ Mylène Chambon, Ryzlène Dahhan, Marion Manier, Cyrielle Campo-NDiaye, *Recherche-action : L'émancipation : de la catégorie politique à la réalité du terrain*, Association d'insertion NOUS, rapport de recherche, 2011, pp.43-44.

²⁰⁷⁰ *Ibid.*

« S coll.1 : « Oui, ben... Moi parce que j'ai vu dans, dans... par rapport à des gens d'avant, c'est qu'on n'arrive pas à parler, et ils ont l'impression qu'on le fait exprès... Quelque part, c'est ça... Ils agressent les femmes : "parlez pas arabe ! Parlez français !" [...] Mais des fois, c'est comme si c'était des enfants, elle [la formatrice] vient apprendre aux enfants et puis partir. Y'en a certaines qui ont besoin d'autre chose que ça, c'est à dire que... Quand elles rentrent, c'est : " parler pas arabe, parler français !". C'est vrai, c'est pour leur bien, mais quelque fois, elles se sentent insultées ».

Q : « Insultées ? »

R : « Oui, y'a certaines femmes, elles sont parties, elles sont plus revenues. »

Q : « Parce qu'elles ont l'impression d'être insultées ? »

R : « Voilà, en tant qu'Arabes. Je leur dis : « mais pourquoi vous êtes parties ? », « Ben oui, mais attends, j'arrive pas à m'exprimer, je parle arabe, comment veux-tu que je parle si j'arrive pas ? Ben, c'est pas la peine, je reviens pas ». Ben, y'en a qui sont pas revenues (...) Ouais, y'en a pas mal qui sont pas revenues (...) et c'est vrai que... y'en a qui acceptent, et c'est normal qu'ils disent ça parce que ils sont là pour apprendre, mais y'en a qui l'acceptent pas...Y'en a qui sont...Y'en a beaucoup de femmes, surtout des femmes âgées (...) C'est pas facile pour quelqu'un qui arrive, déjà qu'il parle pas un mot français, déjà il se sent relativement mal et tu lui mets cette pression là... et y'en qui acceptent pas. Y'en a beaucoup qui acceptent pas.

Elle parle de la perception que les usagères peuvent avoir des associations, comme des « écoles » :

Q : « Et toi justement, quand toi tu prenais les cours, tu avais l'impression de te retrouve un peu comme à l'école ? »

R : « Comme un enfant, non. Mais... on a l'impression qu'on est bête, quoi, quelque part. Parce que quand t'as le contact avec la personne... on est grand, elle [la formatrice], elle le voit qu'on est grand. Bon, malheureusement, on a pas eu la chance d'apprendre, mais y'a certains formateurs qui te prend pour quelqu'un de bête. Je veux dire, il te répète le mot une fois, deux fois, trois fois, c'est vrai on arrive pas à... mémoriser ce mot et là... on est bêtes. Et ça y'en a beaucoup... Parce qu'on est pas petit ! On n'arrivera pas à l'accepter ! C'est ça que... y'a certains moments où ça passe plus... Ou y'a certains, ils te disent : "ouais, ça sert à rien", ils disent "quand on est vieux, on arrive plus à... ". Ben, je dis... Y'en a certaines femmes qui viennent à l'association jusqu'à maintenant qui étaient avec moi au moment que j'ai démarré moi [...] Moi, j'arrive à remplir mon chèque toute seule, j'arrive à

écrire une adresse, j'arrive à copier. C'est à dire, si j'ai une feuille devant moi, pour copier des adresses, j'arrive à le faire, heu... des notes que la maîtresse mettait dans le cahier des enfants, j'arrive à les lire, les notes, je vois qu'est-ce qui faut, qu'est-ce qui faut pas... Tout ça, j'ai poussé ma capacité à aller jusqu'à là, quoi. Et y'a des femmes que... elles étaient avec moi quand j'ai démarré, j'les ai trouvées déjà à l'intérieur jusqu'à maintenant où elles sont toujours au même point. Donc, y'a quelque chose qui va pas... Pour moi, c'était plus... même si on se sent mal, j'étais obligée de continuer, fallait pas que j'arrête parce que... ça dépend de... de qu'est-ce je veux apprendre pour travailler et... ça dépend de ma vie, quoi ! Et y'en a, ben c'est vrai elles s'arrêtent parce que elles en avaient marre... et puis après elles reprennent parce que elles ont besoin de ça... et ça continue... Y'en a pas beaucoup qui vont s'en sortir... mais il faut... quand même... continuer... »²⁰⁷¹. »

Certaines femmes se sentent infantilisées, d'autres trouvent un espace de sociabilité. Les cours d'alphabétisation entraînent effectivement une sociabilité et une convivialité pour les femmes. Les femmes y trouvent de la joie et un instant unique où elles peuvent parfois oublier leurs problèmes et libérer leur parole comme elles le disent elles-mêmes. Il s'agit pour elles, de trouver du lien social, du soutien, des amitiés et cela fonctionne de façon optimale si elles ne sont pas dans des situations d'urgence et elles souhaitent être assidues dans une ambiance de solidarité où elles peuvent dans le même temps d'apprentissage partager un repas ou un goûter. Les ateliers d'alphabétisation ou d'apprentissage de la langue française répondent donc aussi à un besoin de sociabilité et même à un désir de retrouver des compatriotes pour des femmes souvent isolées (veuves, retraitées).

1.3.2 Femmes, sociabilité au sein de l'association et vie sociale

Q : Quelles évolutions pour vous depuis l'association ?

Y-a-t-il un ou des désaccords entre ce que vous entendez ou voyez à l'association et ce que vous pensez plus personnellement (dans votre vie personnelle, au quotidien sans l'association) ?

²⁰⁷¹ Ibid.

Les évolutions de parcours des femmes sont liées aux activités qu'elles trouvent au sein de l'association et au travail de médiation des associations auprès d'elles. Les cours de français et l'aide administrative demeurent dans cet ordre, les objets des demandes des femmes. Dans notre recherche-action, nous faisons le constat que certaines femmes ne fréquentent aucun autre atelier que celui d'apprentissage de la langue²⁰⁷².

Plusieurs femmes témoignent d'une évolution en français car elles évoquent une priorité pour les cours d'alphabétisations et pour beaucoup, elles ne participent pas aux autres ateliers qu'elles jugent moins intéressants²⁰⁷³. D'autres femmes utilisent les services d'associations juridiques et ne souhaitent pourtant pas s'inscrire dans des cours de français, elles ne rencontrent pas particulièrement de désaccords avec l'enseignement de l'association mais mettent en avant le fait d'être autonome et de n'avoir besoin d'aucune aide. Elles parlent de leur désintérêt pour des ateliers de couture et de cuisine tandis que les ateliers d'alphabétisation peuvent être perçus comme matériellement inutiles²⁰⁷⁴.

Nous ne pouvons pas parler de désaccord criant avec l'association mais au travers de la question de la sociabilité au sein des ateliers, nous percevons que l'aide peut être appréhendée par les femmes comme synonyme de faiblesse ou de dévalorisation, « les personnes ayant fait des études ne souhaitent pas être associées à des activités pensées comme « populaires » mais peut-être aussi par l'image ou les représentations qu'elles ont des associations²⁰⁷⁵. »

Les femmes utilisent les cours de l'association pour des services à vocation de sociabilité comme les cours de gymnastique ou du code de la route et décident pourtant de faire de leur assiduité à ces cours un but pratique. Durant notre enquête de terrain, nous avons pu donner des cours d'initiation au code de la route ou d'informatique. Pour les plus jeunes, les femmes souhaitent perfectionner leur pratique dans un but professionnel mais pour les autres, les activités d'apprentissage ont pour but d'alimenter leur autonomie. Le désir de sociabilité reste limité dans ces ateliers (à l'inverse des ateliers de cuisine ou de couture par exemple). Si dans notre recherche-action, les femmes témoignent de l'aide, du désir de sociabilité, de rompre avec l'isolement²⁰⁷⁶; durant notre expérience d'enseignement en ateliers, les femmes se montrent plus indépendantes de la sociabilité proposée par l'association. Même si ce bien-être provoque de bonnes conditions d'apprentissage, elles

²⁰⁷² *Ibid.*, p.44.

²⁰⁷³ *Ibid.*, p.45.

²⁰⁷⁴ *Ibid.*

²⁰⁷⁵ *Ibid.*

²⁰⁷⁶ *Ibid.*, p.47.

viennent cependant pour apprendre et veulent qu'à la fin du cours, leurs connaissances aient empli.

Les femmes délimitent une frontière entre leur vie personnelle et leur vie dans l'association. Elles distinguent bien leurs motivations d'apprentissage, leurs demandes d'accompagnements administratifs, juridiques ou d'aide social, de leur vie personnelle. Elles viennent pour un but d'apprentissage de la langue ou pour une quelconque aide mais cela ne va pas bousculer leur conception de la société. Elles sont liées à l'association pour pallier à leur difficulté d'intégration (apprentissage de la langue) ou pour trouver une aide administrative²⁰⁷⁷, leur désir de sociabilité est variable en fonction des ateliers qu'elles choisissent de suivre.

Comme nous l'avons analysé au début de ce chapitre dans notre premier point, une des premières demandes des femmes demeure l'apprentissage du français pour faire société et s'intégrer par la liberté du langage²⁰⁷⁸. Les évolutions notables sont donc les progrès dus à toutes formes d'apprentissage. Ce dernier facilite leur condition de vie sociale mais n'a pas d'influence directe sur elle : les femmes évoluent dans le cadre associatif à des fins d'amélioration de vie sociale mais leur vie personnelle reste privée, elles ne révèlent pas de désaccord profond avec les associations mais insistent néanmoins sur leur fait qu'elles viennent assister aux cours dans une disposition d'ouverture sociale.

1.3.3 Femmes et discours médiatiques (violences, censures, soumission)

Q : Que pensez-vous des images qu'on donne de vous dans notre société ? Les trouvez-vous valorisantes ou dévalorisantes ?

Les femmes ont un avis partagé sur les représentations que font d'elles les médias. Comme nous l'avons vu, elles rendent compte d'une différence dont on les marque dans la société. Pour elles, il y a « toujours une différence » faite entre elles et les autres femmes ; c'est ce qu'elles constatent au quotidien. On relève en entretien collectif :

²⁰⁷⁷ *Ibid.*, p.34-35.

²⁰⁷⁸ *Ibid.*, pp.35-42, un point de la recherche-action est aussi consacré à l'apprentissage du français.

I1 : Ma belle sœur, c'est une vraie française elle, pas comme moi. »

I2 : Je me suis sentie rejetée par tout le monde en France. Du coup, je suis devenue amie avec les autres étrangères.

I3 : Il est difficile de trouver une maison comme je suis Noire.

I4 : Il y a toujours une différence entre elles et nous, nous on fait la cuisine, elles, elles vont chez Macdo.

I2 : Mais même si tu manges la même cuisine, ils ne t'acceptent pas ! (rires)

Les femmes rassemblent leurs arguments de différenciation entre elles et les autres autour de la stigmatisation et du racisme puis autour d'habitude de vie ou d'habitude alimentaire.

Plusieurs femmes demeurent néanmoins sur la défensive en revendiquant qu'elles n'ont pas de « problèmes », des phrases comme « *je ne parle pas aux racistes moi* », « *je n'ai pas envie de demander de l'aide* » ou « *chacun ses problèmes* » ou encore « *on ne me parle pas, je ne parle pas.* » sont des phrases ou commentaires récurrents que l'on retrouve dans plusieurs témoignages parfois à demi-mots parfois de manière plus franche. Cela révèle que les femmes souffrent d'un rejet auquel elles pallient ou réagissent par une forme de fierté surjouée. Si elles ont l'impression d'être un fardeau pour la société ou d'être déconsidérée en tant que femme étrangère, elles réagissent en insistant sur leur indépendance et la façon dont elles ont pu traverser les épreuves familiales ou professionnelles en toute autonomie. D'un point de vue de leur statut, les femmes sont conscientes d'une différence entre elles et les autres femmes. D'ailleurs, nous avons pu aborder ensemble la question de la double violence par les thèmes suivants : les situations de violences conjugales de la part d'un conjoint français ou étranger au risque de perdre leur titre de séjour en cas de séparation, les mariages forcés transnationaux (même si elles ne sont pas concernées, elles en parlent spontanément en prenant des exemples de cas autour d'elles), la discrimination et le racisme au sein de la société ou à l'embauche, l'enfermement et le chantage aux papiers en cas de rupture de vie, le sacrifice du retour dans les pays d'origine pour les enfants. Elles échangent ainsi leur expérience ou relatent les histoires de leur entourage.

I2 : Il y a des maris méchants et des maris gentils, il y a de tout partout.

I3 : C'est normal partout, on parle de gens, ça serait tout pareil même en Afrique, j'accepte le fait d'être maltraitée des fois parce-que c'est comme partout. Y en a des racistes partout.

Après les mariages forcés, tout ça, c'est à nous de refuser, de dire non pas pour ma fille. Moi, j'en connais qui n'ont pas dit non et voilà après c'était trop tard.

I1 : Oui c'est nous qu'on décidé aussi si on reste avec un mari méchant ou si ma fille, elle se marie avec un fou (rires). Mais moi j'ai travaillé mais toujours on me disait « arabe », « arabe ». Ben oui et alors ? C'est pas gentil ça. Moi je voulais rentrer chez moi mais je suis restée pour les enfants, c'est fini maintenant. Mes enfants, ils sont mieux ici.

I2 : Moi aussi j'ai travaillé et des fois, on accepte tout, on dit rien. Le mari, le travail, les gros mots, on dit rien, on accepte parce-qu'on a pas le choix.

Les femmes se sentent parfois en marge de la société à cause d'une forme de stigmatisation. Les femmes adhèrent aux critères de l'émancipation mais ont conscience que le fait religieux et les usages culturels les différencient des « autres ». Elles n'échappent pas, de ce fait, à un rejet ou à une assignation à la différence. Comme nous l'avons noté au travers de plusieurs témoignages au début de cette partie et comme nous le signalons également dans notre recherche-action, les femmes se défendent des préjugés ou dénie les stéréotypes véhiculés sur elles pour mieux défendre une discrimination notoire et parlante au sein du social comme au sein des médias. Un extrait du dernier témoignage ci-dessous est cité en B14 plus haut.

« Une femme, la trentaine, d'origine marocaine aborde un problème qu'elle a rencontré :

« Ce qui prouve que c'est la société qui veut que l'intégration soit pas réellement faite, c'est la mixité sociale, un truc que je déplore grave, c'est que y a aucune mixité sociale. Normalement, il faut que les gens, il faut que quand on fait une demande de logement ici au sein de Côte d'Azur Habitat, au logement social, on nous catalogue directement, on nous dit "bon, Bon Voyage, L'Ariane, Pasteur, Les Moulins" directement. Et si on demande St Roch ou un quartier où il n'y a pas beaucoup d'arabes, on le dit franchement, on nous dit "non, y en a pas, y a pas de logements là-bas". Parce que c'est réservé. [...] "Restez là entre vous, vous êtes bien entre vous". [...] On est tous là dans la même école, y a aucun français ici [...] Les franco-français font des demandes de dérogations pour aller dans les autres écoles et ils sont accepter eux dans les autres écoles [...] Pour que personne ne monte dans l'échelle sociale ».

Une femme, 38 ans, française d'origine tunisienne donne son opinion comme suit :

« Les médias s'amuse beaucoup, manipulent par rapport aux femmes étrangères, ne

serait-ce que pour celles qui ont intégrés le gouvernement, on les remonte pour bien les rabaisser. Comme on a fait pour Rachida Dati, Rama Yade, Fadela Amara. [...] Pour mieux les casser. Alors que les Alliot-Marie etc...ont gardé leur statut de femmes intégrées et c'est ça qui m'a dérangé, moi j'aurais préféré qu'on intègre jamais ces femmes-là pour ne pas mieux les rabaisser [...] On veut faire croire à une intégration de la seconde génération, de la troisième génération mais c'est pour mieux valoriser ce qui est mis en place déjà et la nationalité franco-française. L'intégration elle n'est pas voulue, c'est juste une forme d'attaque de ces françaises d'origine étrangère, voilà, on n'en veut pas, alors on va y mettre et on va vous montrer qu'elles ne valent rien. Et je pense que c'est ce qui est voulu pour qu'on continue à nourrir un peu ce racisme. [...] Parce que je n'ai pas encore vu une française d'origine étrangère avoir le même statut qu'Alliot-Marie ou que Kosciusko-Morizet. (...) C'est pas vrai la parité, l'égalité ».

Une femme, 33 ans, française d'origine marocaine manifeste sa pensée sur le rejet des femmes d'origine étrangère et cela, selon elle, « même sans porter le voile ». Et bien qu'elle « s'habille et mange comme les autres [« les français »], elle confie : « Il y a toujours une petite barrière, on est toujours distingué...pour moi, c'est un rejet, même si je parle la même langue, je fais la même chose, fais la même cuisine, m'habille de la même couleur, il y a toujours "elle n'est pas pareille que elle ».

Elle explique par ailleurs, qu'au sein de l'usine où elle est employée, il existe de nombreuses « différences » de traitement entre hommes et femmes, puis d'origine entre hommes et entre femmes : « Par exemple, là où je travaille, y a beaucoup de différences, déjà entre les hommes et les femmes, parce qu'y a beaucoup de « machos », je travaille beaucoup avec « les italiens » donc c'est les hommes d'abord. Et après les femmes, alors tu peux avoir une tonne de diplômes sur toi, tu vas avoir toujours un homme qui passe devant toi [...]. Et après entre femme et femme, elle, c'est une italienne, elle, c'est une française, elle, c'est une tchéchène, elle, c'est une marocaine, elle, c'est une tunisienne [...] Toi, t'es pas chez toi. Le voile c'est un prétexte [...] c'est un sujet de rejet, il y a l'origine en premier, même si on n'est pas musulmane à cent pour cent, on est quand même rejeté. Admettons, je m'habille « jumelle » avec une personne qui est européenne, y a quand même une barrière, c'est un prétexte ».²⁰⁷⁹ »

²⁰⁷⁹ *Ibid.*, pp.61-62.

Avec le soutien des associations, les femmes ont pu obtenir de l'aide concrète pour de nombreuses démarches administratives ou d'intégration mais certaines associations n'ont pas toujours conscience de ce que les femmes subissent au quotidien tant d'un point de vue des discriminations que du jugement des autres. Les missions de secours envers les femmes doivent prendre en compte ces témoignages pour ne pas induire de sentiment d'exclusion renforcé au sein des associations et pour que les femmes ne se trouvent pas confrontées à certains stéréotypes, qu'elles ne soient pas infantilisées dans l'association. Considérées comme victimes, opprimées ou comme actrices volontairement désinscrites de la société, les femmes se retrouvent face à des jugements qui ne sont jamais neutres et même la condition juridique faite à leur encontre définit des relations imbriquées dans des relations de pouvoir. Les femmes sont conscientes des images de femmes soumises qui sont transmises d'elles par les médias mais aussi au quotidien. Elles souhaitent revaloriser leur culture, leur religion parfois dans une attitude de défense et argumentent autour du fait que les attitudes sexistes ne sont pas le fait unique des hommes d'origine maghrébine :

« Entretien avec une interlocutrice originaire d'Afrique du Nord, au sujet de l'autorité des maris :

« Moi depuis que j'ai fréquenté des femmes françaises, je connais quelques collègues quand je travaillais à la cantine du collège, je connais des françaises, des corses, je connais même des niçoises, quand elles me parlent, elles me disent "oh mon mari, il m'a énervé, parce qu'il m'a dit : aujourd'hui faut qu'on mange ça et moi, j'ai décidé de manger ça". L'autre, elle me raccompagne en voiture parce qu'elle habite à la Trinité [...] Elle me dépose là-bas, y a son mari qui l'attend, qui commence à gueuler donc après dans ma tête, je vais me dire : c'est pareil. C'est pareil parce qu'il l'embête, elle appelle, elle lui dit "mais faut pas t'inquiéter, je suis en retard parce que c'était bouché sur la voie rapide". Elle commence "ouais, il va me saouler encore, pourquoi je suis pas l'heure". Donc pour moi, chaque quelqu'un, il a son petit vice quoi, toujours l'homme soit qu'il est européen ou maghrébin, il a toujours un petit truc [...] Après je sais pas tout le monde, moi, mon mari, il dort là, je lui ai dit "je vais partir voir, y a des femmes", il m'a rien dit alors je sais que j'ai une amie, elle va dire à son mari, il va lui faire plein de choses alors qu'elle est vraiment française "qu'est-ce que tu vas faire avec tes femmes ? Tu restes avec nous". [...] Pas beaucoup les maghrébins, je vais te dire, les maghrébins, y en a dix sur cent, les européens, y en a peut-être on va dire soixante [...]

