SYMBOLES, MOTEURS ET ALIBIS:
Critique de l'identification culturelle et nationale des femmes d'origine maghrébine en France

BRONWYN WINTER

A thesis submitted in fulfilment of the requirements

for the degree of Doctor of Philosophy

Department of French Studies University of Sydney

NOVEMBER, 1995

REMERCIEMENTS
ACKNOWLEDGEMENTS

Cette thèse a pu être rédigée grâce à l'aide financière
d'une bourse de recherche du gouvernement australien

This thesis has been produced with the financial assistance of an Australian Postgraduate Research Award

Je tiens également à remercier:

I would also like to thank:

Mme Maria Shevtsova, ma directrice de recherche,
pour sa clarté d'esprit, sa générosité, son intégrité et son amitié,
ainsi que sa rigueur intellectuelle exemplaire;

Dr Maria Shevtsova, my supervisor,
for her clarity, generosity, integrity, and friendship,
and for her unceasing insistance on the highest of standards;

Véronique Delaunay,
pour sa patience et son soutien dans des périodes difficiles,
et pour ses commentaires perspicaces concernant mon travail;

Véronique Delaunay,
for her patience and support through difficult times,
and for her insightful comments on my work;

Dorothée Douxami,
pour sa correction soignée de la version finale;

Dorothée Douxami,
for her careful proofreading of the final text;

Mme Françoise Grauby,
pour ses commentaires et ses suggestions;

Dr Françoise Grauby,
for her comments and suggestions;

ainsi que certain(e)s de mes collègues au *Department of French Studies*
de l'Université de Sydney, qui m'ont soutenue et encouragée.

and a number of colleagues at the Department of French Studies
of the University of Sydney who gave their support and encouragement.

<u>And I would especially like to thank</u>

<u>*Je tiens surtout à remercier*</u>

the women who consented to be interviewed for this thesis,
to which their voices have given extra resonance

les femmes qui ont bien voulu m'accorder un entretien pour cette thèse,
à laquelle leurs voix ont ajouté une résonance supplémentaire.

* * * * * *

LISTE DES SIGLES

La CE	Communauté Européenne
La CEF	Coordination Européenne des Femmes
CES	Collège d'Enseignement Secondaire
La CIMADE	Commission Inter-Mouvements Auprès Des Evacués
Le CLAP	Comité de Liaison pour l'Alphabétisation et la Promotion
Le CNIDFF	Centre National d'Information et de Documentation sur les Femmes Françaises
Le CUARH	Comité d'Urgence Anti-Répression Homosexuelle
DEUG	Diplôme d'Etudes Universitaires Générales
L'EMAF	Expressions Maghrébines au Féminin
Le FASTI	Fonds d'Action Sociale pour les Travailleurs Immigrés
Le FIS	Front Islamique du Salut (Algérie)
Le FLN	Front de Libération Nationale (Algérie)
Le FN	Front National
FSLM	Femmes Sous Lois Musulmanes
Le GIA	Groupe Islamique Armé (Algérie)
Le GRECE	Groupement de Recherches et d'Etudes pour la Civilisation Européenne
L'INED	Institut National d'Etudes Démographiques
L'INSEE	Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques
L'IVG	Interruption Volontaire de Grossesse
La LCR	Ligue Communiste Révolutionnaire ("la Ligue")
Le MAUSS	Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales
Le MFPF	Mouvement Français pour le Planning Familial
Le MODEFEN	Mouvement pour la Défense de la Femme Noire
Le MRAP	Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples

Liste des sigles (suite)

Les OAS	Organisation de l'Armée Secrète
Les ONG	Organisations Non-Gouvernementales
L'ONU	Organisation des Nations Unies
NO	Nouvelles Opportunités pour les femmes
Le PS	Parti socialiste
Le RCD	Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (Algérie)
Le RISFA	Réseau International de Solidarité avec les Femmes Algériennes
RMI	Revenu Minimum d'Insertion
Le RPR	Rassemblement Pour la République
La SAFIA	Solidarité Avec les Femmes d'Ici et d'Ailleurs
SIVP	Stages d'Initiation à la Vie Professionnelle
Le SMIC	Salaire Minimum Interprofessionnel de Croissance
SONACOTRA	Société Nationale de Construction de logements pour les Travailleurs Algériens
TUC	Travail d'Utilité Collective
L'UFRAM	Union Féminine pour le Respect de l'Aide à la Maternité
L'UNESCO	*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation*

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1
Dessin humoristique dépeignant une religieuse et une jeune fille beure, paru dans *Le Canard Enchaîné* du 25 octobre 1989 ..... p. 242

Illustration 2
Dessin superposant des images du monde musulman et de Paris, accompagnant le dossier "La France et l'islam", paru dans *Le Monde*, édition internationale du 20 octobre 1994 ..... p. 244

Illustration 3
Photo d'une danseuse de ventre devant un groupe de spectateurs masculins, accompagnant le dossier "Islam, la résistance à l'intégrisme", paru dans *Le Nouvel Observateur*, N° 1559, 22-28 septembre 1994 ..... p.246

Illustration 4
Mini-bande dessinée dépeignant la rentrée "islamiste" de septembre 1994, parue dans *Le Canard Enchaîné* du 14 septembre 1994 ..... p. 276

Illustration 5
Affiche faite en 1897 pour le lancement du quotidien féministe *La Fronde* ... p. 315

INTRODUCTION

Dans la majorité des discours qui se tiennent, depuis une quinzaine d'années en France, sur le "problème de l'immigration", l'on réserve une place très particulière à la "question des femmes". C'est-à-dire que les femmes issues de l'immigration, et plus particulièrement les femmes d'origine maghrébine, constituent une sorte d'enjeu pour les acteurs sociaux et politiques, toutes tendances confondues, qui se sentent de près ou de loin concernés par la sauvegarde de l'identité nationale et/ou culturelle. A droite comme à gauche, du côté maghrébin comme du côté français "de souche", et dans la rue comme à la Faculté, l'on insiste, parfois lourdement, sur l'importance du rôle joué par "les femmes immigrées" et surtout par les "beurettes" dans l'une des plus grandes transformations sociales de cette fin de siècle en France.

Du côté français, ces femmes constitueraient une sorte de charnière — réelle ou potentielle — autour de laquelle s'articulerait le processus d'intégration de la population d'origine maghrébine en France. Le nombre d'ouvrages publiés dernièrement sur les femmes d'origine maghrébine, et plus précisément sur les femmes beures[1], est à ce titre significatif. Certes, la quantité de ces livres demeure relativement restreinte par rapport à l'ensemble des publications traitant du "problème de l'immigration", mais la publication en quelques années d'un certain nombre d'ouvrages *consacrés entièrement aux femmes issues de l'immigration* témoigne de l'importance qui est soudainement accordée à la question. Ainsi l'on peut lire, par exemple, *Musulmanes: une chance pour la France* de la journaliste Florence Assouline, ou *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs,* de la sociologue Camille Lacoste-Dujardin et son équipe de recherche.[2] Les intellectuels de gauche du sexe masculin ont également leur mot à dire. Lors des rares moments où ils s'attardent sur "la condition féminine (immigrée)",

---

1 Le terme "beur", qui veut dire "personne née en France de parents maghrébins", est normalement considéré comme invariable lorsqu'il est employé comme adjectif. Il le restera ici, *sauf* lorsqu'il s'agira spécifiquement des femmes et/ou des filles. Dans le cas des noms, des titres et des citations où ce terme n'est pas féminisé (c'est le cas, par exemple, de l'association "Les Nanas Beurs"), l'appellation originelle sera respectée. Voir aussi, sur la féminisation des noms, pp. 17-20 ci-dessous, et sur les origines du terme "beur", p. 21 ci-dessous. N.B. Conformément aux instructions du *Department of French Studies* de l'Université de Sydney concernant les notes, celles-ci sont numérotées successivement du début jusqu'à la fin de cette thèse. C'est-à-dire que, contrairement à la pratique courante, la numérotation ne reprend pas à "1" au début de chaque page ou de chaque chapitre.

2 Florence Assouline, *Musulmanes: une chance pour l'Islam.* Paris, Flammarion, 1992. Camille Lacoste-Dujardin, avec le concours de Mohamed Hassini et de Hayat Zirari, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France.* Paris, La Découverte, 1992. En ce qui concerne les références bibliographiques, puisqu'il n'en existe pas de présentation standardisée en France, j'ai choisi la présentation qui m'a semblée la plus appropriée ici. Les formats américains couramment employés (MLA ou Chicago), ne semblent pas tout à fait adaptés à un texte rédigé en français, car certaines présentations qui sont d'usage aux Etats-Unis ne le sont pas du tout en France.

ils déplorent le traitement de "La Femme" en pays d'islam[3], et réitèrent que La France fournit à La Femme en question la possibilité de devenir citoyenne à part entière, avec tous les droits et les devoirs que cela implique. Ainsi, lors de "l'Affaire des foulards" de 1989, de nombreux intellectuels de souche française comme d'origine maghrébine ont déploré la situation que l'islam fait aux femmes, lesquelles trouveraient en France la voie de leur émancipation.[4]

Du côté islamo-maghrébin, les femmes seraient les gardiennes de la culture arabo- ou berbéro-maghrébine et surtout islamo-maghrébine, ou encore les ambassadrices — réelles ou potentielles — d'un islam moderne, adapté à une société qui se voudrait non seulement laïque mais aussi "post-féministe". Ainsi des intellectuels musulmans comme Abdelwahab Bouhdiba, ou Ihsan Hamid Al-Mafregy, et même un nombre croissant de chercheuses et de militantes musulmanes "progressistes", comme Djaouida Djazerli, font l'apologie d'un islam où les femmes seraient "respectées".[5] Les relativistes culturels français viennent soutenir ces tendances islamistes ou islamo-progressistes en prônant le respect des coutumes et des traditions des autres cultures.[6] Bien que les relativistes culturels se soient préoccupés surtout du problème de l'excision en France de jeunes filles d'origine africaine, le relativisme culturel et les mouvements identitaristes dont il s'inspire ont énormément influencé les débats qui se mènent depuis un certain temps — en France et ailleurs — sur la "différence culturelle", et plus particulièrement sur le rôle que jouent les femmes dans le maintien des traditions.[7] De ce point de vue-là, le relativisme culturel ressemble à certains courants intellectuels de l'extrême-droite, notamment les mouvements le GRECE

---

3 Le terme "La Femme" est mis entre guillemets et écrit avec un "L" et un "F" majuscules afin de faire ressortir son aspect symbolique; c'est-à-dire que ce terme renvoie davantage à une image ou à une métaphore qu'à un ensemble de personnes. Voir p. 20 ci-dessous. Quant au terme "islam", il est écrit ici sans majuscule, tout comme le sont en général les termes dénotant les deux autres religions du Livre. Toutefois, la majuscule sera gardée pour les citations des auteur(e)s qui l'utilisent, ou bien pour établir un effet de symétrie entre ce terme et un nom propre. En revanche, les termes "Eglise" et "Eglise catholique" seront employés avec la majuscule, comme l'usage le veut, pour dénoter une institution de la société française.