Pourquoi soixante ? Parce qu'ils sont pas tous mariés... nous on a peur de divorcer [...] "Dégage, tu prends ta valise". Nous on a peur du divorce, des problèmes de la famille...». Elle ajoute qu'on lui a souvent fait le reproche de beaucoup cuisiner à la maison, que « les femmes arabes, elles sont tout le temps à la cuisine » et conclue : « Moi, j'ai envie de garder ma culture, je suis bien »²⁰⁸⁰. »

L'argument religieux s'ajoute à l'argument culturel, « les femmes qui adoptent ce type de posture assument une « différence » mais dénie les traits et les stéréotypes négatifs qui lui sont imputés, pour la légitimer²⁰⁸¹. » Dans notre recherche-action, nous constatons, par exemple, que « les arguments contre le voile selon lesquels le voile est symbole de soumission et d'aliénation des femmes, sont souvent repris et contredits. Certaines mettent d'ailleurs directement en question « la publicité » faite autour du machisme des musulmans²⁰⁸². » Les témoignages de notre recherche-action abondent en ce sens :

« K coll.5 : « L'islam respecte toutes les religions. C'est une religion complète. L'islam a tout... L'islam donne toutes les libertés à la femme ! C'est le contraire que croient les autres... Mais les hommes qui obligent les femmes, c'est les hommes qui ont pris la religion pour faire ça, mais ils ne prennent pas à la lettre (...) Le foulard, c'est pas contre la liberté des femmes. A la télé, c'est fabriqué, y'a pas de logique, on ne montre jamais celles qui font volontairement. On montre que les filles forcées ! Et après on pense que c'est l'islam, mais elles sont où les autres ? »²⁰⁸³ »

« Entretien avec H coll. 1, jeune femme d'origine algérienne, non voilée :

« Je suis musulmane pratiquante. Ça veut pas dire : pas parler aux hommes, aux Françaises en jupe. C'est pas dans l'islam ça, c'est une mentalité (...) Etre musulmane, ça veut pas dire ne pas parler à un homme ou ne pas s'asseoir à côté de lui dans le bus ! (...) Les hommes qui obligent les femmes à mettre le voile, c'est pas des musulmans, c'est des autoritaires ! Ils veulent, par le voile, ils veulent dominer la femme. Ils ont une autre compréhension du voile. Ils ont une autre compréhension de l'islam, parce que l'islam n'a jamais interdit à la femme

²⁰⁸⁰ *Ibid.*, p.62.

²⁰⁸¹ *Ibid.*

²⁰⁸² *Ibid.*

²⁰⁸³ *Ibid.*, p.63.

de travailler, n'a jamais interdit à la femme de sortir, n'a jamais interdit à la femme de s'exprimer, n'a jamais interdit à la femme de pratiquer la politique ! »²⁰⁸⁴ »

Les femmes repèrent bien que les rapports entre les femmes et les hommes au sein du fait religieux ou de la culture d'origine font débat au sein de la société française. Et que ces images renforcent une distinction dans la société entre les hommes musulmans et les autres hommes. Les témoignages que nous avons vu au début de cette partie où les femmes mentionnent être contre la nudité tout autant que contre le voile ou encore être autonomes, libres de leurs déplacements, viennent alimenter un discours visant à démontrer que des stéréotypes sont véhiculés à leur encontre. Il s'agit d'une stratégie soulignant le sexisme en Occident tout autant que le sexisme partout ailleurs tout en réaffirmant dans le même temps des pratiques volontaires et modérées de la religion. Elles tentent de redorer leur image largement entachée par la presse au profit d'une valorisation stratégique et politique de la communauté.

« Entretien O.coll.A.1, 30 ans, d'origine marocaine, voilée, au sujet de la nudité :

« Dans la société en général, la femme est considérée comme une femme objet, à chaque fois mais rien qu'en regardant la télé, on voit toutes les pubs où y a une femme, elle est complètement nue pour présenter quoi ? Une paire de baskets, un dentifrice, un yaourt...La femme, on la prend parce qu'elle est belle »²⁰⁸⁵. »

Comme nous l'avons vu et comme la recherche-action le confirme, la revalorisation « d'attitudes viriles » chez les hommes et « d'attitudes pudiques » chez les femmes apparaissent comme le fait des nouvelles générations tandis que les anciennes paraissent plus libres. Selon notre recherche-action, ces formes de retournement du stigmat fonctionnent en réponse aux représentations stigmatisantes et aux rapports sociaux inégaux. Comme nous pouvons le lire : « Il ne s'agit pas de dire que la culture d'origine ou la religion n'ont aucun poids par rapport à la question de l'émancipation ou même de souscrire au relativisme culturel. Il s'agit en fait de prendre en compte le fait que la dégradation des rapports hommes/femmes que de nombreux professionnels observent notamment dans les quartiers

²⁰⁸⁴ *Ibid.*

²⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 65.

peut aussi s'expliquer par « un repli »²⁰⁸⁶ ». Dans le cadre de notre thèse et de notre propre enquête, nous pouvons prendre cette affirmation comme point de départ, nous pouvons dépasser cette analyse du repli identitaire sans l'infirmier. Nous nous inscrivons dans ce prolongement et constatons que les femmes constituent un obstacle en politique et dans le social de part et d'autre des cultures par leur corps défini par leur sexe. Ce corps se définit au sein de relations de pouvoir et le Genre, par sa capacité normative, maintient un régime pratique comme théorique sur ce dernier.

Notre grille d'analyse nous force à considérer sur ce point un dépassement du repli identitaire et du retournement du stigmaté pour comprendre le comportement des femmes en dehors des rapports sociaux interethniques ou d'ethnicité. Le corps des femmes utilisé comme un instrument politique subit aujourd'hui plus que jamais, à l'endroit où la laïcité et la République sont remises en question, des pressions portées par des pouvoirs masculins religieux et/ou politiques. Les femmes sur le terrain sont conscientes de certaines manipulations médiatiques et politiques, des discours stigmatisants prononcés à leur encontre mais leur expérience du racisme les empêche de voir que le retournement du stigmaté se transforme en un redoublement du stigmaté (Bertini). Ce redoublement leur permet peut-être d'échapper aux discours injonctifs au sein des associations comme au sein de la société. Il est également le fruit d'un repli identitaire qui n'a que trop duré enfermant les femmes à se défendre des attaques extérieures visant le groupe ethnique, identitaire, religieux. L'analyse déconstructiviste du Genre apporte une nouvelle compréhension de l'oppression des femmes. D'abord, l'approche sociologique et postcoloniale se reposant sur les mouvements antiracistes nous pousse à une reconnaissance de l'Autre dans sa diversité ethnique, nationale et religieuse (Spivak) ; puis, la constitution du « féminin » en identité politique, les femmes en tant que sujets politiques et en tant qu'instruments politiques au sein de relation de pouvoir, le Genre précédant toute relation, forment une nouvelle approche permettant de penser le redoublement du stigmaté comme concept actif en sociologie comme en géopolitique. Les discours sexistes ou racistes atteignant ces femmes fabriquent un processus de domination auquel les femmes croient échapper par des stratégies de détournement, repli, retournement mais de nouveaux processus de conditionnement et de subordination interfèrent dans leur vie quotidienne donnant lieu à de nouveaux faits sexistes servant le patriarcat.

²⁰⁸⁶ *Ibid.*

Chapitre 2 - Nouvelles perceptions de l'altérité, les femmes d'origine étrangère vectrices de nouveaux concepts sociopolitiques

2.1 Résultats recherche-action du point de vue des femmes du public et expérience de terrain

La recherche-action complète se trouve en annexe.

L'enquête et l'enregistrement des témoignages ont été effectués par l'équipe de recherche : Mylène Chambon, docteure en anthropologie, Ryzlène Dahhan, doctorante en sociologie, Marion Manier, docteure en sociologie et Cyrielle Campo-NDiaye, doctorante en sciences de l'information et de la communication.

Selon la recherche-action intitulée « *L'émancipation : de la catégorie politique à la réalité du terrain* »²⁰⁸⁷ initiée par l'association Nice Ouverture Union Solidarité, les grandes tendances appréhendées par le point de vue des femmes du public se partagent en plusieurs points : une demande des femmes autour de l'emploi, autour des droits et de la médiation, la recherche de l'apprentissage de la langue, d'une sociabilité au travers notamment d'ateliers et la demande d'une écoute.

En nous reposant sur l'ensemble de cette recherche-action, nous mettrons en perspectives ces thèmes au sein de notre recherche en prenant en compte l'avis des femmes du public et leurs besoins prioritaires. Un raisonnement autour du thème de « l'émancipation » sera enfin mis en relief dans une dernière partie abordée en corrélation avec les résultats de cette recherche-action.

En premier lieu, les publics associatifs sont hétérogènes car les associations proposent des activités différentes. « Pour autant, dans le cadre de cette recherche-action, et par le moyen d'entretiens individuels et collectifs, nous avons souhaité appréhender les situations et les demandes des femmes ayant recours aux associations de manière plus précise et plus approfondie²⁰⁸⁸. » Comme dans notre enquête dans l'association NOUS, nous élaborerons des profils-types pour identifier quelques thèmes dans les demandes et les besoins prioritaires des femmes et publics rencontrés en entretien collectif et individuel. La recherche-action se déroule au sein de 12 associations partenaires dont les noms sont cités dans notre rapport de

²⁰⁸⁷ Mylène Chambon, Ryzlène Dahhan, Marion Manier, Cyrielle Campo-NDiaye, *op.cit.*, pp.26-66.

²⁰⁸⁸ *Ibid.*, p.26.

recherche disponible en annexe. Comme mentionné au début de ce chapitre, nous avons interrogé 32 femmes en entretiens individuels semi-directifs et 115 femmes en entretiens collectifs ; ces témoignages s'ajoutent ainsi à notre première expérience de terrain au sein de l'association NOUS.

Selon notre recherche-action, la perte d'emploi ou l'emploi précaire, les problèmes financiers, le chômage demeurent les premières raisons d'une demande d'aide auprès des associations, « des sollicitations d'urgence » comme d'« aide alimentaire, aide au logement (en CHRS), aide à recherche d'emploi, aide à l'accès aux droits sociaux²⁰⁸⁹ ». Dans notre rapport, plusieurs exemples de demande d'écoute et de suivi au cas par cas viennent justifier les besoins d'hommes et de femmes dont les problèmes financiers entraînent des besoins divers²⁰⁹⁰. Pour les femmes, les difficultés auxquelles elles sont confrontées sont générées et l'ensemble de notre recherche-action repose sur des problématiques dont le Genre demeure la grille d'analyse essentielle pour comprendre les profils-types mis en lumière dans cette enquête.

2.1.1 Genre et recherche d'emploi

Les foyers monoparentaux et la situation d'urgence dans laquelle les femmes se trouvent tant des points de vue de la garde des enfants que de la recherche d'emploi, apparaissent comme des obstacles dont le Genre trace la première frontière du quotidien. Les femmes rencontrent des problèmes sociaux et une précarité dus au rôle central du Genre dans les rapports sociaux. Les femmes s'inscrivent à des ateliers manuels pour compléter leurs compétences de cuisine ou de couture. Quand nous les interrogeons à ce propos dans notre recherche-action, elles soutiennent qu'« une des raisons qui pousse » les deux femmes interrogées (S6, S7) « à suivre les ateliers de cuisine et de couture au sein de l'association qu'elles fréquentent, est la perspective d'améliorer leurs compétences dans ces deux domaines dans le but d'y trouver du travail et de peut-être monter une petite entreprise²⁰⁹¹. » Une autre femme, divorcée, d'origine tunisienne explique que sa pension de retraite s'élève à 300 euros et qu'elle est obligée de faire des heures de ménage pour subvenir à ses besoins²⁰⁹². L'examen de plusieurs témoignages allant dans ce sens démontre un des effets culturels matérialisés du fonctionnement symbolique du Genre ; les femmes mènent des travaux ou cherche un emploi

²⁰⁸⁹ *Ibid.*

²⁰⁹⁰ *Ibid.* Voir témoignages pp. 26-27 du rapport de recherche disponible en annexe.

²⁰⁹¹ *Ibid.* p.28.

²⁰⁹² *Ibid.*

souvent précaires confrontées à une situation où les maris gagnaient l'essentiel des revenus. Veuves ou séparées, les femmes doivent assurer un confort financier à elles et leurs enfants. Le deuxième problème qui découle donc de cette situation précaire est celui de la garde des enfants ; un nouvel obstacle se concentre sur les moyens entrepris par les associations pour garder les enfants des femmes du public. Le témoignage (B5) issu de notre recherche-action vient confirmer ce problème, on note ce que déclare une femme élevant ses enfants seule et hébergée en Centre d'Hébergement et de Réinsertion Sociale suite à une séparation dramatique et bénéficiaire de l'aide alimentaire :

« Il y a des besoins surtout au niveau des femmes (...) je suis confrontée à des problèmes de garde pour les enfants après l'école. Je cherche du travail et quand on m'en propose, je ne peux pas accepter parce qu'il y a mes enfants et que je n'ai pas le moyen de les faire garder²⁰⁹³. »

L'urgence sociale, la demande d'aide alimentaire concernant les femmes qui sont au sein de l'association, forment un problème social dont le Genre détermine les discriminations. Son système discriminatoire cible les femmes dans une approche intersectionnelle. Elles sont victimes d'un racisme ordinaire et parfois de discriminations à l'embauche, d'une précarité liée à leurs conditions de vie mais il nous faut affirmer à nouveau que le Genre précède ces relations de pouvoir entraînant des dégâts moins relevés par les associations. Les associations tentent de trouver des solutions autour des problèmes de discriminations ou de racisme. Elles travaillent les problématiques de l'intégration sociale et tentent de frayer un passage aux femmes au sein de l'insertion professionnelle mais laissent de côté les caractéristiques genrées qu'entretiennent les rapports sociaux de Genre et dont les femmes sont pour la plupart inconscientes. Ce silence de la plupart des associations (sauf l'association NOUS qui engagera un formidable travail pluridisciplinaire autour du Genre en lien avec le monde associatif, politique et universitaire) entretient des pratiques sociales que les femmes ne remettent pas en question. Les femmes souhaitent plus de services pour ces aides pratiques, l'urgence sociale est donc pour elles particulièrement importante, elles demandent plus d'aide de la part des associations et ceci forme un enchevêtrement entre des rapports complexes de domination et des discriminations sociales. Même si les associations tentent de construire des rapports « antidiscriminations », l'égalité réelle demeure présente comme l'absence d'emploi

²⁰⁹³ *Ibid.*, p.28.

et la précarité. Séparation des maris et conséquences matérielles sont étroitement liées et des femmes ne peuvent acquérir d'autonomie financière sans les maris. Certaines séparations s'avèrent impossible et les femmes ne peuvent envisager le divorce car la garde des enfants et la recherche d'un emploi sont les premières contraintes à une éventuelle séparation.

Dans cet ordre d'idée, on note le témoignage d'une femme mariée d'origine marocaine qui témoigne pour notre recherche-action :

« B6, environ 30 ans, mariée, 4 enfants, d'origine marocaine, installée en France depuis 2007, sans emploi. Les quatre enfants de B6 sont à la garderie le matin seulement. L'année dernière, cette femme a fait appel à différentes associations pour trouver une issue.

Q : « Il existe des aides pour des femmes qui ont des problèmes dans le couple par exemple, ou quand il y a des violences ou des choses comme ça, vous savez ? »

R : « Ben... y'a pas de... parce que j'ai passé par là et alors... hum... pour la femme si y'a un problème, il faut obliger que tu sortes de la maison. Ils te disent (les associatifs) que tu sortes de la maison, que... tu vas dans un foyer ou des choses comme ça... mais ça marche pas. Déjà la femme si elle a quatre enfants, y'a aucun foyer qui accepte une femme avec quatre enfants. Alors ça sert à rien tout ça [...] quatre enfants, même pas ils te parlent ! J'ai passé par là, ils ont même pas parlé avec moi. "Oui, oui, on va te donner, on va te donner, tu viens la semaine prochaine, tu vas passer, ça y'est la semaine prochaine, t'as l'appartement !" Et la semaine d'après : "Oh désolé y'a rien ! Parce que t'as 4 enfants et... cherche la solution toi-même". Mais tu peux pas sortir avec quatre enfants ! Tu les mets où les quatre enfants ?! Tu dors où ?! Presque toutes les associations, c'est comme ça, même le foyer... t'appelles, l'assistante sociale appelle le foyer, les femmes elles disent : "oui, oui, elle a combien d'enfants ?/ elle a 4 enfants/ ah non, non. On n'a pas pour quatre enfants". Alors tu rentres chez toi et... et ça recommence... encore les problèmes »

Q : « Et vous n'avez pas essayé, vous, de faire appel à une autre association pour... parce que vous vouliez partir en fait ? »

R : « Oui... mais, ils disent : "Sors de la maison !" . Mais tu sors de la maison, tu vas où ? Je sais pas. Vas louer un appartement. Avec quoi tu vas louer un appartement ?! Tu travailles pas, tu touches que le RSA, t'as pas de famille ! Avec quoi tu vas louer l'appartement ?! [...] mais si tu travailles pas, tu peux pas sortir de l'appartement »

Q : « Il faut des centres ? Il y a X par exemple »

R : « Oui, mais ils prennent pas quatre enfants [...]. Mon assistante sociale, elle a cherché. Y'a pas pour quatre enfants. Deux enfants, trois enfants, et après ils nous disent : "On prend plus à quatre enfants", en plus si les enfants ils sont en bas âge... C'est pas un grand et un petit, ils sont tous en bas âge : 1 an, 2 ans et demi, 4 ans, 5 ans. Voilà tu peux pas aller avec quatre enfants, que le petit il est habitué à dormir dans son lit, si y'a pas ça, il dort pas... Tu peux pas prendre tout... après tu peux pas, tu peux pas... J'ai passé par là... ça fait un an que j'ai galéré, y'a rien. Et y'a rien !²⁰⁹⁴ » »

Les femmes doivent donc faire face à des situations où les actions engagées autour du modèle d'intégration français ne peuvent fonctionner sans une étude en amont de la jonction des rapports de Genre au sein de leur quotidien. La représentation des femmes d'origine étrangère met en évidence ces rapports de Genre plus que les associations mais il s'agit à chaque fois d'une dichotomie du féminin et du masculin qui ne comprend pas l'interprétation politique des rôles sociaux qu'il nous faut considérer. En effet, la complémentarité fonctionnelle des femmes auprès des hommes, les catégories classiques du masculin et du féminin jouent un rôle central dans notre problématique. Les relations de pouvoir, la division du travail et les contre-pouvoirs féminins (Hayeur) viennent appuyer les contradictions, les différences et les stratégies des femmes face à l'abandon des hommes. Les ateliers d'alphabétisation comme nous l'avons vu, viennent répondre aux difficultés d'intégration dans la société française puis le comportement des femmes dans les familles monoparentales instaure par exemple, des contre-pouvoirs pour lutter contre les discriminations mais aussi à l'intérieur des quartiers. L'appartenance identitaire peut alors être interprétée à l'inverse des représentations médiatiques, elle n'est pas un retournement du stigmaté mais une prise de conscience par un redoublement, d'une expérience du monde social où les femmes tentent de négocier avec le réel dirigé par des hommes.

2.1.2 Genre et accompagnement social

Comme le suggère nos résultats d'enquête de recherche-action, nous nous attarderons sur trois thèmes importants : l'accompagnement d'un point de vue du juridique, de l'accès aux droits et l'accompagnement administratif. Les femmes d'origine étrangère vivent bien des

²⁰⁹⁴ *Ibid.* p.29.

situations urgentes de séparation ou de divorce difficile et ce qui entre en jeu ici peuvent être les situations irrégulières ou « les situations rendues irrégulières²⁰⁹⁵. »

L'accès à l'aide juridique demeure essentiel pour les femmes d'origine étrangère qui rencontrent des problèmes de « perte d'emploi, séparation, décès du conjoint, violences, maladie, endettements²⁰⁹⁶. » Droits des femmes/droits étrangers et Genre élaborent à cet endroit une problématique concernant les femmes immigrées : « les femmes étrangères venues dans le cadre d'un regroupement familial sont dépendantes administrativement de leur mari avec lequel elles doivent se présenter chaque année en préfecture pour faire renouveler leur titre de séjour ; ou encore des situations dans lesquelles des femmes en situation irrégulière par la confiscation des papiers par le mari sont dépendantes de leurs maris²⁰⁹⁷. »

Plusieurs exemples sont à retenir de notre recherche-action pour ce qui est des problèmes spécifiques liés à la situation maritale puis de séparation des femmes :

« D1, 70 ans, mariée, française d'origine algérienne, installée en France depuis 1967. Son mari a quitté le domicile conjugal il y a quelques mois, laissant derrière lui des dettes. L'impossibilité de faire face aux obligations de paiement a conduit D1 à recourir à une association d'accompagnement juridique. L'objectif était de monter un dossier de séparation de fait, qui lui permettra notamment de récupérer sa part d'un bien immobilier en Algérie qu'elle possède en commun avec son mari. D1 sait que sans cette aide, elle n'aura aucun droit sur ce bien²⁰⁹⁸. »

« A2 fréquentait une association de quartier pour solliciter l'aide d'un écrivain public. C'est là qu'elle prend connaissance de la présence d'une permanence juridique dans l'association et sollicite un conseil pour une séparation. Elle explique : « Je suis demandeur d'emploi et je n'ai pas de moyen c'est pour ça que je viens ici. Comme je suis déjà venu ici pour l'écrivain public j'ai vu l'affiche de la permanence juridique dans le hall et j'ai demandé un rendez-vous [...] je viens pour qu'elle (la juriste) m'explique quel droit j'ai. »²⁰⁹⁹ »

²⁰⁹⁵ *Ibid.* p.32.