4 Voir les chapitres 4 et 6 de cette thèse.

5 Abdelwahab Bouhdiba, *La Sexualité en Islam.* Paris, PUF, 1986 (4e édition). Ihsan Hamid Al-Mafregy, "L'Islam et les droits de l'homme", in Emmanuel Hirsch (sous la dir. de), *Islam et droits de l'homme.* Paris, Librairie des Libertés, 1984, pp. 11-49. Djaouida Djazerli, chercheuse, a été l'une des principales intervenantes lors d'un colloque sur les femmes dans les trois religions du Livre, organisé par l'EMAF à La Grande Arche de la Défense, le 20 juin 1992. Voir également, pour d'autres apologies de l'Islam par des "musulmanes progressistes": Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany, State University of New York Press, 1982. Charis Waddy, *Women in Muslim History.* London, Longman, 1980.

6 Pour une discussion de la distinction entre "islamiste" et "islamo-progressiste" ou "islamique", voir le chapitre 5 de cette thèse. Voir aussi ci-dessous, p. 22.

7 Voir mon article, "Women, the Law, and Cultural Relativism in France: the Case of Excision". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society.* Vol 19, N° 4, 1994, pp. 939-974.

(Groupement de Recherches et d'Etudes pour la Civilisation Européenne) et Le Club de l'Horloge, regroupés autour de la personnalité et des discours d'Alain de Benoist.

Pour l'extrême-droite lepéniste, enfin, les femmes immigrées maghrébines sont les "reproductrices" dont la progéniture trop importante peuple les écoles françaises alors que les Françaises "de souche" n'assurent pas le renouveau des générations.[8] Les militants antiracistes leur répondent en revendiquant le droit à l'intégration dans la sauvegarde de l'identité et de la dignité, et mettent en avant le courage et l'indépendance de leurs consœurs. Celles-ci ne sont plus des "camarades", comme elles l'auraient été pour la gauche marxiste française, mais plutôt des "potes".[9] Malheureusement, les "potes-au-féminin" sont restées, dans bien des cas, au stade de "potiches", en ce sens qu'elles ont participé aux activités des associations, parfois même de façon très "visible", sans forcément participer au pouvoir, comme un certain nombre de témoignages le montreront.[10] (De ce point de vue-là, les "potes" ressemblent curieusement aux "camarades" d'antan.[11])

Que ce soit en tant que gardiennes de la culture d'origine, en tant que "moteur de l'intégration" ou encore en tant que menace à la stabilité de la société française, les femmes immigrées maghrébines et les femmes beures sont devenues donc des symboles mis au service de toute une gamme d'idéologies et d'intérêts politiques. Cette manipulation de l'identité des femmes d'origine maghrébine (et plus particulièrement algérienne) a, d'ailleurs, une très longue histoire, et remonte au moins au début de l'ère coloniale sinon plus loin.[12] Ces femmes sont celles par qui (ou à qui) le malheur (ou le bonheur) arrive. Elles sont les porteuses des peurs des uns et des espoirs des autres. Quand elles sont sages, on les comble de louanges, et quand elles ne le sont pas, ou bien on évite d'en parler, ou bien on présuppose qu'elles ont été soumises à un pouvoir néfaste (par exemple, celui du colonisateur ou celui de l'islam). En d'autres termes, si elles apparaissent bien comme des actrices sociales, elles ne

---

8 Voir: Noëlle Bisseret-Moreau, "Pensée animiste et démographie: de la 'décadence de la race' au 'vieillissement de la population'". *Sexe et Race* IV, 1989, pp. 121-144; Claudie Lesselier, "Dieu famille Patrie: Les 'Intégristes' catholiques et les femmes", in *Les Cahiers d'Article 31,* N° 1: *Les Théocrates,* janvier 1990, pp. 59-68; Oriane Méricourt, "Enfants, Cuisine, Eglise (Kinder, Küche, Kirche)", in *Les Cahiers du Féminisme,* N° 54, automne 1990, pp. 5-8.

9 Un slogan célèbre de SOS-Racisme, "Touche pas à mon pote", a été à l'origine de l'emploi du terme "pote" pour faire référence, sur un ton souvent ironique, à un certain militantisme antiraciste "branché".

10 De nombreuses ex-militantes des associations mixtes ont déploré, non seulement lors des interviews qu'elles m'ont accordées et que j'ai enregistrées sur cassette, mais aussi pendant des réunions ou des conversations, les attitudes sexistes de leurs co-militants. Voir le chapitre 8 de cette thèse.

11 Voir notamment la critique faite par les féministes des organisations françaises d'extrême-gauche par Marie-Claire Boons *et al, C'est terrible quand on y pense.* Paris, Galilée, 1983. Voir aussi le chapitre 8 de cette thèse.

12 Voir les chapitres 2 (section intitulée "Nous contre les Autres") et 3 de cette thèse.

rédigent pas leur propre texte. Même lorsqu'elles se trouvent au centre des débats médiatiques sur "l'immigration" ou la "différence culturelle", voire même "la condition féminine", une certaine parole qui leur est propre est, paradoxalement, écartée. Même sans parler d'une parole spécifiquement féministe, déjà bien rare, l'on n'entend guère les voix des femmes qui parlent, non pas au nom de tel ou tel parti politique, ni de tel ou tel mouvement religieux, ni même de tel ou tel mouvement associatif mixte, mais en leur propre nom. Tout simplement.

En fait, lorsque les divers discours intégrationnistes ou identitaires reprennent certains thèmes émancipationnistes concernant les droits et les libertés des femmes, ces thèmes apparaissent plus en tant que plaidoyers pour démontrer le bien-fondé du discours qu'en tant que questions centrales. (Ceci a été particulièrement frappant, par exemple, lors de l'Affaire des foulards de 1989, comme nous le verrons au chapitre 6). C'est-à-dire que des questions comme celle de l'égalité entre les sexes ou du droit des femmes à disposer de leur corps sont considérées, non pas comme des objectifs à atteindre et pour lesquels il faut lutter, mais comme des acquis qui témoigneraient de la validité de tel ou tel discours. Ainsi les références à la question du statut social des femmes, tout en se trouvant *a priori* au centre du propos, servent surtout à appuyer tel ou tel argument, soit en faveur des valeurs françaises, soit en faveur des valeurs arabo-islamiques. Pour des défenseurs de la République, les "droits de l'homme" s'étendraient tout naturellement aux femmes. Ces dernières trouveraient donc leur place dans la fraternité des Lumières. Pour les islamistes et surtout pour les musulmans "progressistes", étant donné que le Coran s'adresse "aux croyants et aux croyantes", et qu'aucun texte islamique n'interdit aux femmes de s'éduquer ou d'exercer un métier, l'islam non seulement ne présenterait aucun obstacle à l'égalité, mais la sauvegarderait même.

En même temps, malgré cette préoccupation des droits des femmes et surtout ce foisonnement de discours sur leur importance dans la transmission de la culture et/ou dans la construction de la nation, elles demeurent — bien paradoxalement — absentes des textes théoriques qui traitent du racisme, du nationalisme ou de l'identité ou la différence culturelles. En effet, si l'on consulte les textes théoriques qui traitent de ces questions, l'on trouve qu'en général, aucune référence n'est faite aux catégories de sexe. Ceci tient même pour la quasi-totalité des écrits descriptifs ou théoriques généraux en sciences sociales, comme l'a souligné, entre autres, Nicole-Claude Mathieu.[13] Mathieu a remarqué en effet que les femmes sont, dans la majorité des cas, subsumées

13 Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, côté-femmes*, 1991, p. 25. *N.B. Le nom de cette maison d'édition s'écrit sans majuscules.

dans la catégorie "hommes". L'expérience masculine constitue le cadre de référence, sans toutefois, que la *particularité* de cette expérience soit relevée. En ce qui concerne le racisme donc, les femmes vivraient celui-ci de la même façon que les hommes. De même pour l'identité culturelle ou nationale.

De paradoxe en paradoxe. Non seulement l'on insiste sur la grande importance des femmes dans les débats sur le racisme, la nation et l'identité culturelle tout en écartant lesdites femmes desdits débats, mais lorsqu'il s'agit de *théoriser* la situation de ces mêmes femmes, elles semblent disparaître complètement du tableau — ou presque. Car, comme le constate Mathieu, il existe une deuxième catégorie, bien plus petite, d'écrits théoriques où l'on fait effectivement référence aux femmes, mais sous forme d'annexe. Les femmes sont traitées comme des cas "marginaux", sans importance ni statistique ni analytique. Elles constitueraient un cas *particulier* dont on ne sait que peu et dont on parle encore moins, alors que la catégorie "homme" représenterait le cas *général.* Dans les deux cas — celui de l'assimilation à la catégorie "générale" (masculine) comme celui de la particularisation — l'expérience des hommes constitue le modèle.[14]

Or, si la parole et l'expérience voire l'existence même des femmes ont été presque totalement marginalisées, l'idée de "neutralité" dans les sciences sociales, laquelle se base la plupart du temps sur la généralisation de l'expérience masculine, commence à paraître extrêmement discutable. Par exemple, deux ouvrages relativement récents sur les communautés musulmanes en France, *Les Banlieues de l'islam* de Gilles Kepel (1987) et *Les Musulmans dans la société française,* sous la direction de Kepel et de Rémy Leveau (1988), se basent en partie sur des témoignages recueillis auprès des différentes populations musulmanes en France.[15] Parmi cinquante personnes interviewées par l'équipe de Leveau et de Kepel, seules quinze, soit 30%, étaient du sexe féminin. (Kepel s'était servi, pour son propre ouvrage, du même questionnaire et du même échantillon de la population musulmane vivant en France, mais il n'a répertorié en annexe que des informations concernant quarante-deux des enquêtés, dont treize femmes.) Aucune explication n'a été fournie de ce déséquilibre, à part la stipulation suivante:

> Les enquêteurs devaient [...] respecter des quotas indicatifs, tirés du recensement de 1982 quant aux classses d'âge, sexe, catégories socio-professionnelles, niveau socioculturel, réseaux d'appartenances et fréquentations,

14 *Ibid.*, pp. 22-30.