²⁰⁹⁶ *Ibid.* p.31.

²⁰⁹⁷ *Ibid.* p.32.

²⁰⁹⁸ *Ibid.*

²⁰⁹⁹ *Ibid.*

Dans le cadre de notre recherche, enquête *in situ*, nous avons assisté à une formation organisée par l'ADFEM (Action et Droits des Femmes Exilées et Migrantes) et l'ADRIC (Agence de Développement des Relations Interculturelles pour la Citoyenneté) à Paris. Cette formation ne fait pas partie de notre recherche-action, elle est un choix personnel de complément pour notre analyse. Il s'agit d'un choix de rencontres et d'actions pour notre thèse de doctorat et plus précisément dans le cadre de notre enquête personnelle. Cette formation est en lien avec le réseau pour l'autonomie des femmes immigrées et réfugiées RAJFIRE²¹⁰⁰ (Réseau pour l'Autonomie des Femmes Immigrées et Réfugiées), association militante féministe créée en 1998 et indépendante de tout parti ou institution. L'historienne Claudie Lesselier, présidente du réseau, nous a accueilli à la Maison des associations du 20^{ème} arrondissement auprès de la chercheuse Hélène Marquié, représentante dans ce contexte de l'ADRIC. Cette formation a mis l'accent sur l'importance de ne pas tomber dans des « assimilationnisme » et « culturalisme » pour une optimisation des structures associatives. Les violences concernent toutes les femmes, il ne s'agit pas de séparer les violences mais de remarquer une singularité des violences faites à l'encontre des femmes étrangères. Les témoignages ci-dessus de D1 et A2 nous donnent une appréhension des situations de double violence. A travers nos entretiens, la nationalité des femmes et leur situation administrative, le contexte social et culturel, nous permettent de comprendre quelques éléments de parcours de ces femmes en refusant tout déterminisme, culturalisme, stéréotypes racistes.

Ainsi, les violences sont imbriquées entre elles, elles sont ici « doubles » : les violences sexistes et les violences institutionnelles (racisme étatique.) Il s'agit de comprendre l'articulation de toutes ces violences multiformes et imbriquées entre elles (par le parcours de l'exil par exemple). On ne peut faire une liste des faits et même si certains faits se nomment, nous devons refuser la banalisation de ces derniers. Notre préoccupation est de faire face aux obstacles des femmes dans ce système patriarcal, de connaître la situation économique, la législation et de repenser ces oppressions par le prisme du Genre.

Dès lors, cette situation de double violence fait-elle des femmes étrangères des victimes ? Parler de « victimes » ne veut pas dire que ces femmes sont passives. Au contraire, elles sont actrices. Ces femmes peuvent avoir d'immenses ressources dans notre domaine et nous donner des informations importantes pour définir ensemble une stratégie, pour apporter une aide et surtout une action. Ces situations de rupture donnent aussi lieu à des situations de violences que nous analyserons dans notre point suivant.

²¹⁰⁰ Rajfire.free.fr

2.2 Formation ADFEM/ADRIC (Paris) et expérience de terrain²¹⁰¹

2.2.1 Genre et violences contre les femmes

La double violence peut être aussi conjugale. Le regroupement familial a développé une situation propice à des violences comme le mariage forcé ou arrangé, des violences conjugales. On parle ici de mariages transfrontaliers et en transfrontières qui sont des mariages qui concernent plus de femmes que d'hommes. Les femmes sont ainsi amenées en France de manière volontaire ou arrangée. Ces faits augmentent l'oppression des femmes qui demeurent, pour la plupart, « piégées » dans leur mariage (en France) même si elles avaient été au départ souvent « volontaires ».

Dans le cadre de notre formation ADFEM/ADRIC, nous notons des témoignages que nous pouvons croiser avec notre recherche-action. Ici, les femmes sont amenées parfois à accueillir une seconde ou troisième épouse sans papiers puis sont ainsi privées de logement. On remarque une forte situation de dépendance des femmes arrivées par le regroupement familial. Certaines subissent l'exploitation, l'esclavage sexuel ou domestique en échange d'un hébergement.

Dans notre recherche-action, les violences se manifestent différemment : comme nous l'avons vu, les femmes restent mariées alors qu'elles ne le souhaitent pas ou bien racontent la fuite du domicile conjugal et les difficultés juridiques rencontrées. On relève ces réponses :

« P2, travailleuse sociale, venue pour demander conseil concernant les violences conjugales d'une autre ville de France dans une association d'accompagnement juridique à Caen. Une semaine plus tard, elle fuit le domicile conjugal et s'installe à Nice. Elle sollicite à nouveau l'antenne locale pour un conseil concernant le droit de garde de son enfant qui donnera lieu à un suivi avec une avocate.

P2 : Au début pour le suivi juridique, c'est pendant les violences conjugales je voulais m'en sortir, je voulais avoir la force de partir et là ce qui me motive avec le suivi psychologique c'est d'avoir la force de ne plus jamais y retourner et comprendre

²¹⁰¹ 2010/2011 Formation sous le thème : « Femmes étrangères : faire face aux situations de doubles violences. »

comment j'ai pu rester autant de temps avec un type pareil.

P1, artiste plasticienne. Elle sollicite un accompagnement dans le cadre d'une séparation de fait, et parallèlement, d'une demande de RSA²¹⁰². »

Les stratégies masculines mises en place pour maintenir les femmes dans des situations de détresse sont multiples. Au sein de notre formation, nous apprenons que les maris utilisent notamment le droit international privé pour les renvoyer dans leur pays d'origine et de nombreux cas de maltraitances (violences, esclavages domestique et sexuel). Nous rencontrons des femmes victimes d'autres cas de violence que les femmes rencontrées pour notre recherche-action. Les associations contre la traite des être humains regroupent un collectif créé depuis 2007 par le Secours Catholique et viennent en aide, par exemple, à de nombreuses femmes en situation irrégulière et travaille en réseau contre ce fléau²¹⁰³.

Dans notre recherche-action, les femmes interrogées sur l'accompagnement juridique dans les associations se disent globalement satisfaites et prises en charge sauf quelques femmes qui relatent une mauvaise expérience ne pouvant pas être hébergée en CHRS²¹⁰⁴. De plus, « la visibilité des informations relatives à l'accès aux droits d'une part et à l'identification du réseau associatif de l'autre représente un réel frein (...) de trouver un interlocuteur²¹⁰⁵. » Un autre frein correspond au fait que « des usagères d'associations de quartier ne soient pas orientées vers le service qui conviendrait à leur situation, que ce soit pour l'accès au droit administratif pour des personnes étrangères (cf.B3) ou pour l'accès aux droits des femmes²¹⁰⁶. »

« M coll.2, mariée, enfants, tunisienne. M coll.2 dit être victime de harcèlement moral de la part de son mari. Elle a tenté de le quitter, en vain, sous la pression de sa famille, elle est revenue au domicile conjugal. Toutes les femmes de l'atelier ainsi que l'intervenante sont au courant de sa situation qui fait l'objet de nombreuses discussions, souvent sous la forme de plaisanteries ; mais on ne lui propose pas d'orientation vers une structure susceptible de la prendre en charge.

²¹⁰² Mylène Chambon, Ryzlène Dahhan, Marion Manier, Cyrielle Campo-NDiaye, *op.cit.*, p. 32.

²¹⁰³ Contrelatrite.org

²¹⁰⁴ Centre d'hébergement et de réinsertion sociale.

Mylène Chambon, Ryzlène Dahhan, Marion Manier, Cyrielle Campo-NDiaye, *op.cit.*, p.33.

²¹⁰⁵ *Ibid.*

²¹⁰⁶ *Ibid.*

M coll.3, divorcée, enfants, sans emploi. Elle fréquente une association de quartier dans laquelle elle participe à des temps de sociabilité et à un groupe de parole. M coll.3 a été victime de violences conjugales physiques et morales. M coll.3 n'a eu recours à aucune association de conseils et d'accompagnement juridique, non pas parce qu'elle ne le souhaitait pas mais bien parce qu'elle n'en avait pas connaissance. Cette femme était assez surprise en découvrant l'existence d'associations d'accompagnement juridique à Nice et de la possibilité d'être orientée vers ce type de structures au besoin²¹⁰⁷. »

En rencontrant lors de notre formation, les juristes Violaine Husson de l'association de solidarité active avec les migrants, les réfugiés et les demandeurs d'asile (CIMADE) et Lucie Brocard de l'association Femmes de la Terre, nous prenons note d'incidences des violences conjugales sur la régularité du séjour au cas de rupture de la communauté de vie (conjoint-e-s de français-e-s et regroupement familial.) Nous pouvons faire un parallèle avec notre recherche-action car on remarque que d'un point de vue juridique, les personnes qui peuvent obtenir un titre de séjour en tant que « partenaire de » doivent justifier de leur communauté de vie. Ainsi, la délivrance ou le renouvellement d'un titre de séjour pour les conjoint-e-s de français-e-s et d'étranger-e-s entré-e-s au titre du regroupement familial est subordonné à la communauté de vie. Il s'agit donc là de situations de dépendance administrative.

Dès lors, quelles sont les possibilités existantes en matière de droit de séjour pour les conjoint-e-s de français-e-s ? Comment les femmes venues suite à une procédure de regroupement familial afin de rejoindre leur conjoint procèdent-elles lorsqu'elles ne peuvent justifier d'une vie commune suite à des violences vécues au sein de leur couple ? Autant de questions qui concernent davantage les femmes que les hommes en termes de statistiques.

Et on relève que dans la pratique, les préfetures interprètent la loi. Depuis 2007 (Art L 313-12 et L431-2 al 5), le Préfet doit délivrer des cartes de séjour temporaire (CST) s'il y a violence conjugale sur le sol français mais il ne le fait pas ou rarement. Dans ce cadre, les problèmes de demandes non analysées, de rejet de guichet, d'autorité de guichet s'enchaînent et il n'y pas de renouvellement des cartes de séjour temporaires suite aux violences.

De plus, le mariage forcé n'est pas un délit en France. La polygamie pose quant à elle, de fait, un problème car il n'y a pas de document officiel qui la justifie. Enfin, pour ce qui est de la traite à caractère sexuel dont les femmes ne sont pas concernées sur notre terrain de

²¹⁰⁷ *Ibid.*, p.34.

recherche mais qu'il nous semble important de comprendre : en France, on peut les femmes peuvent faire une demande d'asile mais depuis la loi Besson modifiant le code du séjour et de l'entrée des étrangers et du droit d'asile, les femmes doivent porter plainte ou accepter de témoigner avant que leur dossier soit analysé par le Préfet et nous apprenons d'ailleurs dans le cadre de notre formation que les représailles se multiplient envers les femmes qui tentent de porter plainte.

Lors de notre formation sur le terrain, nous constatons encore que les plaintes et l'accueil dans les commissariats font partie du quotidien des femmes immigrées. Juliette Dauphin, psychologue au commissariat du 19^{ème} arrondissement, explique que son rôle est de recevoir « des décharges au niveau émotionnel ». Elle apporte un nouvel éclairage aux policiers et est en mission d'écoute, d'accompagnement, sans jugement et dans une approche professionnelle. Elle « écoute » et elle peut « s'autosaisir » de certaines situations. 98% de femmes vont la voir et les femmes en situation irrégulière la rencontrent peu. Son rôle est aussi d'informer les policiers, il ne s'agit donc pas seulement de « verbalisation des émotions et des sentiments ambigus. » Juliette Dauphin parle d'un travail intense de « renarcissation » avec ces femmes.

Sur le terrain, de nombreux professionnel-le-s travaillent pour protéger les femmes d'origine étrangère ou étudient leur parcours. Même si nous ne constatons pas sur notre terrain de recherche niçois l'exploitation et les violences sexuelles, cette thématique reste majeure dans d'autres villes de France et notamment comme nous avons pu l'analyser lors de notre formation, en Ile-de-France. Ugo Guillet, sociologue, concentre son travail sur les groupes vulnérables de mineur-e-s étranger-e-s qui sont entre 4000 et 6000 à arriver en France chaque année. Ces violences prennent plusieurs formes : domination des sexes, vulnérabilité de l'enfant, exploitation sexuelle. De plus, les mineur-e-s ignorent la loi ou bien sont inconnus des services sociaux. Ils-elles sont souvent déclaré-e-s majeur-e-s. On rencontre sur le terrain des problèmes de prostitutions féminines et masculines (malgré l'article 375 code civil, ordonnance 45). Les politiques de contrôles de l'immigration ajoutent à tout cela un danger supplémentaire : au lieu d'être considéré comme un enfant en danger, il-elle est envisagé-e comme un-e délinquant-e.

De surcroît, Laure Feldmann, médecin au Comité Médical pour les exilés (COMEDE), aborde les questions de santé autour des réfugié-e-s, des exilé-e-s. Leur action est militante notamment auprès de la Sécurité Sociale, les exilé-e-s n'obtiennent pas facilement la Couverture Maladie Universelle (CMU). 29% de femmes reçues au Comité Médical pour les

Exilés (COMEDE) proviennent des pays d'Afrique mais aussi du Sri Lanka ou de la Tchétchénie. Ces femmes souffrent essentiellement de psychotraumatismes, névroses traumatiques, de dépression, du VIH ou encore de maladies cardiovasculaires. Elles ont subi de multiples violences sexuelles et sont plus sensibles au VIH (facteur biologique.) Elles arrivent en France très vulnérables et pâtissent de fait, d'une double violence.

2.2.2 Echanges pratiques et de réflexions sur les situations rencontrées sur le terrain (les actions menées, les ressources mises en œuvre, les difficultés et les manques, les propositions et les recommandations)

Nous avons fait un premier tour de table sur des questions pratiques comme celle des renouvellements des titres de séjours lors d'ateliers organisés durant notre formation. Les juristes et avocates ont pu intervenir en détails sur ce sujet. Ces renouvellements sont considérés comme la difficulté majeure de terrain. Des femmes peuvent, en effet, rester sans papiers pendant des mois. On note dès l'année 2010, un durcissement des préfetures, des refus systématiques et une dimension de violence psychologique non prise en compte par l'administration.

Puis, nous avons abordé la question des violences physiques et nous écoutons plusieurs témoignages de femmes africaines, nous parlons de l'horreur de l'excision et des tortures faites aux femmes. Les membres de la GAMS et de la CIMADE s'expriment. La directrice de la GAMS ajoute que les problèmes de souffrances neurologiques des femmes sont rarement pris en compte en France (dévalorisation des femmes atteintes de ces pathologies.)

On soulève l'importance des groupes de parole qui partagent leurs expériences personnelles. L'importance des mots, des échanges, de la parole. Par « le théâtre des mots », une femme s'exprime :

T1 : Nous exprimons nos cris d'exilés. J'ai l'espoir de refaire ma vie, c'est vivre ensemble un bon moment. Nous ne sommes pas sorties du néant même si nous avons subi des sévisses, riches d'une culture que nous pouvons faire connaître.

Les membres de SOS femmes Meaux relatent des témoignages en ce sens. Nous avons ainsi soulevé des questionnements autour de cas particuliers (exemples d'abus sexuel comme

moyen d'oppression des maris sur les femmes.) On constate durant cet atelier de formation que des cas d'hommes qui dénoncent leur femme sans papiers, des cas de répudiation, de violences, sont courants en Ile-de-France.

L'ouverture de cet atelier : l'idée est d'abord de lutter contre le durcissement des institutions, faire respecter les lois, sensibiliser l'opinion publique, mettre en place un plan d'action politique et le soutenir. Par notre travail sur le terrain, nous souhaitons un engagement par l'application des textes et dénonçons les abus de pouvoir, la méconnaissance du droit de certaines assistantes sociales ou encore les maladroites et diverses formes de racisme. L'idée de « vulgarisation scientifique » nous paraît évidente, elle passerait par plus d'oralité. Nous devons informer les femmes soumises à l'esclavage sexuel et domestique mais aussi informer toutes les femmes que nous rencontrons sur le terrain des doubles violences qu'elles peuvent subir.

Notre expérience dans l'association NOUS nous a permis d'échanger sur des sujets médiatiques importants, les femmes se sont senties concernées par l'ensemble de l'actualité mais aussi par des sujets portant sur la société ou la culture.

La question du Genre nous donne, au-delà de l'intrication Sexe/Race, l'importance de l'emprise des normes et de la politique des corps, le Genre comme effet de normes de Genre, comme pratiques du corps et à défaire (Butler).

Dans le domaine de l'accueil social, il nous faut continuer d'échanger sur la liberté de parole, la question de la mémoire collective mais aussi continuer de faire du lien social, de fabriquer un lieu d'échange et de construction d'esprit critique et cela va plus loin que de libérer la parole. L'observation de terrain comprend également repérer des médiations et continuer de les utiliser dans nos missions ponctuelles ou de vulgarisations scientifiques²¹⁰⁸.

2.3 Rêves des femmes

Il ressort en premier lieu de nos enquêtes que les femmes rêvent de voyager. En effet, à la question : « si vous aviez un rêve qui pourrait être réalisé en un coup de baguette

²¹⁰⁸ La lettre d'info de ADFEM : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?article109>
Le dossier que nous avons remis au ministère de l'immigration en novembre 2009 : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?article112>
De nombreux textes français, européens et internationaux sur le droit d'asile : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?rubrique18>
La fiche juridique et pratique (mise à jour en janvier 2010) sur violences conjugales et titre de séjour : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?article70>

magique, lequel serait-il ? » Les femmes parlent de voyages évoquant une certaine liberté. Deux femmes nous parlent d'avoir leur permis et de rouler très loin au volant d'un camion. D'autres souhaiteraient la liberté et l'égalité des femmes ou des femmes des pays d'origine, avoir leur permis ou voyager seule. Les femmes expriment aussi leur rêve par des schémas narratifs convenus ou des clichés comme souhaiter la paix dans le monde ou la fin des souffrances et des guerres. Elles n'osent pas formuler leur désir, rêve ou projet d'avenir comme nous le voyons dans notre recherche-action :

Entretien avec B6 :

Q : « C'est quoi vos projets pour l'avenir ? Qu'est ce que vous aimeriez ? Si vous aviez une baguette magique ? »

R : « Ah ben ça... j'aimerais beaucoup de choses, mais... y'a pas. De baguettes magiques, y'a pas. Alors c'est pas la peine de rêver trop (rires) »

Q : « Et si on rêve juste 5 minutes pour voir »

R : « Oui, mais après je pars à la maison, et... je rêvais de jouets mais j'ai pas trouvé de jouets, alors bon, pfff... rires »

Q : « Votre rêve ce serait quoi ? »

R : « Moi... et ben mon rêve, ce serait de changer d'appartement, ça c'est le premier rêve. Et après ça, changer d'appartement, trouver un travail » Moi : « Quel travail ? »

R : « Un travail qu'il est bien, que t'as un salaire comme tout le monde, même je paye tous les droits comme tout le monde et j'aurais un salaire, voilà »

Q : « Un logement, un travail. Vous avez d'autres envies ? »

R : « Non, pour l'instant... Si y' a ça, ça y'est. Ça y'est. Le début c'est ça. Après, ça va venir petit à petit »

Entretien avec B7 :

Q : « Et pour l'avenir, vous avez des projets ? »

Elle rit.

Lui avec le sourire : « Quelle sorte de projets ? Ben, les projets... d'abord si on trouvait un travail, on peut penser... »

Elle : « Voilà »

Lui : « On peut réfléchir pour faire des projets et tout, comme n'importe quelle famille, n'importe quel couple, n'importe quelle personne... On pense... faire des projets on veut

bien... voila...être un peu indépendant. C'est le travail, c'est le travail »

Elle : « Oui... les enfants ils voudraient bien habiter une maison »

Lui : « Une maison, avec un jardin, avec une piscine, (rires), et oui, on a le droit de rêver !

On a le droit de rêver, comme tout le monde ! (tous 2 rient) C'est ça qu'est bien : on espère ! On espère ! »²¹⁰⁹ »

Nous constatons d'une façon pratique comment ces discours traduisent une priorité matérielle mais aussi comment les projets d'avenir se trouvent balayés par des problèmes de logement ou professionnels importants. Les femmes ne s'autorisent pas à rêver, les priorités de la vie familiale ou les difficultés financières surplombent leur vie quotidienne. Les problèmes d'équivalence de diplômes pour les femmes diplômées dans leur pays d'origine, le déclassement social et professionnel (cf. recherche-action) ou les priorités administratives, économiques, juridiques pour les autres femmes viennent entraver à leur perspective d'avenir en France.