15 Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'islam: Naissance d'une religion en France.* Paris, Le Seuil, 1987. Rémy Leveau et Gilles Kepel (sous la dir. de), *Les Musulmans dans la société française.* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1988.

> afin d'obtenir un spectre de paramètres individuels aussi large que possible.[16]

Quatre des treize femmes sur lesquelles Kepel a publié des informations précises étaient des femmes au foyer, dont trois femmes mariées et une veuve de cinquante ans. Une autre veuve de quarante ans était femme de ménage alors qu'une femme célibataire de vingt-cinq ans faisait de la garde d'enfants et d'autres "petits boulots". La vie professionnelle de la moitié environ des femmes interviewées se limitait donc presque exclusivement au travail domestique, rémunéré ou pas. Cependant, le questionnaire de l'équipe Leveau/Kepel n'avait aucunement tenu compte de cette situation socioprofessionnelle spécifique. Les questions concernant le lieu du travail présupposaient que celui-ci était un lieu à la fois *public* et *social*, alors qu'aucune référence directe n'était faite aux conditions dans lesquelles s'effectuait le travail domestique. Les chercheurs de cette équipe, quoique soucieux d'"obtenir un spectre de paramètres individuels aussi large que possible", ne semblaient donc guère se préoccuper de la spécificité de la situation des *femmes* immigrées ou issues de l'immigration, dont les premières, venues en France sous le régime du regroupement familial, ne bénéficiaient pas toujours d'un statut autonome.

Il convient, en effet, de rappeler ici que le statut d'une femme venue en France sous le régime du regroupement familial continuait, au moment de la préparation de ce travail, de dépendre de celui de son mari. Ce, malgré les résolutions de la Communauté Européenne (CE) (directive 76/207, résolutions de 1986 et de 1987), lesquelles revendiquaient un droit au séjour indépendant et une carte de travail pour les femmes immigrées.[17] Même aussi récemment que 1991, la SAFIA (Solidarité Avec les Femmes d'Ici et d'Ailleurs), une association féministe lilloise, citait des cas de femmes immigrées qui se voyaient enlever leur droit de séjour suite à une séparation d'avec le mari ou au retour de celui-ci au pays d'origine. Depuis, la situation de certaines d'entre elles a pu être régularisée, après de longs mois et parfois de longues années de procédures d'appel.[18]

---

16 R. Leveau et G. Kepel (sous la dir. de), *Les Musulmans dans la société française, op. cit.*, p. 17.

17 Voir: "Dossier: le point sur le statut des immigrés". *Le Monde* du 15 mai 1985; Le Collectif des femmes immigrées, *Droit de vivre en famille...pour qui?* Paris, brochure auto-éditée, 1984; Les Yeux Ouverts (association de femmes maghrébines), *Bulletin spécial: l'immigration.* Paris, bulletin auto-éditée, 1984; la SAFIA, *Les Femmes immigrées ou issues de l'immigration: spécificité et diversité des situations, discrimination aggravée.* Lille, rapport auto-édité, 1992.

18 La SAFIA, *Après Mansouria, Malika, Fatima en 1988, Najima, Zohra, Nacira, Nadia.....* Lille, rapport auto-édité, 1991.

Les particularités de la situation socioprofessionnelle, ainsi que des conditions de séjour en France des femmes immigrées, ne sont que deux exemples des nombreuses différences entre la situation des femmes d'origine maghrébine et celle de leurs (con)frères, de leurs pères ou de leurs époux. Pourtant, ce genre de statistique ou de témoignage n'apparaît pas, en général (sauf éventuellement sous forme d'annexe), dans les ouvrages qui traitent de l'immigration, du racisme et de la différence culturelle. Ou bien, lorsqu'on recueille des témoignages de femmes, le type de question posée ne correspond pas à leur expérience. (Il est à ce titre significatif que dans l'étude de l'équipe de Kepel et de Leveau, la plupart des questions posées aux femmes sur le travail sont demeurées sans réponse.)

L'on retrouve cette même invisibilisation des femmes dans les médias, malgré ce que Chérifa Benabdessadok, rédactrice en chef de *Différences* (mensuel du MRAP), a appelé cet "engouement pour les 'beurettes'".[19] C'est-à-dire que les informations transmises par les médias sont hiérarchisées de façon à privilégier celles concernant les hommes et à déprécier celles concernant les femmes. Par exemple, les informations concernant les femmes ont tendance à être reléguées à la rubrique "faits divers" ou éventuellement "faits de société" dans la presse quotidienne et hebdomadaire. Une autre stratégie est celle du "Numéro spécial" ou du "dossier-femmes". Ainsi, le N° 1141 (mars 1991) du mensuel *Hommes [sic] et Migrations* fut consacré aux femmes, avec un dossier intitulé "Elles", *L'Express* du 23 novembre 1990 comporta un dossier sur "Les Femmes, vingt ans après la révolution féministe", et *Le Point* souhaite même nous donner, dans les pages de son numéro 1176 du 1er avril 1995, "la leçon de courage des femmes d'Algérie". L'on réserve ainsi les informations consacrées aux femmes à des rubriques ou à des dossiers "spéciaux", plutôt que d'intégrer ces informations à l'ensemble de la publication. En d'autres termes, les femmes demeurent un "cas particulier" et donc marginal, avec des reportages occasionnels ou relégués aux pages "société" ou "faits divers", alors que l'expérience masculine continue de constituer le cas général, et occupe de ce fait la plupart de l'espace médiatique. Cette marginalisation médiatique semble d'autant plus paradoxale que les médias, tout comme de nombreuses personnalités dans les domaines de la politique et des sciences sociales, s'intéressent beaucoup au comportement des femmes maghrébines.

---

19 Chérifa Benabdessadok, interview le 28 décembre 1992 à Paris. Le terme "invisibilisation" (comme le verbe "invisibiliser") est très courant dans les milieux féministes. Il s'agit d'un moyen de prendre ou de garder le pouvoir, ou de manipuler une situation, en faisant comme si des personnes ou des problèmes particuliers n'existaient pas, ou tout au moins en faisant en sorte que leur existence ne soit pas dérangeante.

C'est peut-être un commentaire de Cynthia Enloe concernant la politique internationale qui nous permettra de résoudre cet énigme. Selon Enloe, si les hommes politiques se préoccupent énormément du comportement des femmes (elle cite, justement, l'exemple du foulard islamique), c'est précisément parce que le contrôle de ce comportement est fondamental pour la bonne marche de la politique internationale.[20] En même temps, pour maintenir cette situation de domination, il ne s'agit en aucun cas d'accorder une quelconque importance à *l'expérience* des femmes. D'où ce phénomène d'informations-alibi, si l'on peut dire: l'on parle bien des femmes, mais pas à la "une":

> Rare is the professional commentator on international politics who takes women's experiences seriously. Women's experiences — of war, marriage, trade, travel, factory work — are relegated to the 'human interest' column.[21]

Or, comment parle-t-on de l'expérience des "beurettes" face aux questions de racisme et de différence culturelle? Quel est le contenu des "rubriques spéciales" dans les médias ou des "annexes" dans les ouvrages de sciences sociales qui sont consacrés à cette question? Il semblerait, en fait, que l'on en parle surtout en termes d'un cumul d'oppressions. C'est-à-dire que les femmes d'origine maghrébine vivraient en France une "double oppression": l'oppression de sexe, qui leur serait infligée par les hommes maghrébins — et uniquement par ceux-ci —, et l'oppression de race, qui serait la même que celle vécue par les hommes maghrébins. Ainsi celui qui serait l'oppresseur dans le cas de la première oppression deviendrait, bien paradoxalement, la "co-victime" dans le cas de la deuxième. Ce qui implique, inversement, que seuls les Occidentaux seraient racistes et que seuls les hommes non-occidentaux seraient sexistes.

Ce schéma pose, bien évidemment, un certain nombre de problèmes, dont le premier est l'attribution d'attitudes et de comportements sexistes aux seuls non-Occidentaux, lesquels seraient moins évolués que les Occidentaux sur le plan de l'égalité. L'on retrouve en effet, lors de l'Affaire des foulards de 1989, de la guerre du Golfe ou de la guerre civile actuelle en Algérie, quelques échos des discours d'antan sur la "mission civilisatrice" de la France. Ainsi François Furet affirme, dans les pages du *Nouvel Observateur,* que "dans les pays islamiques, la situation faite aux femmes est effa-

---

20 "Le commentateur de la politique internationale qui prend au sérieux l'expérience des femmes est bien rare. Celle-ci — qu'il s'agisse de la guerre, du mariage, du commerce, des voyages, du travail en usine — est reléguée à la rubrique des 'faits de société'." Cynthia Enloe, [1989], *Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics.* Berkeley, University of California Press, 1990 (édition américaine). Pour une discussion du foulard islamique, voir pp. 52-54 de cet ouvrage.