La question de la double violence et la prégnance de certains stéréotypes les empêchent d'inventer un réel avenir seule (situations de dépendance propices aux violences). Les veuves ou divorcées envisagent davantage une vie nouvelle et un apprentissage salvateur au sein de l'association sans dépendance conjugale. L'exemple du rêve du voyage alimente les représentations qu'elles se font de la liberté par le déplacement mais aussi par l'idée qu'elle puisse se déplacer seule en lisant et en parlant grâce à leur connaissance, à leur acquis intellectuel. Le rêve du voyage fait aussi appel à leur premier voyage, celui de l'exil des pays d'origine et à une sincère nostalgie. La symbolique du mouvement permet d'analyser le désir du voyage comme une capacité d'entreprendre dans l'autonomie, de franchir des barrières sociales et physiques, de maîtriser des lieux jusque là inconnus. Imaginer son voyage pour ces femmes, c'est aussi parvenir à une ascension sociale vers l'indépendance, surmonter ses peurs et montrer qu'elles peuvent s'adapter à des lieux, renaître et s'habituer à de nouvelles vies. Plusieurs femmes parlent de « voyager en voiture », « en ayant le permis », « en conduisant ». De même, elles démontrent par ces confidences qu'elles souhaitent acquérir une autonomie et une indépendance. Avoir son permis est valorisant dans ce contexte et conduire permettrait de s'assumer complètement sans dépendre des maris ou de leurs enfants.

Le Genre est ainsi neutralisé par des dimensions parfois affectives parfois rêvées ou utopiques ; les mères opèrent moins de glissements d'un Genre à l'autre que les filles mais ont

²¹⁰⁹ *Ibid.*, p.30.

consciences de leur identité féminine les maintenant à l'intérieur des logements, à l'intérieur de l'enceinte de l'association ou à l'intérieur des lieux sociaux, commerciaux. Les femmes dépassent ces frontières genrées physiques comme symboliques par le rêve ou par le souhait de changer de situation en rationalisant leur double assignation en vue d'une nouvelle identité.

Parmi les propositions des femmes rencontrées, elles souhaitent toutes plus de sorties culturelles ou de loisirs et d'activités manuelles. L'association comme levier de socialisation permettrait de sortir davantage des quartiers. Dans cette perspective, les femmes donnent plusieurs propositions visant à augmenter ou modifier les heures d'apprentissage dans l'association pour des ateliers d'esthétique/bien-être, cuisine, couture. D'un point de vue du Genre, les femmes ne tentent pas toujours de dépasser l'assignation sexuée qui leur est portée et l'affirmation ethnique en réponse à l'assignation ethnique leur paraît plus évidente. La définition de l'appartenance nationale française est sans cesse posée en question par mécanisme de défense ou au contraire par volonté d'intégration, de socialisation mais le Genre ne renvoie pas à un questionnement aussi fort à cause de sa conformité « naturelle ». Le déficit de socialisation ou de sociabilité entre les femmes semblent, pour elles, ne pouvoir être comblés que par des activités légitimées par le Genre. L'emprise des normes intériorisées formule un rappel à la différence auquel les femmes réfléchissent selon leurs trajectoires personnelles. Certaines franchissent déjà le cap d'une capacité de décision pour soi, d'autonomie et analysent toute la pertinence d'une remise en cause du poids de la tradition ; d'autres, se retrouvent déchirer entre une conformité culturelle et un désir de changements, entre une illusion culturaliste (Guénif-Souilamas) et une mémoire collective. Le droit d'inventaire, les récits collectifs, la réactivation de la mémoire devraient leur permettre de résoudre l'ambivalence à laquelle elles sont confrontées pour faire société (Guénif-Souilamas). Il ne s'agit pas d'occulter la mémoire mais de la réactiver pour évaluer le passé puis par l'œuvre de mémoire arriver à une désaliénation certaine (Guénif-Souilamas).

2.4 Quel avenir pour ces femmes ?

Notre expérience auprès des femmes d'origine étrangère sur le terrain nous a permis de faire le constat d'une volonté d'intégration de ces dernières, une volonté tempérée par les dilemmes entre l'exclusion sociale et l'aliénation culturelle, entre les dominations ethniques et de Genre. Les femmes tentent de s'affranchir des barrières culturelles par l'apprentissage de la langue française mais aussi en croyant en une indépendance par leur travail et l'autonomie

financière. Elles sont conscientes des représentations que la société médiatique véhicule d'elles-mêmes mais ne parviennent pas toujours à donner une réponse claire aux clichés qui leur sont adressés. Nacira Guénif-Souilamas parle, en ce sens, d'« artisanes de libertés tempérées²¹¹⁰ » en nommant les héritières d'une première génération d'immigré-e-s ; nous pouvons faire ici un parallèle avec l'idée de tentatives inachevées à l'élaboration d'un affranchissement total des rôles genrés. La pratique de la religion demeure subtile, aléatoire ou au contraire claire et affirmée selon les parcours et les sensibilités des femmes. L'expérience de plusieurs formes de domination est à l'origine d'une prise de conscience qui leur permet de se battre pour la liberté, l'indépendance, l'autonomie même si ces notions restent « tempérées » l'ensemble de leur situation : problèmes économiques, traditions et conservatisme religieux, rejet et exclusion sociale. D'un point de vue sociologique, les femmes s'affranchissent des assignations et même l'émancipation est vécue comme une injonction de laquelle elles veulent parfois se détourner pour trouver d'autres espaces de liberté. Mais l'identité sociale et les rapports sociaux construisent encore des relations de pouvoir auxquelles elles n'échappent pas, les rôles sexués formant toujours une distorsion les constituant comme groupe dominé. Les médias transmettent davantage les combats de ces femmes présentés comme vains ou comme rapport dominé que les tentatives de réinterprétation de mémoire ou la soif de liberté de ces femmes. Leurs orientations personnelles tendent vers toutes les formes de liberté et même si certaines femmes sont conservatrices, leur comportement et leur discours cherchent une forme d'intégration, une reconnaissance (elles demandent d'ailleurs aux associations plus de reconnaissance de leur participation). Elles figurent encore à l'inverse des descendantes d'immigré-e-s au sein d'un mécanisme de l'altérité exigeant d'inlassables efforts de leur part afin de pouvoir acquérir une reconnaissance. Cette reconnaissance, les descendantes ne l'attendent plus en revanche et développent davantage de mécanisme de défense ou de stratégie de croisement des cultures.

Les femmes interrogées dans notre recherche-action ont des revendications simples vis-à-vis des associations²¹¹¹ : de l'écoute, de la reconnaissance et donc une forme d'intégration, d'existence.

La reconnaissance est un aspect important de l'estime et/ou de la (re)valorisation de soi. (...) on observe que, notamment pour les migrantes d'Afrique du Nord dont la culture et la religion n'ont pas toujours « bonne presse », la reconnaissance culturelle

²¹¹⁰ Nacira Guénif-Souilamas, *Des beurettes*, Editions Grasset et Fasquelle, 2000, Paris, p.345.

²¹¹¹ Mylène Chambon, Ryzlène Dahhan, Marion Manier, Cyrielle Campo-NDiaye, *op.cit.*, pp.49-53.

– le partage et l'échange de pratiques culturelles autour de coutumes, de la cuisine, de la fête, de la langue – est un des moteurs de reconnaissance de soi. A cet égard, notons d'ailleurs, que dans certaines circonstances où la pression à l'intégration est trop forte – synonyme d'abandon de pratiques, de croyances, d'usages ou plus simplement « de manque de respect », voire, plus rarement de « racisme », on peut voir émerger des formes de résistances individuelles ou collectives, plus ou moins ouvertes ou larvées²¹¹².

Nous comprenons ici que d'un point de vue sociologique, les femmes vivent les différences culturelles (la question du voile notamment) comme une forme de rejet. Or, si nous poursuivons notre raisonnement et que nous dépassons le fonctionnement du retournement du stigmaté sans le nier en vue d'une perspective déconstructiviste, nous percevons aisément les relations de pouvoir et d'opposition érigées autour du corps des femmes dans une distribution inégalitaire limitant leur accès à toute forme de liberté. L'emploi est en effet, vecteur d'intégration sociale ; l'apprentissage de la langue et le renforcement des actions d'accompagnement au sein des associations bâtissent des ponts vers « l'émancipation » (et ne peuvent qu'en conforter les fondations en se multipliant). Selon notre enquête, il s'agirait d'ailleurs de consolider ces actions, de professionnaliser ces femmes, d'articuler des questionnements de Genre au sein des associations pour aider davantage les femmes dans leur quotidien. Mais la question du corps des femmes et la prise en compte d'une rencontre entre les mouvements antiracistes et la nécessité de penser les femmes au sein des paradoxes que nous posons dans notre thèse de doctorat à savoir : l'instrumentalisation du corps des femmes, les transformations sociales et culturelles dont les femmes sont les premières concernées, les questions de violence et de pouvoir, d'identité et d'égalité des droits sans altérer la tâche critique dans un a priori moral ou culturel – doivent être le moteur d'une compréhension déterminante d'une problématique politique du Genre.

A partir du critique antiraciste et postcoloniale, nous avons fourni une ethnographie des injustices que subissent les femmes en France mais l'enjeu autour du contrôle de leur corps détient encore une face visible et palpable dans la société. Certes la cristallisation autour du voile mérite un débat antiraciste néanmoins nous avons mis en lumière le symbole politique que peut constituer le voile dans le contexte actuel. Les femmes sont des sujets politiques et la stabilisation de leur statut cache des inégalités de Genre grandissantes

²¹¹² Ibid.

appartenant au cadre social et dont les enjeux intègrent les dimensions politique comme privée de la domination.

En prenant en compte la pluralité des approches, nous pensons à une reconstruction du débat autour des femmes interrogées considérées comme soit victimes soit coupables, victimes de stigmatisation, de repli identitaire ou coupables d'imposer le fait religieux dans l'espace public et de ne pas respecter les principes de la laïcité. Notre recherche-action préconise davantage d'implication, de participation citoyenne des publics des associations pour une meilleure intégration à la vie sociale²¹¹³. L'isolement dans les quartiers ou le manque de lien social fabriquent des situations de détresse où les femmes sont livrées à elles-mêmes ou au tutorat des maris ou fils. Il est urgent de s'interroger sur la politisation de ces corps au sein des quartiers. Nous démontrons d'ailleurs que les dimensions politiques du privé et les inégalités sociales sont à l'origine de la multiplication des mouvements identitaires.

Le thème de la laïcité constitue un point d'ancrage sur lequel toutes et tous devraient s'accorder. Pourtant, tantôt présentée comme un système liberticide tantôt comme un instrument du pouvoir, la laïcité représentant en réalité un idéal républicain et universel, est présentée aujourd'hui comme une idée désuète dans les médias comme dans la société. Elle est remise en question, critiquée et les articles des numéros spéciaux des journaux généralistes forment un véritable débat. Les faits médiatiques : les polémiques autour du voile des femmes ou de la jupe trop longue des jeunes filles ; ou de manière plus dramatique et significative, les attentats de Charlie Hebdo en janvier 2015, viennent asseoir l'idée d'une remise en cause de la République dont la dénonciation d'un « apartheid social » n'est que la première interprétation d'une société de plus en plus victime du « choc des hypocrisies²¹¹⁴ ». La dénonciation des uns (voir le fichage ou d'autres formes de discriminations) et l'acharnement des autres à demander une justification du « deux poids deux mesures » engendrent des tensions qui aujourd'hui mettent l'islam comme la liberté d'expression en débat. A l'heure où la laïcité semble être questionnée plus que la religion, l'urgence d'une négociation politique et d'une réappropriation de l'Histoire des populations immigrées contre une « crétinisation des esprits²¹¹⁵ » nous semblent capitales.

Avec l'essor des mouvements intégristes, le récit médiatique nous raconte chaque jour l'histoire de femmes bafouées, humiliées, tuées au nom de l'islam sous un mode extrêmement

²¹¹³ *Ibid.*, p.71.

²¹¹⁴ Courrier international, Hors série février-mars-avril 2015, « Le choc des hypocrisies » in « L'islam en débat » par Karim Emile Bitar.

²¹¹⁵ Le philosophe et théologien, spécialiste de l'islam, Ghaleb Bencheikh emploie cette expression pour définir les mouvements radicaux qui se développent actuellement.

polémique. Le voile devient le symbole du débat à chaque fois que le fait religieux et la dimension patriarcale deviennent la loi. Cette époque d'exacerbation identitaire se traduit par ce qui vient légiférer autour du corps des femmes comme corps sexuel. Chez les femmes interrogées, le voile permet, selon elle, d'être respectées. On peut pour autant se demander pourquoi les autres préconisations du fait religieux ne sont pas toujours recommandées à ces femmes alors que la prescription genrée est sans cesse rappelée à l'ordre. Si la religion est la loi alors elle est une catégorie globalisante définissant les individus par elle et donne la possibilité à certains d'exercer un pouvoir sur les autres.

La question de l'avenir de ces femmes n'est pas une question secondaire mais une question centrale. On sait que les premières mesures des mouvements radicaux concernent en premier lieu les femmes et qu'il s'agit d'une mesure symbolique de limitation d'accès aux droits et à la mixité. « Quand je porte le voile je me sens en sécurité » expliquent les femmes, il offre une valorisation de leur statut mais pour les plus jeunes, il est aussi une stratégie de résistance aux valeurs prônées par le système libéral au détriment de valeurs morales religieuses.

Au sein d'une véritable mutation sociale, nous assistons à une propagande pour les nouvelles générations, qui fait croire à des actions menées en réponse à une forme de crise (Bencheikh). Or il n'y a pas de nouvelle crise ; nous faisons le constat de mutations sociales résultant d'un problème d'intégration et de discrimination dont les sociologues et anthropologues ont fait de nombreuses analyses. Cependant, nous comprenons aussi que ces mutations sont au service aujourd'hui plus que jamais d'une connexion entre le politique et le religieux. Le pouvoir forme des idéologies politiques et religieuses qui fonctionnent de pair et une économie toute entière justifiant d'un business autour du fait religieux. Parmi les nouvelles générations, certaines filles désirent se réapproprier le voile, refusent l'occidentalisation à cause d'une image avilissante de l'Occident et l'échange contre une image du spirituel manipulée mais les sortant toutefois de leur quotidien où elles se sentent désinscrites de la société.

En plaçant le Genre au centre de nos analyses, nous savons que l'irrespect que craignent les femmes devrait être posé en question d'une autre façon : nous avons cherché la cause de l'irrespect des femmes, son origine plutôt que d'acquiescer à une idéologie.

Le temps du voilement/dévoilement/revoilement doit maintenant être dépassé ; la laïcité, la liberté de conscience et l'égalité entre les êtres humain-e-s doivent permettre une dislocation complète du politique et du religieux pour contrer toutes pratiques aliénantes. La

dignité des êtres humain-e-s est une priorité devant l'ère actuelle d'une régression tragique dont la violence est le maître-mot. L'immatérialité des croyances, la désacralisation de la violence, la refonte de la pensée théologique de l'islam (Bencheikh), le voile considéré comme un tissu matériel dirigé contre les femmes dans la sphère politique et religieuse, doivent être autant d'éléments d'encouragement à « l'émancipation » des femmes. En France comme ailleurs, les femmes d'origine étrangère sont prises en otage, dans les contextes politiques et idéologiques, par le caractère genré de leur statut qui les empêche d'être des sujets autonomes et libres. C'est par la pensée de la déconstruction et en redonnant une parole à ces femmes au sujet de leur propre expérience et de l'Histoire que les logiques subjectivantes de la société diminueront à leur sujet. En continuant de déconstruire les catégories normatives et de critiquer les discours réinventant la détermination socioculturelle, nous pourrions dépasser symboliquement les rapports de Genre/pouvoir en vue d'une considération plus importante de l'expérience des femmes d'origine étrangère. Reconnaissance, confiance et nouvelle dynamique d'intégration dans une nouvelle vie : voici les termes phares que chérissent les femmes. Et si cet avenir ne demandait qu'à exister ?

CONCLUSION

« Voici pourquoi Wittig appelle à détruire le « sexe » pour que les femmes puissent accéder au statut du sujet universel. Sur la voie de cette destruction, les « femmes » doivent adopter un point de vue à la fois particulier et universel²¹¹⁶. »

²¹¹⁶ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, La Découverte, 2006, Paris, p.89.

En interrogeant l'état de l'art des féminismes contemporains et des différentes représentations qui en découlent, nous avons pu définir un cadre théorique reposant sur une grille d'analyse féministe. Nous avons choisi d'organiser notre grille en se reposant dans un premier temps sur les féminismes postcoloniaux et antiracistes procédant d'une reconnaissance de l'Autre, de la diversité ethnique, religieuse et de l'expérience du racisme colonial et postcolonial. Notre approche foucauldienne et l'interprétation poststructuraliste, déconstructiviste de la réalité ont façonné un appareil conceptuel sans cesse grandissant, s'étendant des subjectivités féministes jusqu'à l'analyse poststructuraliste des rapports de pouvoir et d'identité ethnique comme de Genre. D'une part, nous avons étudié les relations de pouvoir dans le contexte des *Postcolonial* et *Colonial Studies* et d'autre part, d'un point de vue des *Gender Studies*. Nous avons proposé des ponts entre les deux approches féministes antiracistes et antisexistes ayant pour but de parvenir à une rencontre entre les deux objets de recherche. Notre grille d'analyse complète souscrit à une rencontre des mondes féministes proposant de rendre prioritaire la question des femmes et des rapports de Genre au sein de la société. Les femmes comme sujet politique sans oublier les expériences des femmes (les récits de vie, les témoignages...) sont en effet, traversées par des rapports de pouvoir relatifs au Genre.

Dans cette grille d'analyse politique, nous avons fait l'état des lieux des dominations au travers l'Histoire et les représentations de ces femmes par un prisme anthropologique et sociologique. Il ressort de cette historiographie, une dichotomie Orient/Occident à l'intérieur de laquelle prend racine la généalogie sexuelle coloniale (Dorlin). La position des femmes comme objet de la domination masculine dans un imaginaire sexuel, les fantasmes, la prédation sexuelle au service d'une idéologie raciste, forment des usages politiques de la domination. L'analyse de l'image et de l'écrit de cette partie de l'Histoire déplie une réflexion anthropologique et féministe, les femmes sont étrangères par leur corps sexué, sexualisé dont l'étrangeté est sans cesse renouvelée et retient toutes les attentions, celles de l'esthétique comme celles du médical.

Puis, nous avons interrogé la question sociale au sein de la société postcoloniale et étudié les mouvements sociaux, nationalistes, identitaires et politiques afin de poser une réflexion sociologique autour du corps des femmes. Une critique de certaines formes de féminisme postcolonial ralliant les causes du fait religieux a infléchi une reconnaissance des transformations sociales et culturelles dans notre thèse et une mise en relief des mouvements radicaux formant des dissensions dans le débat féministe. Nous avons pensé les femmes

comme socialement étrangères notamment par le voile et le paradoxe de la visibilité/invisibilité de ce corps.

Enfin, ce corps nécessitant une législation et une remise en débat politique automatique est devenu un corps étranger en politique et un corps politique dont l'outillage et l'instrumentalisation atteignent aujourd'hui un point culminant. La violence et le pouvoir dessinent les écueils d'une pensée idéologique néocoloniale mais aussi d'une instigation des hommes de pouvoir de part et d'autres des pays et des civilisations à des fins d'asservissement des femmes. Cet asservissement se retrouve confronté à de nombreux paradoxes où l'intégration des normes et les quêtes identitaires trouvent une place privilégiée.

Dans notre étude de corpus s'étalant sur une actualité médiatique composée d'articles de presse de 2007 à aujourd'hui, nous avons pu publier des résultats intéressants se reposant sur le logiciel *Tropes* et sur notre analyse de discours et de contenu. Ces résultats offrent une vision complète des mutations sociologiques dans la société française portant au centre de l'actualité la problématique de l'identité rattachée à la symbolique que porte le corps des femmes.

Notre analyse médiatique s'inscrivant en Sciences de l'Information et de la Communication comprend un partage thématique nous donnant la question de l'identité comme centrale renvoyant chaque sujet médiatique concernant ces femmes à leur corps et à ce qu'il symbolise socialement ou politiquement. Cette altérité (De Certeau) présente dans les médias est étudiée selon une approche foucauldienne comprenant les notions de contrôle social et d'orthopédie des corps (Foucault, Bertini). Plusieurs croisements théoriques dont l'étude des médias, des médiacultures (Maigret, Macé), le Genre et l'ordre symbolique (Bertini, Coulomb-Guly), la théorie critique d'une pensée de la totalisation (Spivak), l'épistémologie de la domination (Dorlin, Fassin, Guénif-Souilamas), viennent asseoir une légitimité à notre raisonnement. Et nous interprétons une réalité ployée par les médias (Bertini) dont le corps des femmes est représenté entre sexe et Genre (Rouch, Fougeyrollas). Nous accordons une réflexion générale sur la thématique corps, violence, identités (Fanon).

Toujours dans notre analyse de corpus, nous retrouvons notre triptyque : les médias se font le relai d'une définition de l'étrangéité tantôt supplée par celle de l'étrangeté dont le corps des femmes demeure la représentation d'une altérité majeure. Étrangères par leur sexe et l'univers sexuel qui y est accolé, socialement étrangères puisque étrangères dans l'espace public notamment par le port du voile, étrangères en politique et également devenue instrument d'une politique patriarcale. Les femmes forment donc un corps et une problématique politique ; les femmes issues de l'immigration renouvellent au travers de leurs

représentations médiatiques des questionnements autour d'une esthétique de l'altérité et d'une symbolique du corps de l'Autre comme étranger. La mobilité des interprétations médiatiques tantôt positives (élaboration de Figures médiatiques) tantôt négatives (victimisation, critique discriminante) démontre la pertinence d'une nouvelle analyse des médias qui depuis les années 90 ont changé d'angle de vue par rapport à ces femmes.

Nous faisons le constat d'un contenu médiatique qui érige des Figures de réussite et de combat pour les droits des femmes de plus en plus nombreuses alors qu'ils transmettaient davantage de préjugés auparavant. Nos Figures médiatiques transcrivent de nouvelles formes de représentations médiatiques mêmes si ces Figures intègrent tout autant la dimension injonctive dans le discours et que de fait, elles influencent le réel par leur simple mise en récit et en écriture. Ainsi, les médias parlent d'abord des femmes d'origine étrangère en politique et des lois qui les concernent. Ils fabriquent ensuite des représentations autour de leur sexualité (religion, virginité, relations avec les hommes). Le voile intégral constitue, dès l'élection de Nicolas Sarkozy, un véritable sujet médiatique permettant de construire de nouvelles images des femmes d'origine étrangère et de parler de leur intégration dans la société française dont la problématique la plus parlante reste encore aujourd'hui : faut-il exclure ce corps ou protéger ce corps ? Les Figures médiatiques que nous avons décelées viennent apporter une légitimité à ces discours faisant la critique ou la promotion de ces femmes.

Notre analyse de la presse écrite dépasse les concepts conventionnels de l'analyse des inégalités entre les hommes et les femmes ou entre les étranger-e-s et les français-e-s qui ne sont pas issus de l'immigration, pour une étude dont les catégories ont fait la démonstration d'une intrication des rapports de pouvoir dont les femmes sont l'enjeu principal. Les médias relatent les mouvements des femmes d'origine étrangère comme des actions dont les particularités font d'elles les principales actrices d'une altérité menacée. Elles sont le sujet central extirpé d'un imaginaire médiatique où détermination socioculturelle, racisme, repli identitaire ou à l'inverse « émancipation » sous le modèle français, sont les points les plus sollicités du débat.

Les femmes sont ici l'objet du discours médiatique qui met désormais en débat leur statut, la remise en cause de la laïcité et de la République française. Le dispositif de la hiérarchisation des sexes (Bertini) s'organise aujourd'hui autour d'un noyau central dont l'axe principal est mobilisé par le religieux et le politique qui fonctionnent de paire pour maintenir une centralisation du pouvoir. Assimiler les femmes à leur corps, c'est dans notre contexte, refuser qu'elles acquièrent toute liberté et autonomie. Les représentations des femmes ont

évolué au cours de la dernière décennie, cette évolution vient de l'histoire des civilisations et des guerres politiques actuelles soutenues par des mouvements radicaux religieux. L'actualité est remplie d'exemples de ce durcissement provoquant attentats et drames de part et d'autre des pays. Ces bouleversements renouvellent une nouvelle articulation du pouvoir où l'ordre symbolique (Bertini) établit de nouveaux discours contre les femmes. Les femmes sont les otages de ce système où elles subissent les pires atrocités à la croisée des complexifications politiques. En France et sur le terrain, les femmes racontent un parcours de vie parfois contradictoire entre repli identitaire et désir d'autonomie. Les normes et valeurs transmises par la société, les familles, les institutions, la religion, font d'elles des instruments du pouvoir et dans le même temps, des relais de la tradition.

Dans notre dernière partie, nos enquêtes et interviews nous ont donné la possibilité de retranscrire des témoignages et récits de vie pluriels permettant de nuancer nos résultats d'analyse de corpus. Des constructions identitaires diverses et plusieurs réseaux associatifs ont engagé notre démarche au sein des publics comme des institutions. Par notre participation à une recherche-action et par notre enquête de terrain, nous avons aussi fait le constat d'une réussite contestable de « l'émancipation » des femmes migrantes qui se retrouvent le plus souvent dans des situations économiques difficiles, sans emploi et vivant dans des conditions précaires. La richesse des différents parcours de vie correspond à une réalité de terrain mais il nous faut mettre l'accent sur les interprétations du mode de vie des femmes. Dès lors, les femmes migrantes se sentent souvent agressées ou pointées du doigt quant à leur parcours et cultivent une forme de retournement du stigmate qui comme nous l'avons vu, se transforme en redoublement du stigmate. L'étrangéité de leur corps subsiste (voile, conservatisme) ; le rejet des autres entretient leur isolement (sentiment de rejet et de persécution). Les conditions de leur opérativité, autonomie, liberté au sein des associations les poussent à une participation continue de la vie sociale. Les femmes migrantes affichent une volonté d'intégration par l'apprentissage de la langue française ou par la volonté de s'émanciper ou encore par le soutien qu'elles apportent souvent à la laïcité. On remarque pourtant une volonté parfois partielle d'intégration et de conserver le fait religieux comme une loi ou l'élément central de leur vie. De ce fait, la question de la tradition fait débat et la législation autour de leur corps est vécue comme un traumatisme, une forme de stigmatisation les cantonnant à une immobilité. La volonté du changement se forge dans l'apprentissage de la langue et les ateliers d'alphabétisation, la hiérarchie des sexes et les catégories normatives ne sont pas ou très peu remises en question.

Nous rapportons que les interrogations autour de « l'émancipation » confrontent les femmes à une réalité culturelle sous-tendue par l'ordre symbolique (Bertini) dont les injonctions ne leur sont pas toujours parlantes à premier abord. Les femmes livrent ensuite dans ce prolongement, une prise de conscience et réalisent qu'une critique de certaines traditions n'entrave pas un antiracisme mais vient révéler les catégories normatives dont elles sont les premières concernées. Nous avons pu penser les notions d'identité, de violence, d'égalité entre les sexes, du pouvoir des hommes sur les femmes à travers des interviews ayant pour but d'échanger avec les femmes sans aprioris moraux. Les échanges en langue maternelle, la simplification de nos rapports par notre propre parcours et par notre propre expérience de l'interculturalité, ont placé au cœur de l'articulation de nos résultats une véritable complicité entre nous et les femmes interrogées. Il nous était plus simple d'aborder la thématique de l'intégration et des revendications pour être intégrées mais aussi la remise en cause des traditions.

Formé par l'ADRIC constitué d'associations implantées en Ile-de-France²¹¹⁷, nous avons réfléchi sur une thématique commune de l'égalité, de la liberté et de l'autonomie des femmes accueillies dans les associations pour « une approche méthodologique permettant aux acteurs et aux actrices d'inventer des solutions adaptées, tout en prenant en compte les incompréhensions liées à la rencontre du différent ou supposé tel²¹¹⁸. » Une approche interculturelle nous a donné l'opportunité d'aller à la rencontre des femmes, de découvrir leur cadre de référence et de faire découvrir le nôtre dans une démarche d'engagement et d'immersion du chercheur(e) (Godelier). Dans une relation d'accompagnement, ayant fait l'expérience de l'enseignement en association, nous avons mieux cerné les différentes trajectoires de vie et les parcours personnels des femmes interviewées. Il s'agissait de favoriser la participation des femmes et de briser l'isolement ; notre position d'individu venant également d'une double culture a facilité notre observation participante et notre intégration auprès des femmes (nous pouvons même parler d'adoption).

La remise en question de la mixité femmes/hommes dans l'espace public, l'exacerbation des repères identitaires sexués, le contrôle des corps des femmes, les pressions communautaires le voile et la question des doubles violences, forment autant de thématiques au sein desquelles l'ADRIC offre des repères méthodologiques et des analyses de terrain. En développant une

²¹¹⁷ Association de solidarité avec les femmes algériennes démocrates (AFSAD), Centre d'information des droits des femmes et des familles de Seine-et-Marne (CIDFF 77), CIMADE, Femmes Relais 20^e, Fédération Nationale Solidarité Femmes (FNSF), Groupe pour l'abolition des mutilations sexuelles (GAMS), Ligue des femmes iraniennes pour la démocratie (LFID), Maison des Femmes d'Asnières, Mouvement français pour le planning familial de Paris (MPFP 75), Réseau pour l'autonomie des femmes immigrées et réfugiées (RAJFIRE), Voix des femmes.

²¹¹⁸ Agence de Développement des Relations Interculturelles pour la Citoyenneté (ADRIC), *Face aux violences et aux discriminations : accompagner les femmes issues des immigrations, un outil pour analyser et agir*, Paris, 2008, p.12.

pédagogie et en identifiant les situations liées à la sexualité, sexuation des individus, nous avons pu sensibiliser les femmes à une réflexion collective autour des libertés et de l'autonomie. L'assignation des femmes à la dimension sexuelle du port du voile a été examinée et les stratégies de négociation, de résistance ou au contraire identitaire, ont été relevées afin de ne pas omettre les dimensions sociales, économiques, culturelles, politiques du voile. Les témoignages des femmes, la sensibilisation des professionnelles à ces problématiques, la transmission de récits de vie et d'une mémoire de l'immigration, l'utilité des partenariats locaux et des actions associatives dans le domaine du social, représentent de nombreux éléments combattant les clichés médiatiques.

Après dix ans de polémiques autour du voile et de la laïcité, l'Etat et la justice ont rebondi sur les débats médiatiques et ont parfois été partagés entre principes républicains et tolérance ou antiracisme. Le retour du thème de la laïcité dans le débat public, la question de l'école, des entreprises, des mosquées ou de l'espace public, étayent les arguments politiques, identitaires, religieux, laïques dans les médias. De mars 2004, date de l'interdiction des signes religieux à l'école, à octobre 2010, date de l'interdiction de la *burqa* dans l'espace public, les femmes sont les premières concernées par cette législation et font les frais de nouvelles formes de stigmatisation. En mars 2012, les mères voilées sont privées de sorties scolaires puis l'affaire Baby-Loup, en juin 2014, confirme que le port du voile porte atteinte à la « liberté de conscience des enfants » donnant l'exemple par ce licenciement d'une neutralité recommandée à l'ensemble des entreprises privées.

Les derniers propos de Nicolas Sarkozy au mois de février 2015²¹¹⁹ témoignent d'une atmosphère politique et médiatique encore houleuse. Il déclare : « nous ne voulons pas de femmes voilées parce que dans la République les hommes et les femmes sont égaux²¹²⁰. » Ce type de phrase relayée sur Twitter encourage une forme d'islamophobie en France et s'inscrit en porte-à-faux avec la connexion entre le politique et le religieux encore présente sous certains aspects. Le Conseil d'Etat valide par exemple en juillet 2011, la décision de la municipalité de Montreuil de contracter un bail emphytéotique avec une association religieuse pour lui permettre de construire une mosquée sur un terrain communal. Ainsi, les financements d'un côté, la neutralité de l'autre, montrent que la laïcité est mise à l'épreuve : une désunion totale entre l'Etat et les églises éviterait l'implication de l'Etat dans les questions religieuses et tout débat autour de la neutralité de la laïcité.

²¹¹⁹ Emission de radio, « la matinale d'Europe 1 » du 19/02/15, Nicolas Sarkozy interviewé par Jean-Pierre Elkabach.

²¹²⁰ *Ibid.*

Renvoyer dos à dos deux idéologies celle de la stigmatisation des populations immigrées contre celle d'une France qui serait épargnée des problèmes d'égalité hommes-femmes ne donne pas de nouvelle possibilité d'action pour sauver les femmes d'une discrimination particulière qu'elles subissent de part et d'autre des sociétés. Depuis l'été 2014, chaque semaine nous apprenons dans la presse que des femmes participent à un ou plusieurs actes terroristes. Ces informations sur les femmes kamikazes ou terroristes en tendance croissante, réaffirment que les femmes sont les instruments politiques d'une idéologie politique fondamentaliste. Les femmes endossent dans ce contexte d'autres rôles politiques que les hommes qui servent la même idéologie. Il nous faut ainsi considérer que les facteurs socioéconomiques justifiant d'un repli identitaire et la victimisation du statut des femmes ne sont plus des arguments valables fournissant toutes les réponses à la montée des communautarismes aujourd'hui. Les jeunes femmes comme les jeunes hommes viennent de diverses classes sociales et les mécanismes d'endoctrinement se font de plus en plus pointus, sophistiqués, technologiquement comme psychologiquement. Les jeunes filles accèdent aussi à une forme de pouvoir au sein de cet arsenal. Par conséquent, le destin de jeunes filles et femmes d'origine étrangère en France à l'heure actuelle apparaît aussi violent que celui de leurs homologues masculins et la thématique de la laïcité consacre aujourd'hui toute son attention autour de la question des femmes. Nicolas Sarkozy continue d'ailleurs de se servir des représentations des femmes pour parler d'assimilation ou de l'islam de France.

La question religieuse prend de plus en plus de place dans le débat médiatique et le fait de la placer comme thème de la première convention des Républicains (ce nouveau mouvement politique contesté et à l'initiative de Nicolas Sarkozy) démontre que l'islam est le premier sujet sélectionné en vue d'un focus sur l'identité et la République, angle d'attaque politique habituel depuis 2007.

La question de la laïcité et celle des femmes d'origine étrangère sont donc étroitement liées. Les dissensions au sein de la conversation féministe entre un antiracisme et un antisexisme se retrouvent aujourd'hui à l'intérieur de nouvelles transformations sociales et culturelles qui ne sauraient reconnaître encore un tel débat. Les mouvements sociaux et politiques mettent au centre des préoccupations sociales de nouveaux cadres d'analyse dépassant l'approche intersectionnelle et développent l'idée d'une stigmatisation automatique responsable des replis identitaires et communautaires. Sans disqualifier cette approche mais en prenant en compte de nouveaux objets de recherche intégrant politique et religieux, nous nous situons dans une position médiane considérant violence et pouvoir dans une nouvelle ère.

Considérant l'intersectionnalité comme plus transversale qu'additionnelle, notre position médiane traite les inégalités de Genre en amont de toutes les inégalités (Bertini) ; le Genre est à considérer comme précédant toutes les grilles d'analyse car il est antérieur aux autres formes de discrimination. Notre travail assume en conséquence, une position théorique et conceptuelle à la rencontre de l'approche intersectionnelle et de l'approche du Genre qui la précède. Nous ouvrons un nouveau dialogue comprenant une compréhension des stratégies politiques néocoloniales et assumons la question plus large des transformations politiques actuelles.

Face aux violences et aux discriminations des femmes de part et d'autre des cultures, nous proposons d'un point de vue pratique de reconstruire le lien social, de continuer les groupes de parole et la sensibilisation de nos thématiques de recherche, de former des professionnel-le-s aux questions de Genre sur le terrain. Puis, d'un point de vue théorique, notre thèse a cherché à nuancer les représentations des médias et les constructions sociales. Au sein d'une société démocratique et laïque, l'Etat doit s'abstenir d'intervenir ou de se prononcer sur une religion ou de financer des mouvements religieux. Les frontières poreuses ou parfois même symboliques entre l'Etat et le religieux, cristallisent la rigidification des identités culturelles qu'il convient aujourd'hui plus que jamais d'appréhender, d'interpréter dans le réel. Pour développer des pistes de réflexion, nous proposons dans notre thèse, une articulation d'une pensée de la déconstruction. Enfin, notre réflexion globale autour des rapports de pouvoir confortés par une identité collective nous oblige à chercher sans relâche des exemples d'actions visant une transformation sociale sans tomber dans les pièges du relativisme moral culturel.

BIBLIOGRAPHIE

1. Bibliographie générale

ACHIN Catherine, *Sexe, genre et politique*, éditions Economica, Paris, 2007.

AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

ALLOULA Malek, *Le harem colonial*, Atlantica-Séguier, Paris, 2001.

APPADURAI Arjun, *Après la colonisation*, Payot, Paris, 2005.

ARAGON Louis, *Le Roman inachevé*, Poésie/Gallimard, Paris, 1966.

AUCLERT Hubertine, *Les femmes arabes en Algérie*, L'Harmattan, Paris, 2009.

B.WEIBEL Nadine, *Par-delà le voile, Femmes d'islam en Europe*, Editions Complexe, Paris, 2000.

BADIOU Alain, *Pornographie du temps présent*, Fayard, Paris, 2013.

BADOU Gérard, *L'énigme de la Vénus Hottentote*, Editions Payot et Rivages, Paris, 2002.

BALIBAR Etienne, WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1997.

BANCEL Nicolas, BERNAULT Florence, BLANCHARD Pascal, BOUBEKER Ahmed,

BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, BOËTSCH, Gilles, DEROO Eric, LEMAIRE Sandrine (dir.), *Zoo humains*, La Découverte/poche, Paris, 2002.

BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *La colonisation française*, Les essentiels Milan, Paris, 2007.

- BEAUD. Stéphane, CONFAVREUX Joseph, LINDGAARD, Jade, *La France invisible*, (collectif), La Découverte, Paris, 2006.
- BEGAG Azouz, CHAOUITE Abdellatif, *Ecart d'identité*, Seuil, Paris, 1989.
- BELLIL Samira, *Dans l'enfer des tournantes*, Editions Denoël, Paris, 2003.
- BELMENOVAR Safia, COMBIER, Marc *Bons baisers des colonies : Images de la femme dans la carte postale coloniale*, Editions Alternatives, Paris, 2007.
- BEN JELLOUN, Tahar, *Moha le fou, Moha le sage*, éditions du Seuil, Paris, 1978.
- BENCHEIKH Ghaleb, SFEIR Antoine, *Lettre ouverte aux islamistes*, Bayard Jeunesse, Paris, 2008.
- BENSLAMA Fethi, TAZI Nadia, *La virilité en Islam*, L'Aube poche, Paris, 1998.
- BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre et REVILLARD Anne, *Introduction aux Gender Studies*, De boeck, 2008.
- BERTINI Marie-Joseph, *Femmes, le pouvoir impossible*, Pauvert, Paris, 2002.
- BERTINI Marie-Joseph, *Ni d'Eve ni d'Adam*, Max Milo éditions, Paris, 2009.
- BESSIS Sophie, *Les Arabes, les femmes, la liberté*, Albin Michel, Paris, 2007.
- BHABHA Homi K, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Payot GD Format, Paris, 2007.
- BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas, LEMAIRE Sandrine, *Culture coloniale en France*, CNRS, Paris, 2008.
- BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas, LEMAIRE Sandrine, *La fracture coloniale*, La Découverte, Paris, 2005, 2006.
- BORGUEE Maryam, *Voile intégral en France*, Michalon Editions, Paris, 2012.
- BOUBEKER Ahmed, BATTEGAY Alain, *Les images publiques de l'immigration*, CIEMI L'Harmattan, Paris, 1993.

- BOULAIRE Alain, LE CORRE Christian, *L'explorateur et l'indigène*, Editions Ouest-France, Paris, 2006.
- BOURCIER Marie-Hélène, *Queer zones*, Balland, Paris, 2006.
- BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Essais, Paris, 1998.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris, 2001.
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc, Conte de Buffon, *Œuvres complètes de Buffon, tome 3*, Bureau de la Société des Publications illustrées, Paris, 1839.
- BUTLER Judith, (*Entretiens avec*) *Humain, Inhumain : le travail critique des normes*, Amsterdam, Paris, 2005.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte/poche, Paris, 2006.
- CARDI Coline, PRUVOST Geneviève (dir.), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, format kindle, 2012.
- CESAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, (1955), 2004.
- CESAIRE Aimé, *Ferrements et autres poèmes*, Points Poésie, Paris, 2008.
- CHATRIK-KOMAREK Marie, Collectif Islam et Laïcité, *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- COHEN Yolande, THEBAUD Françoise (dir.), *Féminisme et identités nationales*, Programme Rhône Alpes, Recherche en Science Humaines, Paris, 1998.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Les Africaines : Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*, Editions Desjonquères, Paris, 1992.
- COULOMB-GULLY Marlène (coll.), *La fabrique du genre*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2012.
- COULOMB-GULLY Marlène, *Présidente : le grand défi. Femmes, politique et médias*, Payot, Paris, 2012.