21 *Ibid.*, p. 4.

rante" et que "nous ne pouvons tolérér ce genre de chose chez nous".[22] Certes, il ne s'agit pas non plus de se laisser prendre au leurre de l'angélisme, en faisant abstraction d'un certain nombre de faits objectifs concernant la place accordée aux femmes dans la majorité des sociétés musulmanes actuelles et plus particulièrement, pour ce qui nous concerne ici, dans les pays du Maghreb. Les militantes d'origine maghrébine elles-mêmes en disent autant, et considèrent effectivement la France, sur le plan des droits des femmes, sinon comme une terre d'asile, du moins comme une amélioration très nette par rapport au pays d'origine. Ceci dit, l'on se leurrerait tout autant en prétendant que la France aurait résolu une bonne fois pour toutes le problème de la soi-disant "condition féminine", et que les hommes français n'auraient donc plus de chemin à faire de ce côté-là. En fait, comme nous le verrons au premier chapitre, il suffit de consulter un minimum de statistiques sur le statut économique des femmes, sur leur représentation politique, ou sur les violences qui leur sont faites, pour prouver que Marianne a beau faire figure de prou, ce sont bien des hommes qui tiennent le gouvernail de la République.

Un deuxième problème posé par le schéma du "cumul d'oppressions", c'est le double rôle d'oppresseur et de "co-victime" qui est accordé aux hommes maghrébins. Ceux-ci seraient même *plus* les victimes du racisme que leurs consœurs, car ces dernières seraient moins en proie à des insultes, à des discriminations ou à d'autres actes racistes. Alors que les hommes se heurtent quotidiennement au dénigrement — dans la rue, à l'école, au travail — ainsi qu'à toutes sortes de violences physiques, les femmes seraient à l'abri de ces manifestations les plus flagrantes voire même meurtrières du racisme. Ou bien elles seraient plus enfermées au sein de la famille et de ce fait moins exposées aux insultes et aux agressions sur la place publique, ou bien elles seraient moins rétives à l'intégration puisqu'elles auraient besoin de se libérer, justement, du joug familial (c'est, d'ailleurs, pourquoi l'on les surnomme le "moteur de l'intégration"). En tant que personnes qui seraient, ou invisibles, ou en rupture avec leur culture d'origine, elles heurtent moins les sensibilités des Français "de souche". Dans les deux cas, c'est, bien curieusement, une forme d'oppression (à savoir, la domination masculine) qui protégerait les femmes maghrébines des manifestations les plus violentes d'une autre (à savoir, le racisme). Les "oppresseurs" maghrébins deviendraient même d'autant plus des victimes que celles qu'ils oppriment "s'en sortent" mieux dans la société française. Ce serait donc cela le "cumul d'oppressions": les femmes maghrébines vivraient un sexisme d'autant plus virulent

22 François Furet, "Pour un nouveau concordat". *Le Nouvel Observateur,* N° 1300, 5-11 octobre 1989, p. 17.

qu'elles sont maghrébines (mais elles le vivraient uniquement à la maison), alors qu'elles subiraient un racisme d'autant moins violent qu'elles sont des femmes. Il sembler toutefois manquer un élément, ou même plusieurs éléments, à ce schéma.

Nous avons vu que selon ce schéma, être maghrébin en France aujourd'hui, c'est revendiquer sur la place publique son appartenance à une culture profondément incompatible avec les valeurs françaises, c'est vivre le racisme *parce qu'on est visible.* Etre *maghrébine,* par contre, c'est rester à l'abri du racisme ou tout au moins le vivre sous une forme atténuée, *parce qu'on est invisible.* On l'est, soit en tant que femme en restant prisonnière de la culture islamo-maghrébine, soit en tant que maghrébine en se francisant (ce qui implique, en fait, que l'on échange une prison contre une autre). Or, l'invisibilisation n'est-elle pas, elle aussi, une forme d'oppression? Ne l'a-t-on pas remarquée, justement, dans la plupart des textes théoriques qui traitent du racisme? Il semble donc extrêmement problématique de soutenir que les femmes maghrébines subissent moins les effets du racisme parce qu'elles sont moins visibles, ou du moins parce que leur "différence culturelle" est moins visible.

Par ailleurs, ce discours médiatique (voire intellectuel, car de nombreux chercheurs le tiennent également), se trouve en pleine contradiction avec l'*image* médiatique des femmes maghrébines. Car, si les discours mettent en avant l'"intégrabilité" des "beurettes", c'est leur *différence* qui nous frappe le plus au niveau des images. Ainsi les images de femmes ou de jeunes filles en foulard islamique, toujours très présentes dans les médias, prolifèrent depuis 1989 (le moment de l'Affaire des foulards). Certes, l'on voit également des chercheuses, des écrivaines, des militantes maghrébines, mais l'on nous les montre précisément parce qu'elles travaillent sur la "condition de la femme maghrébine". C'est leur "différence" — de femme *et* de maghrébine — qui est mise en avant. Par ailleurs, même si les images de femmes en foulard correspondent à une réalité, c'est à quelle partie, et à quelle proportion, de cette réalité? Il semblerait qu'il existe une réelle volonté de montrer les femmes maghrébines non seulement "dans leur différence", mais dans la différence la plus extrême qui soit. Elles apparaissent à la fois comme culturellement très éloignées des femmes françaises, et comme une sorte d'archétype de femme "orientale": la victime soumise et énigmatique, la femme-mystère qui fait peur et qui tente à la fois. En effet, la "femme voilée" a toujours été, pour les occidentaux, l'objet de fantasmes, comme nous le verrons aux chapitres 3 et 6. Comme l'a démontré Rachel Bloul dans un article intitulé, bien à propos, "Veiled Objects of (Post)-Colonial Desire", ces fantasmes ont refait

surface lors de l'Affaire des foulards.[23] La représentation médiatique des musulmanes à ce moment-là, surtout au niveau des dessins humoristiques, était fort ambiguë. Dans ces dessins, on opposait aux images de jeunes musulmanes voilées et soumises au pouvoir masculin (islamique comme républicain), des caricatures d'autres jeunes musulmanes, voilées elles aussi mais subversives et séduisantes.

Pas tout à fait invisibles donc, ces femmes maghrébines: mais visibles à quel regard? représentées de quelle façon? En fait, elles sont visibles surtout dans la "différence" (de femme *et* de maghrébine) la plus extrême et la plus caricaturale. Pas tout à fait invisibles donc, mais pas tout à fait visibles non plus. Or, cette "visibilité sélective" n'est pas non plus la même que celle qui est accordée aux femmes françaises. Bien entendu, les Françaises ont droit, elles aussi, à une représentation fort sexiste dans les médias; il suffit de regarder les affiches publicitaires ou d'ouvrir n'importe quel magazine féminin, ou même un certain nombre de magazines spécialisés, comme la plupart des magazines dits "de photographie", pour s'en apercevoir. Toutefois, ces images sont culturellement codées: l'on ne voit pas de Française en foulard islamique. Quant à la soi-disant plus grande visibilité des hommes maghrébins, il sont visibles comment? Ils le sont, certes, comme des délinquants, comme des chômeurs ou comme des lycéens en situation d'échec. Cependant, l'on voit aussi des images plus gratifiantes, comme celles des créateurs et des animateurs de toute une culture "beur": vivants, sympathiques et très branchés. Certes, l'on voit aussi, de temps en temps, une militante beure ou algérienne, et même quelques écrivaines et chercheuses[24], mais elles sont extrêmement minoritaires par rapport à la visibilité de leurs confrères et de leurs collègues. Les images qui dominent, ce sont les images exotisantes voire orientalistes.

Tout ceci rend extrêmement problématique l'idée que les femmes maghrébines cumuleraient deux oppressions discrètes — un sexisme fort (qui se manifesterait uniquement du côté des hommes maghrébins) et un racisme atténué (mais qui aurait, sinon, les mêmes bases idéologiques et sociales que le racisme que subissent les hommes). Etant donné la place particulière accordée aux femmes dans les débats sur le racisme, l'intégration et l'identité culturelle ou nationale, étant donné également la spécificité des discours et des images qui leur sont consacrés, l'on peut difficilement soutenir qu'elles cumulent tout simplement les différentes oppressions comme s'il s'agissait d'un exercice d'arithmétique. De même, le modèle de la double identité culturelle,

---

23 Rachel A.D. Bloul, "Veiled Objects of (Post)-Colonial Desire: Forbidden Women Disrupt the Republican Fraternal Space". *Australian Journal of Anthropology*, Vol. 5, N° 1 & 2, 1994, pp. 113-123.

24 Voir pp. 17-20 ci-dessous concernant la féminisation des noms.

lequel constitue souvent le cadre de référence lors des discussions du "problème" des immigrés maghrébins et de leur "intégration", s'avère également insuffisant lorsque nous avons affaire à la situation des *femmes* immigrées. Car ce modèle se base, lui aussi, uniquement sur l'expérience masculine, et en tant que tel ne rend compte ni de la spécificité ni de la complexité de l'identité sociale "femme-immigrée-maghrébine" (et non pas "femme qui est aussi immigrée/maghrébine", ni "immigrée/maghrébine qui est aussi femme").

Il nous faut donc un autre modèle d'analyse qui nous permette de rendre compte de ce que pourrait être l'expérience d'une femme-immigrée-maghrébine ou femme-beure, qui nous permette de déterminer, non seulement *en* quoi, mais aussi *pour*quoi, cette expérience est différente à la fois de celle des hommes d'origine maghrébine et de celle des Françaises "de souche". C'est pourquoi la première partie de ce travail sera consacrée aux questions de la "différence", sexuelle d'abord et culturelle ensuite, et enfin "sexuo-culturelle". L'analyse de ces questions reposera sur un triple postulat: d'abord, que l'oppression misogyne et l'oppression raciste ne sont pas "cumulables" mais imbriquées, ensuite, que c'est la domination masculine des femmes qui fournit le modèle idéologique voire psychologique du racisme (l'on a tendance, en France, à soutenir le contraire[25]), et enfin, que la question de la place et du rôle attribués aux femmes se situe au cœur de tout projet nationaliste. Ce triple postulat rejoint un certain nombre d'analyses féministes, surtout radicales, du patriarcat et du racisme, que j'espère pouvoir développer ici par rapport au contexte français. Il s'agit de postuler donc que la "femme immigrée" ne serait pas opprimée d'abord en tant qu'immigrée et ensuite en tant que femme. Elle est opprimée, et donc se bat forcément (qu'elle le revendique ou non), en tant que *femme "racisée"*, dont l'expérience et la parole sont appropriées et redéfinies par les hommes en même temps qu'elles sont, paradoxalement, marginalisées par ceux-ci.