- DE CERTEAU Michel, GIARD Luce, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, Paris, 2005.
- DE LAURETIS Teresa, *Théorie queer et cultures populaires*, La Dispute, Paris, 2007.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et Schizophrénie, tome 2*, Mille Plateaux, Editions de Minuit, Paris, 1980.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Editions de Minuit, Paris, 1980.
- DELPHY Christine, *Classer, dominer, qui sont les « autres » ?*, La fabrique éditions, Paris, 2008.
- DELPHY Christine, *L'ennemi principal I, économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris, 2002.
- DERRIDA Jacques, *De la dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
- DERVILLE Grégory, *Le pouvoir des médias : Mythes et réalités*, Presses Universitaires de Grenoble, 2005.
- DIALMY Abdessamad, *Le féminisme au Maroc*, Les éditions Toubkal, Casablanca, 2008.
- DJAVANN Chahdortt, *A mon corps défendant, l'Occident*, Flammarion, Paris, 2007.
- DJAVANN Chahdortt, *Bas les voiles !*, Editions Gallimard, Espagne, 2003.
- DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, Pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires Françaises, Paris, 2009.
- DORLIN Elsa, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris, 2006.
- DUCHESNE Edouard-Adolph, *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*, Hachette Livre BNF, (Ed.1853), 2012.
- DUFOURMENTELLE Anne, *La femme et le sacrifice, d'Antigone à la femme d'à côté*, Denoël, Paris, 2007.

- DURMELAT Sylvie, *Fictions de l'intégration, Du mot beur à la politique de la mémoire*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- EL BACHARI Mohammed, *Homme dominant, Homme dominé*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- ELPHICK Richard, *Les Khoï-khoï et la fondation de l'Afrique du Sud blanche*, Ravan Press, Johannesburg, 1985.
- FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.
- FASSIN Didier, FASSIN Eric, *De la question sociale à la question raciale ? : Représenter la société française*, La Découverte, Paris, 2006.
- FASSIN Eric, *Liberté, égalité, sexualité. Actualité politique des questions sexuelles*, Belfond, Paris, 2003.
- FAUVELLE-AYMAR François-Xavier, *L'invention du hottentot : Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XVe-XIXe siècle)*, Publication de la Sorbonne, Paris, 2002.
- FERRO Marc, *Le livre noir du colonialisme*, Hachette Pluriel, Paris, 2004.
- FISTETTI Francesco, *Théories du multiculturalisme*, La Découverte, Paris, 2009.
- FOUCAULT Michel, *Dits et Ecrits*, tome 1 et 2, Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, vol.1, La Volonté de Savoir*, Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, vol.2.L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Le Pouvoir psychiatrique, cours au Collège de France 1973-74*, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes études »), Paris, 2003.
- FOUCAULT Michel, *Les Anormaux : Cours au Collège de France*, Seuil, Paris, 1999.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1998.
- GABSZWICZ Jean, SONNAC Nathalie, *L'industrie des médias*, La découverte, Repères, Paris, 2006.

- GARDEY Delphine, LOWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, éditions des archives contemporaines, Paris, 2000.
- GASCHY CHRIS Mabiala, *La France et son immigration. Tabous, mensonges. Amalgames*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- GAUTIER Théophile, *Poésies nouvelles et inédites*, Editions La Bibliothèque Digitale, Paris, 2013.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Editions Grasset, Paris, 1972.
- GIROD Michel, *Penser le racisme*, Calmann-Lévy, Paris, 2004.
- GLISSANT Edouard, CHAMOISEAU Patrick, *Quand les murs tombent, l'identité nationale hors-la-loi ?*, Essais, Editions Galaade, Paris, 2007.
- GLISSANT Edouard, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris, 1996.
- GLISSANT Edouard, *Traité du tout-monde*, Gallimard, Paris, 1997.
- GOLE Nilüfer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris, 2003.
- GONZALEZ –BERNALDO Pilar, MARTINI Manuela et PELUS-KAPLAN Marie-Louise (dir.), *Etrangers et Sociétés*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- GOULD Stephen, GOULD Jay, *Le sourire du flamand rose*, Seuil, Paris, 2000.
- GUENIF-SOUILAMAS Nacira, *Des beurettes aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset, Paris, 1999.
- GUENIF-SOUILAMAS Nacira, *Des beurettes*, Grasset et Fasquelle, Paris, 2000.
- GUENIF-SOUILAMAS Nacira, MACE Eric, *Les féministes et le garçon arabe*, L'Aube poche essai, Paris, 2006.
- GUENIF-SOUILAMAS Nacira, MUCCHIELLI Laurent, DELPHY Christine, MARELLI Joëlle (coll.), *La république mise à nu par son immigration*, La Fabrique, Paris, 2006.

- GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature, Côté-femmes et Indigo*, Paris, 2007.
- HAJJAT Abdellali, *Immigration postcoloniale et mémoire*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- HALL Stuart, *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, 1992.
- HURTIG Marie-Claude, KAIL Michèle et ROUCH Hélène, *Sexe et genre*, CNRS éditions, Paris, 2002.
- JASPARD Maryse, *Les violences contre les femmes*, La Découverte, Paris, 2005.
- KETTANE Nacer, *Le sourire de Brahim*, Denoël, Paris, 1985.
- KOSOFKY SEDGWICK Eve, *Epistémologie du placard*, éditions Amsterdam, Paris, 2008.
- KRIER Isabelle, EDDINE EL HANI Jamal, *Le féminin en miroir entre Orient et Occident*, éditions Le Fennec, Paris, 2005.
- KRISTEVA Julia, *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil, Paris, 1983.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, VIROLLE Marie, *Femmes et Hommes au Maghreb et en immigration, la frontière des genres en question*, Publisud, Paris, 1992.
- LAMBERT Karine, ASTOR Pierre-François, *Pour en finir avec le conflit des sexes*, éditions du Palio, Paris, 2011.
- LAMBERT Karine, *Itinéraires de la déviance, Provence : 1750-1850*, Publications de l'Université de Provence, 2012.
- LAQUEUR Thomas, *La fabrique du sexe*, Gallimard, Paris, 1992.
- LAZARUS Neil, *Penser le postcolonial : une introduction critique*, éditions Amsterdam, Paris, 2006.
- LE BIHAN Yann, *Femme noire en image*, Hermann éditeurs, Paris, 2011.
- LE GOAZIOU Véronique, MUCCHIELLI Laurent (dir.), *Quand les banlieues brûlent*, La Découverte, Paris, 2006.
- LEQUIN Yves, *Histoire des étrangers et de l'immigration en France*, Larousse, Paris, 2006.

- MAIGRET Eric, MACE Eric, *Penser les médiacultures*, Armand Colin, Paris, 2005.
- MAIGRET Eric, *Sociologie de la communication et des médias*, Armand Colin, Paris, 2006.
- MATTELART Armand, NEVEU Erik, *Introduction aux Cultural Studies*, la Découverte, Paris, 2008.
- MAUGER Gérard, *L'émeute de novembre 2005, une révolte protopolitique*, Edition du Croquant, Paris, 2006.
- MAURIN Eric, *Le Ghetto français. Enquête sur le séparatisme social*, Seuil et la République des idées, Paris, 2005.
- MBEMBE Achille, VERGES Françoise, *Ruptures postcoloniales, les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.
- MOUZAIA Laura, *Le féminin en pluriel dans l'intégration*, Karthala, Paris, 2006.
- MUCCHIELLI Laurent, *Le scandale des « tournantes ». Dérives médiatiques, contre-enquête sociologique*, La Découverte, Paris, 2005.
- MUCCHIELLI Laurent, *Violences et insécurité – Fantômes et réalités dans le débat français*, La Découverte et Syros, Paris, 2002.
- MUSSO Pierre, *Le Sarkoberlusconisme*, Editions de l'Aube, Paris, 2008.
- NOIRIEL Gérard, *Atlas de l'immigration en France. Exclusion, intégration*, Autrement, Paris, 2002.
- NOIRIEL Gérard, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX^{ème}-XX^{ème} siècle) : Discours publics, humiliations privées*, Fayard, Paris, 2007.
- NOIRIEL Gérard, *Le creuset français : Histoire de l'immigration – XIX^{ème}-XX^{ème} siècle*, Seuil, Paris, 2006.
- NORRDMAN Charlotte (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Editions Amsterdam, Paris, 2004.
- ORDIONI Natacha, *Corps et société*, Ellipses, Paris, 2007.

- PARINI Lorena, BALLMER-CAO Thanh-Huyen, DURRER Sylvie, *Régulation sociale et genre*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- PIROTTE Jean, *Stéréotypes nationaux et préjugés raciaux aux XIXe et XX siècles*, Editions Nauwelaerts, Paris, 1982.
- POUILLON François, *Léon l'Africain*, éditions Khartala et IISMM, Paris, 2009.
- QUEMENER Nelly, *Le pouvoir de l'humour*, Armand Colin, Paris, 2014.
- REA Andrea et TRIPIER Maryse, *Sociologie de l'immigration*, Repères, Paris, 2003.
- REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris, 2009.
- REVENIN Régis (coord.), *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours*, Edition Autrement, Paris, 2007.
- REYNAUD PALIGOT Carole, *Races, Racismes et Antiracisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- RIEFFEL Rémy, *Qui sont les médias ? : Pratiques, identités, influences*, Gallimard, Paris, 2005.
- ROULLEAU BERGER Laurence, LANQUETIN Marie-Thérèse, *Femmes d'origine étrangère, Travail, Accès à l'emploi, Discriminations de genre*, Etudes et Recherches FASILD, ACSE, Paris, 2004.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, , *Œuvres complètes*, tome 4, Gallimard, Paris, 1969.
- SAADA Emmanuelle, NOIRIEL Gérard, *Les enfants de la colonie*, La Découverte, Paris, 2007.
- SAID Edward.W, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 2005.
- SAIDI Hédi, *Les étrangers en France et l'héritage colonial*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- SANDREL Carole, *Vénus Hottentote*, Perrin, Paris, 2010.
- SAYAD Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité : les enfants illégitimes, Tome 1 : L'illusion du provisoire*, Liber-Raison d'agir, Paris, 2006.

- SAYAD Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris, 1999.
- SCOTT Joan W., *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Fayard, Paris, 2009.
- SENAC-SLAWINSKI Réjane, *L'ordre sexué*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- SIMMEL Georg, *La tragédie de la culture*, Rivages poche, Paris, 1988.
- SMOUTS Marie-Claude, *La situation postcoloniale*, Les presses de Sciences Po, Paris, 2007.
- SOREL Jacqueline, PIERRON-GOMIS Simonne, *Femmes de l'ombre et Grandes Royales dans la mémoire du continent africain*, Présence Africaine, Paris, 2004.
- SPIRE Alexis, *Etrangers à la carte, l'administration de l'immigration en France*, Grasset, Paris, 2005.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Editions Amsterdam, Paris, 2009.
- STERCKX Pierre, *Les plus beaux textes de l'histoire de l'art*, Beaux arts magazine, Paris, 2014.
- STOLER Ann Laura, *La chair de l'empire, Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, éditions La Découverte, Paris, 2013.
- TANDONNET Maxime, *Immigration : sortir du chaos*, Flammarion, Paris, 2006.
- TARAUD Christelle, *La prostitution coloniale, Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, Payot, 2003.
- TARAUD Christelle, *Les féminismes en questions : Eléments pour une cartographie*, Editions Amsterdam, Paris, 2005.
- TEVANIAN Pierre, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Raisons d'agir, Paris, 2005.
- THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales*, Seuil, Paris, 2001.

- VIGARELLO Georges, *Histoire de la beauté, le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*, Seuil, Paris, 2004,
- WEIL Patrick, *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Folio Poche, Paris, 2005.
- WEIL Patrick, *La République et sa diversité*, Seuil et la République des idées, Paris, 2005.
- YAGUELLO Marina, *Les Mots et les Femmes. Essai d'approche sociolinguistique de la condition féminine*, Nadir Payot Lausanne, S .A, 2002.
- YVANOFF Xavier, *Anthropologie du racisme*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- ZABUNYAN Elvan, BESSE Chrystel, FONTAN Arlette, GAILLARD Françoise, BERTINI Marie-Joseph, (coll.), *Cachez ce sexe que je ne saurais voir*, Dis Voir, Paris, 2003.
- ZOUARI Fawzia, *Ce voile qui déchire la France*, éditions Ramsay, Paris, 2004.

2. Ouvrages méthodologiques

- AMMOSSY Ruth, HERSCHBERG PIERROT Anne, *Stéréotypes et Clichés*, Armand Colin, Paris, 2005.
- BARDIN Laurence, *L'analyse de contenu*, QUADRIGE/Presses Universitaires de France, Paris, 2011
- BEAUD Michel, *L'art de la thèse : comment préparer et rédiger une thèse de doctorat, un mémoire de DEA ou de maîtrise ou tout autre travail universitaire*, La Découverte, Paris, 1998.
- BERTAUX Daniel, *Le récit de vie*, Armand Colin, Paris, 2010.
- BONNAFOUS Simone, TEMMAR Malika (coll.), *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*, Ophrys, Paris, 2007.

- CERVULLE Maxime, QUEMENER Nelly, *Cultural Studies : théories et méthodes*, Armand Colin, Paris, 2015.
- CHARAUDEAU Patrick, *Les médias et l'information – L'impossible transparence du discours*, De Boeck, Paris, 2005.
- CHARAUDEAU Patrick, MAINGUENEAU Dominique, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, Paris, 2002.
- CHARON Jean-Marie, *Les Médias en France*, La Découverte, Paris, 2003.
- COULON Alain, *L'ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2014.
- FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
- GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Presses Universitaires Françaises, Paris, 2007.
- MAINGUENEAU Dominique, *Analyser les textes de communication*, Armand Colin, Paris, 2007.
- MUCCHIELLI Alex (dir.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives*, Armand Colin, Paris, 2002.
- OLIVESI Stéphane (dir.), *Sciences de l'Information et de la Communication*, Presses Universitaires de Grenoble, 2006.
- PAILLE Pierre (dir.), *La méthodologie qualitative*, Armand Colin, Paris, 2006.
- PAILLE Pierre, MUCCHIELLI Alex, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Armand Colin, Paris, 2011.
- ROBERT-DEMONTROND Philippe (dir.), *Méthodes d'observation et d'expérimentation*, Editions Apogée, Paris, 2004.

3. Ouvrages anglophones

BADRAN Margot, *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, Oneworld Publications, 2009.

BALLHATCHET Kenneth, *Race, Sex and Class under the Raj. Imperial Attitudes and Policies and Their Critics, 1793-1905*, St. Martin's Press, New York, 1980.

BLUMENBACH Johann, *On the natural of mankind, traduction de la 1^{ère} et de la 3^{ème} édition de De generis humani varietate nativa, 1775 et 1795 par T. Bendysche, 1865.*

BRAIDOTTI Rosi, *Metamorphoses : Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, 2001.

FABIAN Johannes, *Time and Other, How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, 1983.

LEWIS Reina, MILLS Sara, *Féminism and Postcolonial Theory*, Edinburgh University Press, 2003.

MASON Peter, *Infelicities, Representations of the Exotic*, John Hopkins University Press, 1999.

MOGHADAM Valentine, *Modernizing Women : Gender and Social Change in the Middle East*, Lynne Rienner Pub, 2003.

NELSON Cary, GROSSBERG Lawrence, *Marxism and interpretation of culture*, Reprint, University of Illinois Press, 1987.

PUNTER David, *Introduction to Contemporary Cultural Studies*, Prentice Hall Press, 1986.

STOLER Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, 1995.

4. Revues

Africultures, n°35, « Masculin Féminin », L'Harmattan, Paris, 2001.

Africultures, n°7475, « Féminisme en Afrique et dans la diaspora », L'Harmattan, Paris, 2009.

Bulletin Vals/Asla, n°76, Eva Roos et Kirsten Adamzik (coord.), Suisse, 2002.

Cahier du Genre, n°27, « Suède : L'égalité des sexes en question », L'Harmattan, Paris, 2000.

Cahier du Genre, n°38, « Politiques de la Représentation et de l'Identité - Recherches en Gender, Cultural, Queer Studies », Madeleine Akrich, Danielle Chabaud-Richter, Delphine Gardey (coord.), L'Harmattan, Paris, 2005.

Cahier du Genre, n°39, « Féminisme(s) : penser la pluralité », Dominique Fougeyrollas-Schewebel, Eléonore Lépinard, Eleni Varikas (coord.), L'Harmattan, Paris, 2005.

Cahiers du Genre, n°39, « Variations sur le corps », Pascal Molinier et Marie Grenier-Pezé (coord.), L'Harmattan, Paris, 2000.

Cosmopolitiques, n°16, « Une exception si française », Gérard Chouquet, Nacira Guénif-Souilamas, François Dubet, Jean-Michel Lucas (coll.), Editions Apogée, Paris, 2007.

L'Homme, n°157, « Représentations et temporalités », éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, janvier/mars, 2001.

MEI, n°24-25, « Un mode original d'appropriation des *Cultural Studies* : les études de genre appliquées aux Sciences de l'Information et de la Communication », Bernard Darras (dir.), L'Harmattan, Paris, 2006.

Nouvelles questions féministes, Vol.25, n°1, « Sexisme et racisme : le cas français », Editions Antipodes, Paris, 2006.

Nouvelles questions féministes, Vol.25, n°3, « Sexisme, racisme et postcolonialisme », Editions Antipodes, Paris, 2006.

Prochoix, n°41, « Laïcité », L'Harmattan, Paris, 2007.

Prochoix n°42, « Protégeons Ayaan Hirsi Ali », L'Harmattan, Paris, 2007.

Prochoix, n°34, « L'intégrisme est-il queer ? », L'Harmattan, Paris, 2005.

Prochoix, , n°40, « Voile et Religion », L'Harmattan, Paris, 2007.

Prochoix, n°28, « Laïcité, antisémitisme, islamisme : que se passe-t-il à gauche ? », L'Harmattan, Paris, 2004.

Prochoix, n°30, « On peut « naître musulman » et choisir d'être athée », L'Harmattan, Paris, 2004.

Prochoix, n°43, « Paroles de sans papiers », L'Harmattan, Paris, mars 2008.

Question de communication, n°15, « Pathologies sociales de la communication », Presses Universitaires de Nancy, 2009.

SEMEN, Enonciation et responsabilité dans les médias, n°22, Rabatel Alain et Chauvin-Vileno Andrée (coord.), collection Annales Littéraires, Presses universitaires de Franche-Comté, novembre 2006.

5. Revues [En ligne]

Amnis, n°8, « Femmes et militantisme Europe-Amériques , XIXe siècle à nos jours », URL : <http://amnis.revues.org/593>, mis en ligne le 01 septembre 2008.

Clio, numéro 9-1999, « Femmes du Maghreb », URL : <http://clio.revues.org/index290.htm>, 2006.

Contretemps, « Les femmes musulmanes sont une vraie chance pour le féminisme », URL : <http://www.contretemps.eu/>, 2012.

L'homme et la société, 4 n°154, « La démocratie au Maghreb : entre souffrance et espoir », par Jean Zaganiaris, DOI : 10.3917/lhs.154.0221, 2004.

La clinique lacanienne, Cairn.info, n°2-14, « Le corps : matières et semblances », Eres, URL : <https://www.cairn.info/revue-la-clinique-lacanienne-2008-2.htm>, 2008.

Mouvements, Cairn.info, 2 n° 74, « Ce que montrer le sexe au Maroc veut dire », Les représentations de la sexualité dans le cinéma marocain par Jean Zaganianis, DOI: 10.3917/mouv.074.0170, 2013.

Raisons politiques, 3 n°35, « Qu'est-ce que les « Contre-Lumières » ? » par Jean Zaganianis, DOI : 10.3917/rai.035.0167, 2009.

Revue Africaine, journal des travaux de la société historique algérienne, n°56, www.gallica.bnf.fr., Alger, 1912.

SociologieS, Premiers textes, « Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du *hijab* », URL : <http://sociologies.revues.org/246>, 2007.

Temporalités, n°5, « Mémoire et Histoire », URL : temporalite.revue.org, 2006.

Volume !, *revue.org*, n°8-2, « La revue des musiques populaires », éditions Mélanie Seteun, URL : Volume.revue.org, 2011.

6. Documents [En ligne]

Collection anthropologique du Prince Roland Bonaparte, *album de 31 photos anthropologiques présenté à l'exposition universelle de 1889 à Paris*, consultable sur www.gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France, 1929.

BADINTER Elisabeth, www.assemblee-nationale.fr/13/commissions/voile-integral/voile-integral-20090909-2.asp.

CHATELAIN Henri, *Coutumes, mœurs et habillement des peuples qui habitent aux environs du Cap de Bonne –Espérance*, consultable sur www.raremaps.com, 1719.

DEPONT Octave, COPPOLANI Xavier, *Les confréries religieuses musulmanes*, Adolphe Jourdan, consultable sur www.gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France, 1897.

DESFORÉ Edouard, *Duplessis Joseph, ou le futur missionnaire en Cafrerie, souvenir d'un voyage dans la colonie du Cap de Bonne-Espérance, dans le pays des Hottentots, des Boschismans et des Cafres*, A.Mame, consultable sur gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France, 1861.

LEVAILLANT François, *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique par le cap de Bonne-Espérance, pendant les années 1783, 1784 et 1785, tome 3*, Desroy, Nouvelle édition, Paris, consultable sur gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France, 1803.