Dans la deuxième partie, les questions théoriques posées dans la première — notamment celle du lien entre l'appropriation des femmes et la construction de la nation (aux sens propre ou figuré) — seront développées à travers l'analyse de la situation actuelle en France. Ainsi les chapitres 4 et 5 traiteront du rôle (idéologique, social et symbolique) que jouent les femmes d'origine maghrébine dans les débats sur l'immigration et l'intégration ainsi que dans l'imaginaire nationaliste français (chapitre 4) et dans l'identitarisme maghrébi-musulman (chapitre 5). Le chapitre 6 sera consacré à l'étude

25 Voir par exemple l'ouvrage d'Albert Memmi, *Le racisme. Description, définition, traitement.* Paris, Gallimard, 1982. Cet ouvrage continue de fournir un cadre de référence aux chercheurs comme aux chercheuses, en France comme dans les pays anglophones.

de l'Affaire des foulards de 1989, et aux retombées que celle-ci a eu par la suite (y compris l'"Affaire-bis" de septembre 1994, et la publication, le même mois, de la circulaire Bayrou sur le port de signes religieux "ostentatoires" à l'école). Cette Affaire a non seulement mis en relief l'ensemble des débats (et des angoisses) concernant l'identité culturelle, l'immigration, l'islam et la laïcité, mais elle a permis de mieux repérer les mécanismes de l'appropriation des femmes, dans le contexte franco-maghrébin, au service d'un projet politique identitaire ou nationaliste.

La troisième et dernière partie fournira en quelque sorte l'articulation de la théorie et de la pratique féministes car elle sera consacrée aux discours et aux stratégies militantes — et surtout féministes — des femmes maghrébines et françaises face aux problèmes du racisme, du nationalisme et de la "différence culturelle". Le chapitre 7 sera consacré aux réactions féministes (d'origine maghrébine comme franco-française) par rapport à l'Affaire des foulards de 1989, ainsi qu'aux raisons pour lesquelles les médias avaient choisi de passer ces interventions féministes sous silence. Le chapitre 8 mettra l'accent sur les rapports, parfois difficiles, entre les militantes maghrébines et le féminisme ainsi que les féministes françaises. Enfin, le dernier chapitre sera consacré aux stratégies politiques des féministes d'origine maghrébine face à leur situation en France, ainsi qu'à un certain nombre d'interrogations par rapport à la notion de "solidarité féministe".

Pour mener à bien ce travail, j'aurai forcément recours à un certain nombre de publications marginales telles que des bulletins, des brochures, des dossiers et d'autres documents auto-édités des associations de femmes et féministes, ainsi qu'à l'enregistrement des interventions lors de rencontres de femmes ou féministes. En effet, c'est uniquement en consultant ces documents que l'on retrouve la parole marginalisée des féministes en général et des féministes maghrébines en particulier. Ces sources sont d'autant plus importantes qu'elles représentent dans bien des cas le *seul* moyen d'avoir accès à certaines informations, car les chercheuses et militantes maghrébines qui réussissent à intervenir régulièrement sur la place publique, surtout dans le cadre des institutions intellectuelles, demeurent très peu nombreuses et leurs discours ne s'inscrivent pas toujours dans une optique féministe. Car, si la parole féministe est écartée des débats médiatiques, elle l'est tout autant du canon académique, malgré une certaine percée récente de la recherche féministe. Celle-ci demeure toutefois relativement modeste, notamment en France, où les centres et les UER d'études féminines ou féministes brillent plutôt par leur absence, malgré l'existence de groupes de chercheuses féministes, par exemple à l'Université de Paris VII et à l'Université de

Toulouse-le-Mirail, ainsi que celle d'une Association Nationale d'Etudes Féministes.[26]

J'aurai également recours, par le biais d'interviews que j'ai effectuées en 1992 et en 1993, aux témoignages des femmes maghrébines qui ne bénéficient pas forcément d'une qualification reconnue d'"expert" dans leur domaine, car "la condition de femme d'origine maghrébine" n'est pas leur sujet d'étude mais leur quotidien et/ou la base de leurs choix militants. Par ailleurs, étant donné la marginalisation de l'expérience des femmes, l'"anecdote" — qu'il serait plus juste, en fait, d'appeler "histoire orale" — constitue souvent le seul moyen de s'en informer. Elle mérite donc qu'on lui accorde de l'importance, si l'on souhaite avoir accès à une parole authentique de femmes et *a fortiori* de femmes d'origine maghrébine. Il convient toutefois d'éviter le paternalisme ou l'angélisme qui risquent de caractériser une telle démarche. C'est pourquoi il est important que cette parole soit contextualisée — et qu'elle *se contextualise*. D'où mon choix d'interviewer surtout des femmes qui participaient, en tant que militantes et/ou animatrices, à des associations et à des luttes féministes, antiracistes ou "interculturelles".

Ce travail sortira donc forcément des confins du format traditionnel de la recherche académique, puisque les témoignages de militantes ainsi que des publications marginales que l'on appelle parfois, bien péjorativement, des "feuilles de chou"[27], ne rentrent pas dans le cadre du canon intellectuel. Cependant, ces sources marginalisées sont riches d'informations, riches aussi d'*histoire(s)*: des femmes, du féminisme, bref, de toute cette partie de l'histoire sociale et politique française qui n'apparaît pas, ou bien trop rarement, dans les ouvrages de référence. Il ne s'agit pas ici d'une remise en question "postmoderne" de la Vérité ou de la Narration historique: bien au contraire, les idées dites "postmodernes" posent de nombreux problèmes pour les femmes, comme nous le verrons au premier et au deuxième chapitres. Il s'agit plutôt de remettre en question une hiérarchisation du savoir basée sur des critères de sexe, d'origine sociale et de qualifications académiques — basée, en bref, sur le bâillonnement de toute une partie de la population.

Les publications, les colloques et les rencontres, ainsi que les interviews que j'ai pu faire, sont pour la plupart limitées à la région parisienne, pour la simple raison que le

---

26 Il existait en France, jusqu'en 1995, une seule UFR et un seul Doctorat d'Etudes Féminines, à l'Université de Paris VIII, sous la direction d'Hélène Cixous, dont les liens avec le mouvement féministe sont, à l'avis de nombreuses féministes françaises, plus que douteux. Même cette UFR va probablement disparaître, suite à une décision prise en 1995 par la direction de l'Université.

27 Cette appellation péjorative a été souvent reprise et revalorisée dans les milieux féministes, de sorte que le terme "feuille de chou" devient presque affectueux.

siège principal d'un très grand nombre d'associations de femmes ainsi qu'antiracistes se trouve à Paris. Le militantisme et la recherche féministe et antiraciste n'échappent pas en effet à la tendance centralisatrice qui caractérise d'autres aspects de la vie politique et intellectuelle française. Ceci dit, j'ai essayé, dans la mesure du possible, de prendre contact avec d'autres individues[28] et associations, dont un certain nombre m'ont accordé une interview.

Une autre limitation qui s'est imposée, du moins au niveau des interviews, est d'un ordre purement pratique. Je n'ai pu, bien évidemment, interviewer que les personnes qui ont bien voulu me parler. Il m'a été en effet nettement plus difficile de joindre des femmes qui militaient dans des associations mixtes que des femmes qui militaient ou qui avaient milité dans des associations féministes ou de femmes. Ainsi les militantes et les animatrices d'associations comme Radio Beur ou France Plus n'apparaissent pas ici. Je n'ai aucun moyen de savoir si ces femmes sont *a priori* moins intéressées que des féministes par un travail de recherche qui privilégie le rôle des femmes. Toutefois, je peux constater que parmi les femmes interviewées, celles qui ne s'identifiaient pas comme féministes avaient souvent une image assez caricaturale du féminisme, comme nous le verrons au chapitre 8. C'est-à-dire qu'elles voyaient le féminisme comme un mouvement "sectaire", "dogmatique" ou "dépassé".[29] Ce qui nous renvoie à la question de la marginalisation du mouvement féministe, ainsi qu'à celle du rôle joué par l'image médiatique du féminisme dans la construction, chez ces femmes non-féministes, de leur identité de femme, et dans le lien qu'elles font — ou ne font pas — entre cette identité de femme et l'organisation patriarcale de la société. Par ailleurs, l'on en est amené à se poser la question de savoir si les associations mixtes ne renforceraient pas cette image médiatique négative du féminisme, ou si l'engagement féministe ne serait pas une question de générations ou d'origine culturelle. C'est une question qui sera effectivement abordée dans la troisième partie.

J'ai effectué, en tout, vingt entretiens, dont cinq avec des femmes d'origine non-maghrébine qui s'identifient comme françaises (à part une Belge), quoiqu'elles ne soient pas toutes de souche française. De ces cinq femmes, quatre au moins s'identifient comme féministes (trois d'entre elles militent dans le mouvement féministe, et l'autre, une ancienne militante féministe de longue date, fait maintenant partie d'une association multiculturelle mixte). Toutes les cinq ont plus de quarante ans, et travaillent ou ont travaillé toutes, que ce soit au niveau militant ou au niveau de la

28 Voir pp. 17-20 ci-dessous sur la féminisation des noms.

29 C'est le cas, par exemple, de Khira Harrat (psychologue dans une association de la banlieue parisienne), et de Shéhérazade Ouarem (de SOS-Racisme).

recherche, sur des questions d'immigration, de racisme et/ou de solidarité avec les femmes d'origine maghrébine. Quant aux quinze interviewées d'origine maghrébine, elles étaient âgées, au moment de l'interview, de vingt-deux à quarante-huit ans. Onze d'entre elles sont d'origine algérienne, dont une qui s'identifie comme étant d'origine kabyle et une autre qui s'identifie comme étant d'origine touareg; les quatre autres sont d'origine marocaine. Sept d'entre elles ont grandi en France, l'une a grandi (depuis l'âge de sept ans) en Belgique, deux ont partagé leur enfance entre la France et l'Algérie, et les cinq autres ont grandi au Maghreb (deux au Maroc, trois en Algérie). Treize d'entre elles vivent et travaillent dans la région parisienne, les deux autres vivent à Lille et à Bruxelles respectivement. Elles sont dix à militer dans des associations féministes ou féminines, les cinq autres militent ou sont employées (ou les deux) dans des cadres mixtes.