SPARRMAN Anders, FOSTER George, *Illustrations de Voyage au Cap de Bonne-Espérance et autour du monde avec le Capitaine Cook*, Buisson, Paris, consultable sur gallica.bnf.fr, source Bibliothèque nationale de France, 1787.

7. Liens internet

ADFEM :

- URL : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?article109>
- URL : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?article112> (Le dossier que nous avons remis au ministère de l'immigration en novembre 2009)

Contrelatrite.org

De nombreux textes français, européens et internationaux sur le droit d'asile :

- URL : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?rubrique18>

La fiche juridique et pratique (mise à jour en janvier 2010) sur violences conjugales et titre de séjour :

- URL : <http://doubleviolen.free.fr/spip/spip.php?article70>

Rajfire.free.fr

8. Notices

Agence de Développement des Relations Interculturelles pour la Citoyenneté (ADRIC), *Face aux violences et aux discriminations : accompagner les femmes issues des immigrations, un outil pour analyser et agir*, Paris, 2008.

BADRAN Margot, *islam et laïcité.org, Existe-t-il un féminisme musulman ?*, L'Harmattan, 2007.

MAIGRET ERIC (dir.), *Communication et Médias*, les notices de la Documentation Française, 2003.

9. Actes de colloque / Actes des travaux

Actes des travaux du 5^{ème} congrès des Recherches Féministes de la Francophonie Plurielle, « Le féminisme face aux défis du multiculturalisme », Rabat, les 21-25/10/2008.

Actes de colloque UNESCO, « Existe-t-il un féminisme musulman ? », Commission Islam et laïcité, Paris, 18 et 19/09/2006.

10. Travaux universitaires

CAMPO Cyrielle, « La littérature maghrébine et ses auteurs : vers une expression des tabous et non-dits sociétaux. L'exemple de « Partir » de Tahar Ben Jelloun. », mémoire de Master 1 Information et Communication, Université de Nice-Sophia-Antipolis, 2006.

CAMPO Cyrielle, « Représentations et clichés médiatiques des femmes Françaises d'origine maghrébine à travers *Libération* et *Le Figaro* », mémoire de Master 2 Dispositif socio-techniques d'Information et de Communication, Université de Nice-Sophia-Antipolis, 2007.

CAMPO Cyrielle, CHAMBON Mylène, DAHHAN Ryzlène, MANIER Marion, *Recherche-action : L'émancipation : de la catégorie politique à la réalité du terrain*, Association d'insertion NOUS, rapport de recherche, 2011.

11. Filmographie (fictions et documentaires)

Film d'Aïda Begic, « Djeca, Enfants de Sarajevo », Rohfilm, Les Films de l'Après-Midi, Kaplan Film, 2013.

Documentaire inédit de Négar Zoka, « Ce que le voile dévoile », Durée : 52 minutes, Année : une coproduction LCP / Mécanos Productions, 2010.

Film d'Abdellatif Kechiche (réalisation et scénario), « Vénus noire », date de sortie en France : 27 octobre 2010.

Film de Jean-Paul Lilienfeld (réalisation et scénario), « La journée de la jupe », date de sorti : le 25/03/2009.

Film de Geertz Wilders, « Fitna », diffuse sur le web mars 2008.

Film d'Alice Diop « Les Sénégalaises et la Sénégalaise » film produit par Voyage et Point du Jour, 2007.

Film-documentaire de Yamina Benguigui, « Femmes d'Islam », série de documentaires MK2 S.A 1994-France 2/Bandits, 2004

Film-documentaire de Yamina Benguigui « Mémoires d'immigrés, l'héritage maghrébin », MK2 S.A 1997-Canal +/Bandits, 2004.

12. Emissions de radio et de télévision

Emission de radio, *La matinale d'Europe 1* du 19/02/2015, Nicolas Sarkozy interviewé par Jean-Pierre Elkabach.

Emission télévisée *Sept à huit* du 16/11/2014, Thomas Vergara interviewé par Marie Peyraube.

Complément d'enquête du 20/12/2012, « Les enfants terribles de la République », présenté par Benoît Duquesne.

Reportage *Envoyé spécial*, France 2, « Hymen : certifiées vierges » par Caroline Fourest, Fiametta Venner et Valérie Lucas, diffusé le 28/02/2008.

13. Articles de presse²¹²¹

LE MONDE

Le Monde du 12/11/14, « « Une » de « Minute » sur Taubira : le parquet fait appel de la peine, jugée trop clémente » par AFP.

Le Monde du 01/04/2014, « Les Français sont de moins en moins tolérants » par Elise Vincent.

Le Monde du 27/11/2013, « L'affaire Baby-Loup en quatre questions » par Lemonde.fr.

Le Monde du 20/08/2013, « Amina Sboui quitte les Femen, « organisation islamophobe » » par lemonde.fr.

Le Monde du 27/07/2013, « Une ministre italienne victime d'un nouvel acte raciste », par AFP.

Le Monde du 02/07/2013, « Cécile Kyenge, l'« étrangère » du gouvernement italien » par Philippe Ridet.

Le Monde du 14/05/2013, « Le combat de Cécile Kyenge pour l'intégration sera long » par Philippe Ridet.

Le Monde du 14/05/2013, « Le combat de Cécile Kyenge pour l'intégration sera long » par Philippe Ridet.

Le Monde du 17/10/2012, « Paris, nouvelle base des activistes aux seins nus » par Elise Barthelet.

Le Monde du 22/06/2012, « Voix afghanes au féminin » par Frédéric Bobin.

Le Monde du 09/06/2012, « L'égérie française du cinéma hindi » par Frédéric Bobin.

Le Monde du 27/05/2012, « Les Bimbos d'Egypte : enquête sur un paradoxe », documentaire par Christine Rousseau.

²¹²¹ Liste des articles cités dans le corps de la thèse. Les articles, dans leur intégralité, sont disponibles en annexe.

Le Monde du 23/05/2012, « A Sarajevo, Rahima, du punk au voile » par Thomas Sottinel.

Le Monde du 12/04/2012, « Les horaires de piscine réservés aux femmes continuent de faire polémique » par Aude Lasjaunias.

Le Monde du 10/11/11, Refaire société, « Nadia Khiari : « Avant la révolte en Tunisie, je ne touchais pas à la politique » par Catherine Simon.

Le Monde du 01/10/11, « Sima Samar, l'égérie de la lutte des femmes afghanes, par Frédéric Bobin.

Le Monde du 16/09/2011, Portrait, « Shumona Sinha : « J'écris comme je crache » » par Catherine Simon.

Le Monde du 16/09/2011, « Shumona et la trahison de soi » par Marc Weitzmann.

Le Monde du 12/06/2011, « L'épreuve afghane des « féminines » par Alexandre Kauffmann.

Le Monde du 14/04/2011, « Racisme : « un verrou a sauté dans le discours politique admis ou admissible » par Elise Vincent.

Le Monde du 14/04/2011, « Racisme : « un verrou a sauté dans le discours politique admis ou admissible » par Elise Vincent.

Le Monde du 11/04/2011, « Niqab : arrestations lors d'une manifestation interdite devant Notre-Dame » par AFP.

Le Monde du 09/04/2011, « Nouvelle géopolitique de la Méditerranée – La diabolisation de l'islam est une impasse » par Bariza Khiari.

Le Monde du 26/10/2010, « « Vénus noire » : la Vénus dérangeante et bouleversante de Kechiche » par Thomas Sotinel.

Le Monde du 06/07/2010, « Caster Semenya peut officiellement retrouver les pistes d'athlétisme » par AFP.

Le Monde du 19/11/2009, « Virginité : la cour d'appel de Douai « remarie » les époux de Lille », « La virginité n'est pas une qualité essentielle en ce que son absence n'a pas d'incidence sur la vie matrimoniale » par Anne Chemin.

Le Monde du 12/11/2009, « Le débat sur l'identité nationale est « nécessaire » selon Sarkozy », par LeMonde.fr avec AFP.

Le Monde du 15/10/2008, « Yeux de velours » par Robert Solé.

Le Monde du 12/07/2008, « La Burqa, symbole » - éditorial.

Le Monde du 12/07/2008, « Une Marocaine en burqa se voit refuser la nationalité française », par Laetitia Van Eeckhout.

Le Monde du 12/07/2008, « Une Marocaine en burqa se voit refuser la nationalité française », entretien avec Danièle Lochak, professeur de droit public à l'université de Paris 10-Nanterre, par Laetitia Van Eeckhout.

Le Monde du 20/06/2008, « Mon hymen son honneur » par Elise Vincent.

Le Monde du 14/06/2008, Littératures, l'atelier d'écriture, « Salwa Al Neimi, un chant de volupté en langue arabe » par Robert Solé.

Le Monde du 05/06/2008, « Le Québec veut inventer un nouveau modèle de laïcité » par Henri Tincq.

Le Monde du 30/05/2008, « Mme Dati défend l'annulation d'un mariage pour mensonge sur la virginité » par AFP.

Le Monde du 23/05/2008, « Les visages de l'islam de France », *Le Monde Magazine*, par Laetitia Van Eeckhout.

Le Monde du 21/05/2008, « Taslima Nasreen, éternelle proscrire » par Frédéric Bobin.

Le Monde du 25/04/2008, « Immigration : une politique juste et efficace », par Brice Hortefeux.

Le Monde du 17/04/2008, « Ecrivain public », par Ariane Chemin.

Le Monde du 24/02/2008, « Hymen » par Hélène Viala.

Le Monde du 16/02/2008, « L'erreur d'Ayaan Hirsi Ali », par Dounia Bouzar.

Le Monde du 12/02/2008, Lettre d'Asie, « Sania Mirza, Indienne moderne », par Sylvie Kauffman.

Le Monde du 09/02/2008, « Monde musulman et dictature de la raison », par Gilles Paris.

Le Monde du 05/02/2008, « Deux femmes d'honneur », par Rama Yade.

Le Monde du 12/01/2008, « Taslima Nasreen, « je ne suis plus qu'une voix désincarnée » traduit de l'anglais par Pascale Haas.

Le Monde du 08/01/2008, « Nicolas Sarkozy détaille sa "politique de civilisation" » par Le Monde.fr.

Le Monde du 05/01/2008, « Benazir Bhutto ou l'injustice universelle », par Rachida Dati.

Le Monde du 09/12/2007, « Les Sénégalaises et la Sénégalaise » par Martine Delahaye.

Le Monde du 24/11/2007, « La condamnation par un tribunal saoudien d'une jeune femme provoque un tollé » par Pauline Maisonneuve.

Le Monde du 16/11/2007, « Les Pays-Bas veulent revenir à une politique d'immigration plus ouverte » par Jean-Pierre Stroobants.

Le Monde du 10/11/2007, « Sihem Habchi, ni exclue ni admise » par Anne Chemin.

Le Monde du 01/11/2007, « Prendre le voile » par Cecile Calla.

Le Monde du 20/10/2007, « La colère d'Ayaan Hirsi Ali » par Annick Cojean.

Le Monde du 18/10/2007, « Benazir Bhutto : la revanche de la Sultane » par Lemonde.fr.

Le Monde du 22/09/2007, « Le gouvernement turc veut autoriser le voile à l'université » par Lemonde.fr.

Le Monde du 16/09/2007, « Maroc, le voile ou le bikini ? », magazine, par Marion Lafond.

Le Monde du 12/12/2003, «Le rapport de la commission Stasi sur la laïcité», p.18-24, consultable sur http://medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/rapport_stasi_111203.pdf

LIBERATION

Libération du 09/11/2014, « Nabilla Benattia mise en examen pour tentative de meurtre sur son compagnon » par AFP.

Libération du 07/11/2014, « Nabilla soupçonnée, les démons de la télé-réalité » par Rachid Laïreche.

Libération du 25/09/2014, « Amina Sboui : « Mon mensonge était un appel au secours » par Quentin Girard

Libération du 15/07/2014, « La féministe Amina Sboui sera jugée pour « dénonciation mensongère » » par AFP.

Libération du 14/11/13, « Guenons de la République » par Paul B. Preciado.

Libération du 02/11/2013, « Taubira traitée de « guenon » : la vidéo qui le prouve » par Richard Poirot.

Libération du 29/10/2013, « Insultes envers Taubira : « C'est un racisme pur et dur, un racisme de peau » par Sonya Faure.

Libération du 08/10/2013, « Samia Ghali, Marseillaise alarmée » par Olivier Bertrand.

Libération du 02/07/2013, « Jean-Paul Gauthier invite Nabilla à défiler » par Marie Ottavi.

Libération du 13/05/13, « Nabilla, gonflée ! » par Rachid Laïreche.

Libération du 08/02/2013, « Jeannette Bougrab, laïque hard » par Luc Le Vaillant.

Libération du 13/06/2012, « La fusée Christiane » par Sonya Faure.

Libération du 30/11/2011, « Calamity gêne » par Edouard Launet.

Libération du 27/11/2011, « Nadia El Fani : « L'enjeu aujourd'hui dans les pays arabes c'est le corps des femmes » par Leïla Piazza et Déborah Gay.

Libération du 18/11/2011, « Imany, sucre d'orge » par Luc Le Vaillant.

Libération du 17/11/2011, « Aliaa Magda Elmahdy, nue contre les salafistes » par Quentin Girard.

Libération du 31/05/2011, « L'Assemblée vote une résolution UMP sur la laïcité » par libération.fr.

Libération du 29/04/2011, « Rama Yade, l'écharpée belle » par Alain Auffray.

Libération du 10/09/2010, « « Vénus noire », l'afrodisiaque » par Eric Loret.

Libération du 28/04/2010, « Eric Raoult sur le voile intégral : « il faut que la gauche et la droite se retrouvent » » propos recueillis par Laure Equy.

Libération du 22/04/2010, « Sarkozy veut un déshabillage intégral » par Catherine Coroller et Maryline Dumas.

Libération du 23/06/2009, « Rama Yade, des droits de l'Homme au sport » par AFP.

Libération du 24/01/2009, « Dati congédiée sans merci » par Antoine Guiral.

Libération du 11/09/2008, « Le soupçon du ramadan » par Karl Laske.

Libération du 05/09/2008, « Fadela Amara : « Le religieux n'a rien à faire dans la justice », par François Vignal.

Libération du 12/07/2008, « Qu'est-ce qu'une burqa », par Catherine Coroller.

Libération du 24/06/2008, « Fantômes de virginité », Culture, par Christophe Ayad.

Libération du 06/06/2008, « Le corps des femmes, lieu commun » par Chahla Beski-Chafiq.

Libération du 05/06/2008, « Les sites web musulmans français désacralisent la virginité » par Catherine Coroller.

Libération du 03/06/2008, « Virginité : un verdict qui tombe comme une fatwa », Tribunes, par Sihem Habchi.

Libération du 31/05/2008, « Tous unis contre l'annulation » par Charlotte Rotman.

Libération du 31/05/2008, « J'ai fait le choix de l'amour » par Haydée Saberan.

Libération du 31/05/2008, « Une marque qui les met en péril » par Haydée Saberan.

Libération du 03/05/2008, « J'ai fait le choix de l'amour » par Saberan Haydée.

Libération du 07/04/2008, « Au Caire, la mixité à l'épreuve de la ségrégation « positive » » par Claude Guibal.

Libération du 11/02/2008, « La guerre du foulard rallumée » par Marc Semo.

Libération du 16/10/2007, « L'islamisme hisse le voile » par Marc Semo.

Libération du 20/06/2007, « Rama Yade, la belle étoile de Sarkozy » par Alain Auffray.

Libération du 20/02/2007, Rebonds, « Toutes des salopes ? » par Fatima Ait Bounoua.

Libération du 24/10/2003, « Alma, Lila, Tariq, demandez le scandale » par Schnerdermann Daniel.

Libération du 26/02/2003, « Soumission impossible » par Charlotte Rotman.

LE FIGARO

Le Figaro du 13/05/2015, « Baby-Loup : les députés votent une loi sur la laïcité dans les crèches » par Clémentine Maligorne.

Le Figaro du 18/12/2014, « La starlette de télé-réalité Nabilla est sortie de prison » par Lefigaro.fr avec AFP.

Le Figaro du 01/09/2014, « Najat-Vallaud-Belkacem, le bon élève du professeur Hollande » par Irina de Chikoff.

Le Figaro du 05/03/2014, « La femme qui ne doute pas » par Irina de Chikoff.

Le Figaro du 13/11/2013, « Cécile Kyenge, une ministre italienne face au racisme » par Roland Gauron.

Le Figaro du 15/06/2013, « L'auteure Rokhaya Diallo visée par un appel au viol sur Twitter » Lefigaro.fr

Le Figaro du 09/12/2011, « François Fillon monte en première ligne » par Solenn De Royer.

Le Figaro du 26/09/2011, « Imany : « Je me suis donné les moyens » par Pierre De Boishue.

Le Figaro du 31/08/2011, « Caster Semenya, l'hermaphrodite en piste » par Cécile Soler.

Le Figaro du 13/05/2011, « Turquie : la violence contre les femmes croît avec leur émancipation » par Laure Marchand.

Le Figaro du 05/05/2011, « Laïcité : l'UMP force le PS à se prononcer » par Nicolas Barotte.

Le Figaro du 03/03/2011, « Islam et laïcité sont compatibles » par Olivier Roy et Justin Vaïsse.

Le Figaro du 17/02/2011, « Sarkozy souhaite fixer des règles à l'islam en France » par Solenn Royer.

Le Figaro du 04/02/2011, « L'interdiction de la burqa se répand en Allemagne » par Patrick Saint-Paul.

Le Figaro du 13/10/2010, « Agressé pour avoir porté le niqab » par Agnès Leclair.

Le Figaro du 09/08/2010, « Liès Hebbadj mis en examen pour viol aggravé par Jean-Marc Leclerc »

Le Figaro du 22/07/2010, « Deux femmes voilées interdites de piscine » AFP.

Le Figaro du 12/07/2010, « Burqa, un adversaire de la loi veut payer les amendes » par Christophe Cornevin.

Le Figaro du 09/07/2010, « Discriminatoire vis-à-vis des femmes » par Marie-Amélie Lombard.

Le Figaro du 08/07/2010, « Burqa : le président de l'Assemblée saisira le Conseil constitutionnel » par Sophie Huet.

Le Figaro du 07/07/2010, « Burqa : les débats ont commencé hier soir à l'Assemblée » par Sophie Huet.

Le Figaro du 05/07/2010, « Les nouvelles figures de l'islam républicain » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 03/07/2010, « Burqa : les socialistes pourraient voter le projet du gouvernement » par Sophie Huet.

Le Figaro du 02/07/2010, « Ce voile intégral qui dérange » par Pierre De Boishue.

Le Figaro du 08/06/2010, « Burqa : Liès Hebbadj et sa compagne en garde à vue » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro tvmag du 07/05/2010, « La Rebelle du gouvernement » par Elisabeth Perrin.

Le Figaro du 30/04/2010, « La Belgique, premier Etat européen à voter l'interdiction totale » par Jean-Jacques Mével.

Le Figaro du 28/04/2010, « Exigence républicaine » par Yves Thérard.

Le Figaro du 27/04/2010, « Face à la polygamie, Besson prêt à faire évoluer la loi » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 26/04/2010, « Ce très étrange M.Hebbadj » par Dominique Hervouet.

Le Figaro du 26/04/2010, « Déchéance de la nationalité, mode d'emploi » par Laurence de Charette.

Le Figaro du 23/04/2010, « La dignité de la femme, base juridique du futur texte » par Guillaume Perrault.

Le Figaro du 12/04/2010, « En Iran, voile et cosmétiques font bon ménage » par Jean-Bernard Litzler.

Le Figaro du 31/03/2010, « Nous ne voulons plus que demain, des femmes entièrement voilées viennent... » par Brice Hortefeux.

Le Figaro du 24/03/2010, « Les femmes yéménites disent non aux mariages précoces » par Delphine Minoui.

Le Figaro du 08/03/2010, « Les jeunes filles Saoudiennes se jouent de la police religieuse » par Pierre Prier.

Le Figaro du 26/11/2009, « Quelle base légale pour une interdiction ? » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 26/11/2009, « Lubna, le défi du pantalon » par Pierre Pier.

Le Figaro du 23/10/2009, « En Egypte, la bataille du niqab a commencé » par Tangi Salaün.

Le Figaro du 09/09/2009, « Deux mille femmes portent la burqa en France » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 07/09/2009, « Du birkini au voile, l'Europe cherche la réponse » par Stéphane Kovacs.

Le Figaro du 06/08/2009, « Bains de mer à la mode islamique sur la côte égéenne » par Laure Marchand.

Le Figaro du 01/07/2009, « A Vénissieux, terre d'expansion de la burqa » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 23/06/2009, « Sarkozy : « La burqa n'est pas la bienvenue » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 19/06/2009, « Polémique sur l'interdiction de la burqa » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 19/06/2009, « Parmi ces femmes entièrement voilées, beaucoup de Françaises et de converties » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 04/06/2009, « Les mots amers d'Alice Belaïdi » par Nathalie Simon.

Le Figaro du 12/02/2009, « Maroc : l'égalité des sexes difficilement respectée » par Léa-Lisa Westerhoff.