Quant aux modalités de l'interview, celle-ci n'a pas pris la forme d'un questionnaire standard. Cependant, toutes les interviews ont suivi plus ou moins le même format. Chaque interviewée a été interrogée, dans un premier temps, sur des sujets tels que son parcours militant personnel (y compris son rôle, le cas échéant, dans les activités de son association), son rapport au féminisme et à l'identité nationale et/ou culturelle, le rapport entre le sexisme et le racisme, la notion de l'"intégration" et l'Affaire des foulards de 1989. Ensuite, elles étaient libres d'ajouter tout commentaire qu'elles voulaient. Les interviews ont duré de vingt minutes jusqu'à deux heures, avec une longueur moyenne d'à peu près une heure.

Il va sans dire que du point de vue d'un statisticien, ces interviews n'ont pas une très grande valeur. L'échantillon est trop petit et le format de l'interview n'a pas été standardisé. Cependant, une compilation statistique n'était pas mon but, puisque je cherchais à faire une étude, non pas "quantitative" mais "qualitative", sur le militantisme et les militantes féministes et antiracistes — surtout du point de vue du *vécu* des femmes. Par ailleurs, j'ai cherché à éviter à tout prix le côté "communiqué de presse" qui caractérise souvent les interviews avec des représentantes d'associations, afin de pouvoir fournir une dimension plus personnelle. C'est en effet cette dimension qui constitue, à mon sens, la force et la richesse des interventions de ces femmes, car un lien est établi entre le discours militant et l'histoire vécue, ou, pour reprendre la terminologie d'un vieux slogan féministe, entre le personnel et le politique.

Outre les questions de la difficulté d'accès aux textes et aux interventions féministes par les voies académiques traditionnelles et le choix, en conséquence, de textes et d'interventions qui sortent de ce cadre-là, il convient de soulever une autre question d'ordre méthodologique. S'il manque une certaine parole féministe au sein de

l'Académie, cette parole s'exprime d'autant plus difficilement qu'il lui manque un langage approprié. Alors que dans les pays anglophones, d'énormes progrès ont été faits dans le domaine de l'analyse du sexisme et du racisme dans le langage, la langue française a toujours du mal à se voir comme véhicule, non seulement d'idées mais d'idéologies. Alors que les universités australiennes, par exemple, déconseillent l'utilisation du masculin pour représenter le virtuel, l'universel ou le collectif, et que même l'ONU affiche depuis longtemps sa défense des "droits humains", la France, ce "pays des Droits de l'Homme", reste profondément attachée à ses vieilles traditions langagières. Bien entendu, dans la mesure où il s'agit d'une langue qui a deux genres — le masculin et le féminin — l'on peut difficilement attendre que la langue française montre la même souplesse que la langue anglaise, dont la grammaire se prête plus aisément au *gender neutral language* ("une neutralité de genre dans le langage"). Ceci dit, des chercheuses et des militantes féministes françaises — et même celles que l'on appellerait en Australie des "fémocrates", telles que l'ancienne Ministre des Droits de la Femme, Yvette Roudy — se penchent depuis au moins une bonne vingtaine d'années sur le problème du sexisme dans le langage et ont fait quelques propositions pour y remédier, comme nous allons voir.

Tout comme l'organisation du savoir, l'utilisation du langage ne peut jamais être considérée comme "neutre". Nos choix et même nos *possibilités* de choix langagiers dépendent directement du contexte idéologique dans lequel nous nous situons (ou sommes situé(e)s d'emblée, que nous le voulions ou non), ou en d'autres termes, les normes langagières font partie des paramètres idéologiques qui régissent l'organisation de tout discours. Or, la chercheuse féministe, se trouvant confrontée à une série de paramètres qui ne permettent ni de décrire l'expérience des femmes ni de situer celle-ci dans le cadre d'une analyse féministe, est bien obligée d'établir de nouveaux paramètres afin de pouvoir rendre compte de cette "différence" politico-culturelle dans des termes à la fois précis et accessibles.

En ce qui concerne cette étude, ma tâche est triple. En premier lieu, il s'agit d'établir une position de principe par rapport au masculin "universel". En deuxième lieu, il convient de porter un regard critique sur la terminologie souvent réductrice que l'on emploie actuellement en France — ou tout au moins que l'on employait pendant la décennie 80 — pour parler des femmes d'origine maghrébine et de leur situation en France. Enfin, il est nécessaire d'inventer un certain nombre de termes ou tout au moins de reprendre des termes qui sont d'utilisation courante dans les milieux féministes français ou anglophones, afin de rendre compte de l'expérience spécifique des femmes et des mécanismes politiques qui influent sur cette expérience.

Il serait fastidieux ici d'entreprendre une analyse et une explication détaillées de l'ensemble de la terminologie qui sera utilisée dans les pages qui suivent. Il convient plutôt d'en établir brièvement les grandes lignes, quitte à ajouter quelques notes en bas de page pour fournir des explications supplémentaires au fur et à mesure. La première de ces "grandes lignes" est donc que notre utilisation du langage s'inscrit dans un système de valeurs sexuées, où le masculin est considéré comme "universel" et le féminin est du coup marginalisé ou invisibilisé. C'est-à-dire que le masculin est censé "comprendre" le féminin lorsqu'il est utilisé dans un contexte général ou impersonnel, par exemple dans les expressions "droits de l'Homme", "liberté-égalité-fraternité", "hommes de gauche", "citoyens", "immigrés" et ainsi de suite. C'est une fiction qui a la vie dure en France, ce qui n'est peut-être guère étonnant, étant donné le lien idéologique étroit entre l'emploi de ces termes et l'histoire et la mythologie de la République. Toutefois, étant donné la place que va occuper l'analyse de toute une partie de cette histoire et de cette mythologie dans ce travail, une remise en question du langage qui s'y rattache s'impose ici.

Le raccrochement de la République à ses traditions langagières est d'autant plus fâcheux que dans une langue ayant deux genres grammaticaux, l'emploi du masculin peut se trouver à l'origine de phénomènes linguistiques plutôt bizarres. Ceci est notamment le cas des noms des professions — par exemple, lorsqu'on s'adresse à une femme ministre, on dit: "Madame *le* Ministre" — et pose le problème de l'accord des adjectifs et des pronoms. Cependant, une féminisation généralisée des noms des professions poserait d'autres problèmes, dans la mesure où l'emploi du féminin est souvent porteur de valeurs négatives, pour ne pas dire fort misogynes. (Considérons, par exemple, le cas des termes "entraîneuse" ou "maîtresse".) Ce problème ne se limite pas, d'ailleurs, aux noms des professions, comme le démontre, par exemple, les connotations des termes "bonhomme" et "bonne femme" ainsi que leurs dérivations respectives: "bonhomme de neige", "bonhomie" (connotations positives), et "remède de bonne femme", "conte de bonne femme" ou "sale bonne femme" (connotations négatives).

Il existe des tentatives d'égalisation linguistique en France, non seulement par des associations féministes telles que Pour une Education Non Sexiste[30], mais aussi par les gouvernements français et européen, ainsi qu'au niveau des Nations Unies. Il s'agit, non pas de trouver des termes "neutres" tel qu'on le fait pour la langue anglaise (le français, du fait que tout nom porte obligatoirement un genre, s'y prête difficile-

30 L'association Pour une Education Non Sexiste, "Elémentaire ma chère Watson: propositions grammaticales". *Paris féministe,* N° 106, 1er-15 septembre 1990, pp. 21-22.

ment), mais de trouver des équivalents féminins au noms masculins, notamment les noms des professions. Ainsi Yvette Roudy, Ministre française des Droits de la Femme de 1981 à 1986, avait lancé un projet de féminisation de tous les noms de professions, alors que l'UNESCO a adopté, lors de la vingt-quatrième session de sa Conférence Générale, une résolution (24 C/14, paragraphe 2[1]) concernant l'emploi d'un langage non sexiste. L'UNESCO a publié par la suite une brochure bilingue (anglais-français) intitulé *Pour un langage non sexiste*, dont je suis ici les grandes lignes.[31] Au niveau européen, le Comité des Ministres du Conseil de l'Europe a proposé, en 1990, d'inclure le genre féminin lorsque les femmes sont censées faire partie du groupe auquel l'on fait référence.[32] L'on parlerait ainsi, non plus des "immigrés maghrébins" (à moins de vouloir faire référence uniquement aux immigrés du sexe masculin) mais des "immigré(e)s maghrébin(e)s", et ainsi de suite. Il est vrai qu'une telle pratique peut générer, du moins en français, des groupes nominaux assez longs et/ou difficiles à lire, par exemple, "le chercheur ou la chercheuse français(e)", d'où l'emploi plus fréquent du pluriel dans des textes féministes, ce qui permet d'éviter au moins le problème de deux articles. Dans les cas où l'emploi des deux genres s'avère trop lourd, l'association "Pour une Education Non Sexiste" propose de privilégier le féminin, lorsque la personne qui parle est du sexe féminin:

> *...c'est le sexe de celui ou celle qui parle qui détermine le genre du groupe dont il est question.*
> Ex.: - un auteur, un journaliste dira: *les assistants sociaux, les présidents, les artisans.*
> - une auteure, une journaliste dira: *les assistantes sociales, les présidentes, les artisanes.*[33]

C'est, toutefois, une démarche qui est difficile à suivre dans le cadre de ce travail, notamment en ce qui concerne le groupe "immigrés", car l'emploi généralisé de ce terme au masculin correspond à un choix idéologique qui doit apparaître clairement en tant que tel ici. Par contre, en ce qui concerne la désignation d'une personne "virtuelle", telle que "la lectrice" ou "la chercheuse", la féminisation pose moins de problèmes. Lorsque j'emploierai le masculin, ce sera bien parce qu'il s'agira *uniquement* des hommes, ou parce que je tiendrai à faire une distinction, par exemple, entre un homme "virtuel" et une femme "virtuelle", afin de mettre en évidence une différence sensible dans leur situation (de lecteur ou de lectrice, de chercheur ou de chercheuse, etc.). Dans les autres cas, à moins qu'il y ait un risque de confusion ou de

---

31 L'UNESCO, *Pour un langage non sexiste/Guidelines on Non-Sexist Language*. Paris, UNESCO, brochure non-datée.

32 Comité des ministres du Conseil de l'Europe, *Recommandation N° R (90) 4*, adoptée le 21 février 1990 lors de la 434ème réunion des Délégués des Ministres.