Le Figaro du 11/12/2008, « De plus en plus de femmes islamistes radicales en France » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 04/12/2008, « Voile à l'école : les juges européens appuient la France » par lefigaro.fr avec AFP.

Le Figaro du 30/10/2008, « Le français obligatoire pour les candidats à l'immigration » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 07/10/2008, « Algérie : 4 ans ferme pour ne pas avoir respecté le ramadan » par C.J. avec AFP.

Le Figaro du 28/07/2008, « Un mari frappe son épouse qui a ôté son voile » par M.C.

Le Figaro du 16/07/2008, « Amara : le voile et la burqa c'est la même chose » par lefigaro.fr.

Le Figaro du 11/07/2008, « Pas de nationalité française pour une femme en burqa » par C.M.

Le Figaro du 12/06/2008, « Accouchement tragique : le mari est fondamentaliste » par Cécilia Gabizon.

Le Figaro du 21/05/2008, « Taslima Nasreen, écrivaine SDF » par Anne Fulda.

Le Figaro du 21/04/2008, « Rachida Dati, ministre de combat » par Bertrand de Saint Vincent.

Le Figaro du 18/02/2008, « Ayaan Hirsi Ali, ma sœur » par Chahdortt Djavann/Frédéric Fritscher, *Le Figaro Débats*.

Le Figaro du 18/02/2008, « Ayaan Hirsi Ali, ma sœur » par Chahdortt Djavann/Frédéric Fritscher, *Le Figaro Débats*.

Le Figaro du 16/02/2008, « Ayaan Hirsi Ali ou le choix de Voltaire » par Alain-Gérard Slama.

Le Figaro du 08/02/2008, « Le cas Taslima Nasreen embarrasse New Delhi » par Marie-France Calle.

Le Figaro du 17/01/2008, « Fadela Amara, atypique et sincère » par Isabelle Nataf.

Le Figaro du 03/01/2008, « Laïcité : les cinq fautes du président de la République » par Henri Pena-Ruiz

Le Figaro du 14/12/2007, « Rama Yade, la star rebelle du gouvernement » par Charles Jaigu.

LE NOUVEL OBSERVATEUR

Le Nouvel Observateur du 15/07/2014, « Taubira comparée à un singe : 9 mois de prison pour une ex-candidate FN » par Lobs.fr.

Le Nouvel Observateur du 27/06/2014, « Laïcité : ce que change l'arrêt Baby-loup » par Marie Lemonnier.

Le Nouvel Observateur, Le Plus du 10/12/2013, « Insultes, crachats et excréments : j'étais Miss France 2000 et j'ai subi le racisme » par Sonia Rolland, édité et parrainé par Louise Pothier.

Le Nouvel Observateur du 09/12/2013, « Miss France 2014 victime de racisme : la loi ne s'arrête pas aux portes de Facebook » par Gaspard Benilan.

Le Nouvel Observateur avec Rue89 du 14/10/2013, « Primaire socialiste : Samia Ghali, la « tornade » de Marseille » par Remi Noyon.

Le Nouvel Observateur du 14/10/2013, « Primaire PS à Marseille : Samia Ghali, passionaria tendance pitbull » par Serge Raffy.

Le Nouvel Observateur du 29/07/2013, « Une ministre noire victime de racisme : j'ai honte de mon pays d'origine » par Giuseppe Di Bella.

Le Nouvel Observateur du 13/06/2013, « Une élue de la Ligue du Nord appelle à violer une ministre » (AFP)

Le Nouvel Observateur du 03/04/2013, « La laïcité, qu'est-ce que c'est ? Uncle Obs vous explique » par Paul Chaufour.

Le Nouvel Observateur du 03/04/2013, « L'arsenal juridique en faveur de la laïcité » par Nebia Bendjebbour.

Le Nouvel Observateur du 24/01/2013, « Pornographie de la démocratie » par Alain Badiou.

Le Nouvel Observateur du 21/12/2012, « Rachida Dati sur France 2 : un portrait dérangeant, symbole d'une dérive politique ? » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 13/10/2012, « Yamina Benguigui, la diva du Quai » par Sophie Des Deserts.

Le Nouvel Observateur du 16/09/2010 « François Fillon considère l'interdiction de la burqa comme un "pari" » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 14/09/2010, « L'interdiction du voile intégral en 15 dates » par Nouvelobs.com avec AP.

Le Nouvel Observateur du 21/07/2010, « Le Parlement espagnol refuse d'interdire le voile intégral » par Nouvelobs.com avec Reuters.

Le Nouvel Observateur du 14/07/2010, « Voile Intégral : Amnesty dénonce le vote des députés » par AFP.

Le Nouvel Observateur du 13/07/2010, « L'Assemblée nationale vote l'interdiction du port du voile intégral » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 13/07/2010, « Voile intégral : Yvette Roudy dénonce « la faiblesse » du PS par Nouvelobs.fr

Le Nouvel Observateur du 19/05/2010, « Sarkozy défend « un chemin juste » avec la loi sur le voile intégral » par Marie Lemonnier

Le Nouvel Observateur du 05/05/2010, « Inde : une femme en burqa provoque un atterrissage d'urgence » par Nouvelobs.com avec AFP.

Le Nouvel Observateur du 04/05/2010, « Burqa : ce qu'il aurait fallu faire... » - Tribune - par Dominique Sopo.

Le Nouvel Observateur du 22/04/2010, « Burqa : Sarkozy lève le voile » - Revue de presse.

Le Nouvel Observateur du 31/03/2010, « Voile : le Conseil d'Etat rejette l'interdiction générale et absolue » par NouvelObs.com avec Reuters.

Le Nouvel Observateur du 03/02/2010, « Besson refuse de naturaliser un étranger imposant la voile à sa femme » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 03/02/2010, « Voile intégral : Fillon soutient Besson sur le refus de naturalisation » par Nouvelobs.com

Le Nouvel Observateur du 25/01/2010, « Ni putes ni soumises défile en burqa devant le siège du PS » par Nouvelobs.fr avec AFP.

Le Nouvel Observateur du 12/12/2009, « Burqa : François Hollande ne veut pas de loi » par Nouvelobs.fr Nouvelobs.fr

Le Nouvel Observateur du 12/11/2009, « Nicolas Sarkozy justifie le débat sur l'identité nationale » par Lenouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 10/09/2009, « Burqa : polémique sur la légitimité de la mission » par Nouvelobs.com

Le Nouvel Observateur du 10/09/2009, « Burqa : polémique sur la légitimité de la mission ».

Le Nouvel Observateur du 10/09/2009, « Le voile intégral, « un nouveau combat féministe ? » » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 15/08/2009, « Amara : il faut interdire la burqa pour éradiquer le « cancer » islamiste » par Nouvel.obs.com.

Le Nouvel Observateur du 29/07/2009, « Seules 367 femmes porteraient la burqa en France » par LeNouvelObs.com.

Le Nouvel Observateur du 28/06/2009, « Burqa : Copé prône le dialogue via des « femmes relais » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 22/06/2009, « La question de la burqa divise la classe politique » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 22/06/2009, « La question de la burqa divise la classe politique » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 18/06/2009, « Port de la burqa : vers un « islam apaisé et des Lumières » par LeNouvelObs.com.

Le Nouvel Observateur du 18/06/2009, « Port de la burqa : vers un « islam apaisé et des Lumières » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 12/01/2009, « Rachida Dati : ministre et jeune maman » par AFP.

Le Nouvel Observateur du 13/07/2008, « Première promotion d'une force de sécurité féminine en Irak » par AP.

Le Nouvel Observateur du 12/07/2008, « La nationalité française refusée pour pratique religieuse radicale ».

Le Nouvel Observateur du 24/06/2008, « Obama présente ses excuses à deux femmes voilées » par Lenouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 23/06/2008, « Des Suédoises militent pour « enlever le haut » à la piscine » Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 23/06/2008, « Taslima Nasreen reçoit le prix Simone de Beauvoir » par Lenouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 23/06/2008, « Taslima Nasreen lance un appel pour ne pas être expulsée » par Lenouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 23/06/2008, « Menaces de mort, Ayaan Hirsi Ali : « les Pays-Bas ont accompli leur devoir » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 23/06/2008, « L'UMP demande la naturalisation d'Ayaan Hirsi Ali » par Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 22/06/2008, « Nicolas défend sa conception de la laïcité » par NouvelObs.com.

Le Nouvel Observateur du 22/06/2008, « Législatives marocaines : les islamistes déçus » par le Nouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 06/06/2008, « En Turquie, l'AKP passe à la contre-attaque sur le foulard » par Selcuk Gokoluk.

Le Nouvel Observateur du 05/06/2008, « Une caricature de l'islam, le carcan de la virginité »,
A la Une, par Marie Lemonnier.

Le Nouvel Observateur du 01/05/2008, « La danse contre l'intégrisme » par Raphaël de
Gubernatis.

Le Nouvel Observateur du 10/10/2007, « Taslima Nasreen menacée d'expulsion » par
Lenouvelobs.com.

Le Nouvel Observateur du 27/09/2007, « Comment peut-on être français ? » par Jean Daniel,
François Armanet et Gilles Anquetil.

L'EXPRESS

L'Express du 14/02/2015, « Christiane Taubira, ministre trop laxiste ? » par lepress.fr.

L'Express du 12/02/2015, « Christiane Taubira, maillon faible du gouvernement ou icône
martyrisée ? » par François Koch.

L'Express du 30/10/2014, « Taubira retrouve la banane » : le directeur de Minute condamné
pour sa Une » par Lexpress.fr avec AFP.

L'Express du 25/06/2014, « Baby-Loup : le licenciement de la salariée voilée confirmée » par
Lexpress.fr avec AFP.

L'Express du 21/11/2011, « Trois femmes condamnés pour port du niqab en public » par
Lexpress.fr.

L'Express du 13/04/2011, « Le voile intégral vu par les musulmanes » par Heven Armede.

L'Express du 11/04/2011, « L'Etat doit protéger les femmes qui retirent leur voile intégral »
par Angelina Guiboud.

L'Express du 26/10/2010, « Abdellatif Kechiche : "Vénus Noire ne devait pas être un film
agréable" » par Eric Libiot.

L'Express du 14/10/2010 « Qui est la femme de Liès Hebbadj ? » par Julie Saulnier.

L'Express du 07/10/2010, « La burqa : deux ans de débat législatif » par Catherine Gouëset.

L'Express du 25/11/2008, « Un guide pour prévenir les mariages forcés » par Emilie Cailleau.

L'Express du 21/11/2008, « Violences conjugales : les femmes en situation irrégulière peuvent-elles porter plainte ? » par L'Express.fr.

L'Express du 17/11/2008, « La cour d'appel de Douai rejette l'annulation pour non-virginité » par Lexpress.fr.

L'Express du 13/11/2008, « Infanticide : une jeune fille issue d'une famille « stricte » » par Lexpress.fr.

L'Express du 12/11/2008, « Elle refuse un mariage forcé, sa famille la torture » par Lexpress.fr.

L'Express du 12/06/2008, « La virginité, « détail », « tare » ou « luxe » », les mots du médiateur, par Vincent Olivier.

L'Express du 12/06/2008, « Islam – Les vérités qui dérangent » par Christian Makarian.

L'Express du 12/06/2008, « Les femmes – Un statut d'infériorité » par Claire Chartier.

L'Express du 20/02/2008, « Marjane Satrapi : « je me bats surtout contre les idées reçues » propos recueillis par Eric Libiot.

L'Express du 11/02/2008, « La France soutient Hirsi Ali et « réfléchit » à une naturalisation

L'Express du 05/02/2008, « Charlie Hebdo au côté d'Ayaan Hirsi Ali » par Marion Frestraëts.

L'Express du 10/10/2007, « Je défie quiconque de faire plier Fadela Amara » par Marie Huret.

L'Express du 31/03/1989, « Benazir Bhutto se dévoile » par Dominique Simonnet.

LE POINT

Le Point du 04/07/2013, « Tunisie : Amina. « Une enfant révoltée » » par Julie Schneider.

Le Point du 23/05/2013, « Des femmes musulmanes s'interrogent sur le rejet suscité par leur voile » AFP.

Le Point du 07/11/2012, « Rachida Dati : le glamour et l'intrigue » par Marie Bordet, Jean-Michel Décugis, Mélanie Delattre, Christophe Labbé et Aziz Zemouri.

Le Point du 26/07/2012, « Le défi secret de Najat Vallaud-Belkacem » par Saïd Mahrane.

Le Point du 16/07/2009, « L'insolente Rama Yade » par lepoint.fr.

Le Point du 10/09/2007, « Les Canadiennes pourront voter voilées » par Reuters.

AUTRES

Midi Libre du 18/06/2014, « Pour Marine Le Pen, le FN est « le meilleur bouclier » des Français juifs » par AFP.

Valeurs actuelles du 04 au 10/09/2014, la Une.

Minutes du 13/11/2013, « Maligne comme un singe, Taubira retrouve la banane » par Jean-Marie Molitor.

Grazia du 14/10/2013, « Qui est Samia Ghali, la « Marianne des quartiers nord de Marseille » par Pauline Pellissier.

Rue89 du 23/04/2011, « Musulmane nue dans playboy : buzz ou islamo-féminisme ? » par Mouloud Akkouche.

24heures/actu.com du 21/04/2011, « Sila Sahin, femme musulmane militante nue dans PlayBoy ».

Maire info du 1/07/2003, « Martine Aubry justifie d'une heure hebdomadaire réservée aux femmes musulmanes à la piscine de Lille-Sud », Religions, <http://www.maire-info.com/>

INDEX DES AUTEUR-E-S ET DES FIGURES MEDIATIQUES

A

Affergan, Francis..... 123, 125
 Ahmad Al-Hussein Hussein, Lubna (*Figure de l'Insoumise*).....361
 Al Neimi, Salwa (*Figure de la Militante*).....351
 Alloula, Malek 91
 Almahdy, Aliaa Magda (*Figure de la Rebelle*) ..362
 Amara, Fadela (*Figure de l'Insoumise*) ... 191, 192, 193, 223, 228, 237, 244, 253, 257, 277, 307, 311, 316, 317, 318, 321, 355, 433
 Appadurai, Arjun 19
 Aragon, Louis 11
 Auclert, Hubertine 98, 99

B

Badinter, Elisabeth 141, 142, 323
 Badiou, Alain383
 Badran, Margot..... 159, 161
 Ballhatchet, Kenneth..... 61
 Bardin, Laurence185
 Belaïdi, Alice (*Figure de la Militante*).....354
 Belkhodja, Syhem (*Figure de la Militante*)354
 Bellil, Samira123
 Belmenouar, Safia 26, 31, 38, 50, 65, 66, 91
 Ben Hamadi, Sarah (*Figure de la Rebelle*).....362
 Benattia, Nabilla (*Figure de la postmodernité et de la femme violente*)..... 8, 381, 382, 384, 385, 386, 388, 389
 Bencheikh, Ghaleb 457, 458
 Benslama, Fethi.....45, 238, 239, 241
 Bertaux, Daniel.....395
 Bertini, Marie-Joseph..... 13, 14, 16, 18, 27, 36, 37, 52, 61, 62, 68, 69, 70, 82, 84, 106, 153, 163, 170, 229, 236, 294, 309, 311, 319, 335, 336, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 347, 349, 352, 361, 362, 366, 367, 382, 388, 391, 397, 437, 461, 462, 464, 467
 Bessis, Sophie.....165

Bhutto, Benazir (*Figure de la femme sacrificielle et de la Combattante*). 260, 263, 334, 346, 347, 348
 Blanchard, Pascal.....26, 88, 101, 375, 376
 Blumenbach, Johann.....33
 Bonnafous, Simone..... 185
 Bourdieu, Pierre 17, 107, 116, 323, 366, 411
 Buffon, Georges-Louis Leclerc, Conte de Buffon33, 53, 74
 Butler, Judith.....15, 128, 129, 138, 142, 163, 178, 397, 450

C

Cardi, Coline 385
 Charaudeau, Patrick 184
 Coulon, Alain..... 392

D

Dati, Rachida (*Figure de l'indocilité et de l'ambition*) .. 183, 192, 237, 257, 259, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 323, 324, 327, 328, 347, 433
 De Certeau, Michel.....164, 408, 461
 Deleuze, Gilles 19, 20
 Delphy, Christine... 56, 71, 83, 115, 122, 151, 154, 157, 166
 Depont, Octave.....98
 Derrida, Jacques20, 397
 Dialmy, Abdessamad 162
 Djavann, Chahdortt 344
 Dorlin, Elsa...48, 50, 51, 59, 62, 72, 120, 121, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 176, 177, 179, 380, 460, 461
 Duchesne, Edouard-Adolph 91, 92
 Durmelat, Sylvie 107

E

Elphick, Richard75

F

Fabian, Johannes..... 32
 Fanon, Frantz..... 19, 83, 179, 371, 461
 Farahani, Golshifteh (*Figure de l'Insoumise*)...360
 Fassin, Didier15, 140, 147, 149, 461
 Fassin, Eric15, 140, 147, 149, 461
 Firooz, Sosan (*Figure de la Militante*).....353
 Foucault, Michel.10, 13, 14, 19, 20, 27, 44, 62, 68,
 82, 96, 129, 174, 185, 335, 336, 461
 Fougeyrollas-Schewebel, Dominique461

G

Gaillard, Françoise80, 237, 240
 Garfinkel, Harold 392, 393, 398
 Gautier, Théophile11, 26
 Ghali, Samia (*Figure de la Rebelle et de la
 Combattante*) 307, 319, 320
 Girard, René..... 375, 376
 Glissant, Edouard87, 102, 373, 424
 Gould, Jay 78
 Gould, Stephen..... 78
 Guillaumin, Colette71, 72, 168

H

Habchi, Sihem (*Figure de la Militante*)... 256, 257,
 258, 354, 355
 Hall, Stuart.....180
 Hassiba (*Figure de la Religieuse*) 254, 367
 Hirsi Ali, Ayaan (*Figure de la Combattante et de
 la femme sacrificielle*).260, 261, 329, 331, 332,
 334, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346
 Houria (*Figure de la Religieuse*) 253, 254, 367

J

Jaspard, Maryse.....152

K

Khiari, Nadia (*Figure de la Militante*)350
 Kristeva, Julia 128, 142

L

Lambert, Karine386
 Le Bihan, Yann..... 168, 171, 173
 Leïla (*Figure de la Religieuse*) 231, 232, 233, 287,
 365
 Levailant, François 76

M

Maigret, Eric 16, 17, 18, 461
 Maingueneau, Dominique..... 12, 184, 185
 Mason, Peter 32
 Mbembe, Achille 87

Mirza, Sania (*Figure de la Militante*).....349, 350
 Mladjao, Nadia (*Figure de l'Insoumise*)358
 Moghadam, Valentine 159, 160
 Moza, Cheikha (*Figure de la Religieuse*)366
 Mucchielli, Laurent.....394
 Musso, Pierre 181, 182

N

Nacera (*Figure de la Religieuse*)254, 367
 Nasreen, Taslima (*Figure de la Combattante et de
 la femme sacrificielle*) 260, 261, 262, 329, 331,
 332, 333, 336, 337, 338, 347
 Noiriél, Gérard.....103

O

Ordioni, Natacha.....13

P

Pruvost, Geneviève.....385

Q

Quemener, Nelly 400

R

Robert-Demontrond, Philippe239, 240, 241
 Rouch, Hélène.....461
 Rousseau, Jean-Jacques 142, 345

S

Saada, Emmanuelle 24, 25
 Said, Edward.W.....23, 27, 60
 Samira (*Figure de la Religieuse*)123, 258, 365
 Sandrel, Carole77
 Satrapi, Marjane (*Figure de la Militante*) 355, 356
 Sayad, Abdelmalek .. 105, 109, 110, 111, 411, 412
 Sboui, Amina (*Figure de la Rebelle*)363, 364
 Scott, Joan.W.173
 Sfeir, Antoine227
 Shahzrad (*Figure de la Religieuse*).....367
 Simmel, Georg 106
 Sinha, Shumona (*Figure de la Militante
 insoumise*)356, 357
 Spivak, Gayatri Chakravorty.....19, 20, 396, 399,
 401, 437, 461
 Stoler, Ann Laura 59, 60, 63, 92

T

Taraud, Christelle 28, 30, 38, 92
 Taubira, Christiane (*Figure du Monstre et de la
 Guenon*)... 8, 324, 369, 370, 371, 372, 373, 374,
 375, 376, 377, 378

V

Vallaud-Belkacem, Najat (*Figure de la Protégée*)
 324, 325, 326, 327, 328

W

Wallerstein, Immanuel 71, 151
 Weiss, Maryam, Brigitte (*Figure de la Religieuse*)
 366

Y

Yade, Rama (*Figure de la Rebelle*)...172, 173, 183,
 192, 257, 260, 307, 311, 312, 313, 314, 317,
 329, 330, 433
 Yaguello, Marina..... 106

Z

Zaganiaris, Jean.....11
 Zouari, Fawzia 125