33 Pour une Education Non Sexiste, "Elémentaire, ma chère Watson", art. cit., p. 21.

structure grammaticale trop lourde du fait que le masculin et le féminin sont employés en même temps, je m'efforcerai d'éviter les formules qui ne désignent que les hommes, lorsqu'il s'agit, dans la réalité, des hommes et des femmes. L'expression "les Droits de l'Homme" sera donc uniquement employée en tant qu'elle appartient à une réalité historique, géographique et politique précise. Quant aux noms des professions, je me pencherai ici plutôt pour la féminisation dans les cas où celle-ci n'est pas dévalorisante (par exemple: une écrivaine), mais me limiterai à la féminisation de l'article dans le cas contraire (une Ministre, une Maître de Conférences).

Deux expressions lourdes de connotations sexistes méritent une attention particulière en raison de leur rapport avec cette étude. Il s'agit de "La Femme" et de "La Condition Féminine". "La Femme" désigne la femme dite "virtuelle", c'est-à-dire une image-symbole, plutôt que "les femmes", au pluriel, qui existent, dans toute leur diversité, en chair et en os. Bien entendu, la première expression a la vie dure, car elle représente un outil de mythification puissant, comme l'a observé Christine Delphy:

> Dix ans après l'apparition du mouvement de libération des femmes, il y a encore des gens comme Georges Marchais, pour parler de "la libération de la Femme", pour oublier le "s" qui fait toute la différence entre un mythe et des êtres de chair et de sang.[34]

L'utilisation du singulier déshumanise les femmes et en le faisant, dépolitise tout débat et toute action concernant leur libération, car cette libération n'est plus concrète, mais symbolique (et peut donc très bien ne pas dépasser le stade du discours). Il en est de même pour des expressions comme "La Condition Féminine", où la situation des femmes dans une société patriarcale semble être apparentée à un phénomène "naturel" ou (socio)biologique: navrant certes, mais qui après tout "fait partie" de la vie d'une femme. La "condition" sociopolitique de domination et de la lutte contre cette domination est convenablement transformée en "fait féminin", ce qui enlève aux hommes la responsabilité de cette condition ainsi que de son changement. C'est pourquoi je mets les deux expressions "La Femme" et "La Condition Féminine" entre guillemets, afin de mettre en évidence le fait que je les emploie, au même titre que l'expression "les Droits de l'Homme", uniquement pour faire référence à un contexte sociopolitique précis, et que je garde une distance critique par rapport à leur emploi dans le vocabulaire des sciences sociales.

---

34 Christine Delphy, "Libération des femmes an dix". *Questions Féministes*, N° 7, 1980, p. 3. Georges Marchais était à l'époque le leader du parti communiste français.

La deuxième série de problèmes langagiers à laquelle l'on se heurte est celle de l'étiquetage. Bruno Etienne, entre autres, a souligné que "[l]a capacité de nommer [...] est en même temps un pouvoir de nommer, lequel est un pouvoir magique sur les choses, comme si nommer l'Autre le désacralisait en le situant dans une sphère supportable".[35] Or, pendant plusieurs siècles, les hommes occidentaux ont détenu — et détiennent toujours — ce "pouvoir de nommer" et de décrire les terres et les peuples et *a fortiori* les femmes qu'ils ont colonisé(e)s. Le vocabulaire ainsi élaboré a développé forcément des connotations racistes. C'est le cas, par exemple, du terme "nègre" et de l'expression "parler petit nègre". Une démarche qui se veut féministe-antiraciste implique donc forcément une interrogation à propos de ce langage du colonisateur ainsi qu'à propos du regard d'anthropologue sur les femmes originaires des cultures non-dominantes. Bien entendu, étant donné les outils linguistiques dont nous disposons actuellement et le contexte d'oppression misogyne et raciste dans lequel nous les employons, il est difficile de trouver un terme vide de connotations misogynes, racistes ou ethnocentriques.

Toutefois, la revendication par des personnes de culture non-dominante du droit de *se* nommer elles-mêmes représente un premier pas dans la recherche d'un tel langage. Cette affirmation langagière peut impliquer la reprise et la revalorisation des termes qui, énoncés par l'oppresseur, sont péjoratifs, de façon à les investir d'une valeur politique positive. C'était, par exemple, la démarche de l'Africaine Awa Thiam lorsqu'elle publia, en 1978, un livre intitulé *La Parole aux négresses*.[36] La revalorisation de ce terme comme symbole de la valorisation de l'expérience des femmes africaines ne veut pas dire pour autant que le terme "négresses" perd forcément sa valeur péjorative lorsqu'il est employé dans d'autres contextes et par d'autres personnes. La signification d'un terme peut ainsi changer selon le contexte, c'est-à-dire en fonction de qui l'utilise, pour quelle raison, et dans quelle situation. Cependant, il peut arriver que certains de ces termes, à force d'être repris et généralisés par le groupe socioculturel non-dominant, se trouvent redéfinis dans le vocabulaire courant et médiatique, et perdent au passage leurs connotations péjoratives. C'est le cas du terme "beur", qui provient de l'argot "verlan" pour "arabe", et qui est devenu un terme générique pour décrire les Français(es) d'origine maghrébine. Ce terme a même tendance actuellement à remplacer, dans le vocabulaire courant et médiatique, l'expression impropre "immigré(e)s de la deuxième génération".

---

35 Bruno Etienne, *La France et L'Islam.* Paris, Hachette, 1989, p. 69.
36 Awa Thiam, *La Parole aux négresses.* Paris, Denoël/Gonthier, 1978.

D'autres termes ont été inventés ou revendiqués politiquement par les individus ou les groupes concernés, et généralisés au point où toute connotation négative de ces termes est devenue impossible. Ainsi le terme "*African-American*" a cours actuellement aux Etats-Unis pour parler de ceux que l'on appelle en français les "noirs" américains. Le choix de ces termes, ainsi que celui des autres termes provenant des langues non-occidentales, par exemple, *Aotearoa* (la Nouvelle Zélande), se lient à un choix d'*identité* culturelle. Or, lorsque cette identité culturelle est affichée comme une revendication politique, le terme que l'on choisit prend l'importance d'un slogan. Toutefois, l'emploi de certains termes ne fait pas toujours l'unanimité et les connotations de tel ou tel terme peuvent changer, parfois de façon radicale, d'un pays à un autre. Un peu de prudence s'impose donc, car un choix de terminologie traduit toujours une philosophie et une appartenance politique.

Cette prudence s'impose d'autant plus ici qu'il existe un certain flottement terminologique en ce qui concerne la description du monde arabe et/ou musulman et des êtres qui seraient censés y appartenir, y compris les personnes issues de l'immigration maghrébine en France. Je traiterai des problèmes posés par des termes tels que "femmes musulmanes" ou "immigrés de la deuxième génération", ou de la confusion entre des termes comme "islamique" et "islamiste", au fur et à mesure que ces problèmes se poseront dans le cadre de ce travail. Soulignons toutefois ici, afin d'éviter toute confusion ultérieure, qu'il existe trois termes couramment employés à l'heure actuelle pour décrire les mouvements d'extrême-droite islamique: "intégrisme", "fondamentalisme" et "islamisme". Le premier de ces trois termes est le plus courant, mais les spécialistes français de l'extrême-droite islamique semblent préférer le dernier.[37] Cependant, s'il s'agit de décrire des mouvements qui érigent l'orthodoxie religieuse en projet politique, le terme le plus juste est sans doute le deuxième. L'on peut ainsi parler de fondamentalisme évangéliste aux Etats-Unis comme on peut parler de fondamentalisme islamique ailleurs. Je me servirai donc de ce terme dans ce contexte-là. Le terme "intégrisme", qui est défini par *Le Petit Robert* (1993) comme "doctrine qui tend à maintenir la totalité d'un système", serait plus facilement applicable à des projets nationalo-islamistes, où l'islamisme constitue la base d'un Etat. Par ailleurs, le terme "intégrisme", du fait de son utilisation fréquente en France, a été quelque peu banalisé et renvoie à des images plutôt caricaturales du monde musulman dans son ensemble. C'est pourquoi je suivrai la démarche des chercheurs français en lui préférant le terme "islamisme". Le terme "intégrisme" ne sera utilisé que

37 C'est le cas de Gilles Kepel, auteur de *La Revanche de Dieu*. Paris, Le Seuil, 1991. C'est aussi le cas de Bruno Etienne, auteur de *L'Islamisme radical*. Paris, Hachette, 1987.

pour faire référence aux fantasmes islamophobes des Français, ou bien lorsqu'il s'agira d'une citation.

Reste le problème de la création d'un vocabulaire spécifique pour rendre compte de l'expérience, des analyses et de l'intervention politique des femmes. En effet, la théorie et la pratique féministes, que l'on se situe au niveau international ou français, ont nécessité et continuent de nécessiter la création d'un vocabulaire pour décrire des phénomènes invisibilisés ou inconnus dans la société patriarcale. Par exemple, il n'existe, à l'heure actuelle, aucun terme qui amalgame "misogynie" et "racisme", aucun terme qui permette de rendre compte de l'oppression spécifique des femmes d'origine non-occidentale. Pour tenter de combler cette lacune, j'opte ici pour l'emploi des expressions "racisme sexué" et "misogynie raciste", qui sont loin d'être adéquates mais dont je dois me contenter, faute de mieux.

La complexité de ces problèmes de langage est révélatrice du lien étroit qui existe entre la forme et le contenu. Il est évident que l'influence de la première sur le deuxième dépasse la simple présentation ou même organisation du discours, car elle en établit les *paramètres mêmes.* C'est-à-dire que certains types d'outils méthodologiques et langagiers ne rendront possibles que certains types de discours; ils ont même été sélectionnés et développés dans ce but. C'est pourquoi il faut forger de nouveaux outils, car il est évident, pour reformuler quelque peu un concept saussurien, que pour exprimer une *parole*, l'on a bien besoin d'une *langue.*

PREMIÈRE PARTIE : Différences

Selon Albert Memmi, "*la différence est le pivot de la démarche raciste*". Malheureusement, la notion du "droit à la différence" serait devenue à la mode:

> [L]e "droit à la différence" est devenu légitimement un étendard pour de nombreuses batailles revendicatrices. Ce qui ne simplifie pas le débat, à cause des adhérences qui ont foisonné autour, et des excès, quelquefois ridicules.[38]

En effet, les débats sur la différence — sexuelle comme culturelle — qui ont cours depuis une quinzaine d'années en France semblent se caractériser par une très grande polarisation, au point où l'on a souvent du mal à se démarquer de cet axe bipolaire. D'un côté se situent les défenseurs de la différence, de la féminitude, du pluralisme et du relativisme culturel, qui s'acharnent à critiquer les bases assimilationistes de l'idéologie républicaine, alors que de l'autre, l'on prône l'égalité, l'intégration et l'adhésion aux principes de la République comme défense contre la ghéttoïsation, la (re)biologisation de l'oppression et les inégalités sociales. Or, dans un tel contexte discursif, les femmes d'origine maghrébine se voient attribuer un rôle très particulier par les un(e)s et les autres, et vivent de ce fait une situation extrêmement contradictoire.

En ce qui concerne plus particulièrement la problématique féministe, celle-ci se pose, à l'heure actuelle, généralement en termes du rapport paradoxal et/ou oppositionnel et/ou contradictoire entre la "différence sexuelle" d'une part et l'"égalité sociale" d'autre part. Ceci est notamment, mais pas exclusivement, le cas en France, où il existe une polarisation assez nette entre "le féminisme de la différence" (que l'on connaît dans les pays anglophones sous le nom de "féminisme postmoderniste"), et d'autres courants féministes (radical, "lutte de classes"...) qui voient dans cette revendication de la différence une réapparition, sous une autre forme, de l'idéologie dualiste qui enferme les femmes depuis des millénaires. Les "féministes de la différence" soutiennent qu'au contraire, la revendication de leur spécificité des femmes ne peut qu'être libératrice, car elle permet d'opposer à la vision patriarcale ou "masculine" du monde une vision "autre", qui serait — en tant que produit d'une "corporéalité" et d'une affectivité féminines (et donc "différentes" voire "subversives") — susceptible de révolutionner les rapports sociaux.

Cependant, cette question de différence a toujours été piégée pour les femmes, car elle a le plus souvent trouvé son explication et sa défense principale dans l'idée de la

---

38 Albert Memmi, *Le racisme, op. cit.*, 1982, p. 46.

"Nature" et dans ses corollaires théoriques, qui sont d'ailleurs des manifestations diverses d'une même notion principale, à savoir, le déterminisme biologique. De la Renaissance à la sociobiologie, en passant par le rationalisme des Lumières, la différence du comportement social entre les sexes et même la domination masculine ne seraient que la codification socioculturelle d'une donnée biologique — et donc psychologique et spirituelle — incontournable. Cette conception biologisante de "l'éternel féminin" a été tellement forte que l'on a même jugé bon de punir des femmes qui ne s'y conformaient pas, que ce soit par le biais de la marginalisation, la dérision, l'enfermement, la misère ou la "folie", ou bien par celui des mesures plus radicales comme le bûcher, la guillotine ou la chirurgie psychiatrique.

De même, dans les théories évolutionnistes, la notion de la supériorité biologique et/ou psychologique a permis la scientisation des idéologies racistes modernes. Ainsi l'Europe a pu justifier son expansion colonialiste: les plus évolués avaient non seulement le droit mais le devoir moral de civiliser ou, tout au moins, de protéger les moins évolués. Alors que les Britanniques portaient leur "fardeau d'homme blanc" en colonisant et en "protégeant" des peuples qui seraient incapables de dépasser un stade moins avancé de l'évolution, la France voyait son rôle plutôt comme une "mission civilisatrice", où elle se donnait la tâche d'accélérer ce processus d'évolution en élevant les peuples moins évolués à son niveau. Plus récemment, dans l'Europe nazie, l'intervention humaine est venue accélerer le processus de "sélection naturelle" de façon nettement plus radicale, en exterminant ceux et celles qui ne faisaient pas partie de la "race maîtresse" aryenne.

La notion du "droit à la différence", qui s'opposerait à celle de l'"égalité assimilatrice", est donc pour le moins porteuse d'énormes contradictions, et crée par ailleurs de nombreux problèmes stratégiques, tant au niveau de la représentation des individu(e)s et des groupes discriminés qu'à celui de la déformation de leurs idées et de la récupération de leur lutte. Il va sans dire que ces contradictions et problèmes se font doublement sentir lorsqu'il est question des femmes issues de minorités racisées. Car, si la problématique de la "différence" se pose, chez les femmes appartenant à la culture dominante (dans ce cas les "Françaises de souche"), uniquement en termes de l'opposition "femme/homme", elle se pose forcément, chez les femmes originaires d'une culture non-dominante (dans ce cas, chez les femmes d'origine maghrébine), en termes de plusieurs oppositions qui se chevauchent, qui s'imbriquent parfois et qui se contredisent.

J. Guyot *et al* écrivaient en 1977 que la femme immigrée, "plus encore que l'homme, [...] est aliénée, exploitée, opprimée".[39] C'est dire une évidence. Ils fournissent même une liste d'oppressions qui se cumulent: celle d'immigré, de femme immigrée, de travailleuse, d'étrangère, de femme "tout court", et de mère.[40] Mais, outre cette liste d'oppressions bien tangibles, les femmes d'origine maghrébine vivant actuellement en France se trouvent confrontées à une multiplicité d'*images* de "La Femme" auxquelles elles sont censées se conformer. Elles apparaissent à la fois en tant que "femme", en tant que "femme arabe", en tant que "femme musulmane", et en tant que "femme immigrée" selon des schémas occidental, arabo-musulman et maghrébin-immigré. Ces images, prises dans leur ensemble, ressemblent à une sorte de puzzle plutôt surréaliste qui aurait été mal assemblé. C'est-à-dire que les femmes d'origine maghrébine se heurtent à une représentation plutôt fantaisiste de leur(s) situation(s) sociale(s) spécifique(s) d'une part, et à une fragmentation délibérée de leur identité d'autre part.[41] Pour elles, la question de l'opposition entre la "différence" et l'"égalité" s'avère donc particulièrement piégée.

Il n'est donc guère étonnant que les femmes, et *a fortiori* les femmes de culture non-occidentale, se sont méfié des discours sur la différence. Cependant, la revendication du statut du "même" s'est également avérée problématique. Car, à partir du moment où l'on revendique l'égalité et la participation à part entière, l'on est bien obligée de se poser les questions: quelle égalité? avec qui? participation à quoi? De même que les discours sur la "différence" peuvent servir de prétexte à infériorisier et à écarter les femmes en les cantonnant dans un rôle de subalterne voire d'esclave, les discours inverses sur l'égalité peuvent servir de prétexte à assimiler les femmes dans la société des hommes, sans remettre en question les bases idéologiques et le fonctionnement de celle-ci. C'est-à-dire que, pour être "égales" et pour "participer" à une société fondée sur la domination masculine des femmes, les femmes doivent elles-mêmes, non seulement renier leur spécificité de femmes dans une société misogyne, mais devenir, dans bien des cas, elles-mêmes misogynes. Les femmes se trouvent donc dans une situation qui semble *a priori* sans issue, ce fameux "*double bind*" comme on dit en anglais, où, quoi que l'on fasse, l'on se retrouve coincée.

---

39 Jean Guyot *et al* (sous la dir. de), *Les femmes immigrées parlent*. Paris, L'Harmattan/Centre Europe-Tiers Monde (CETIM), 1977, p. 7.

40 *Ibid.*, pp. 7-8.

41 Voir, par exemple, Sakinna Boukhedenna, *Journal "nationalité: immigré(e)"*. Paris, L'Harmattan, 1987. Dans ce roman autobiographique, Boukhedenna fait le récit, forcément décousu, d'une telle fragmentation, quoiqu'elle ne le fasse pas d'un point de vue strictement féministe.

Le problème qui a préoccupé de nombreuses féministes de la soi-disant "deuxième vague"[42], c'est donc d'essayer de (re)conceptualiser ce que peut être la spécificité et la subjectivité des femmes dans une société patriarcale, sans tomber dans le sempiternel piège où "l'égalité" et "la différence" se trouvent diamétralement opposées. C'est un problème de taille, que jusqu'ici, les féministes ont eu du mal à résoudre — et pour cause. Etre femme dans une société misogyne, c'est vivre une énorme contradiction. On participe à la vie de la société (du fait même qu'on y vit), en même temps qu'on n'y participe pas (du fait qu'on en est exclue d'emblée, du moins en tant que sujet à part entière). Toute tentative de résoudre cette contradiction et/ou de redéfinir les règles du jeu social se heurte à des problèmes, non seulement de récupération, mais aussi de confusion totale. A peine sorties d'une impasse, les féministes se retrouvent dans une autre. Tout en essayant de replacer la problématique de la "différence" dans un cadre conceptuel féministe, elles risquent de basculer dans le même vieux déterminisme biologique ou tout au moins culturel. Quant aux féministes maghrébines, elles ont du mal, dans tous ces discours sur l'"égalité" et la "différence", à entendre parler d'elles en des termes non-récupérateurs. Elles ont surtout du mal à *se* faire entendre.

C'est pourquoi il faut s'attarder ici sur ce problème épineux de la "différence", tel que celui-ci se pose dans les milieux féministe et antiraciste (que ceux-ci soient militants ou intellectuels), afin de mettre en évidence ces innombrables pièges dans lequels l'on risque de tomber, ou dans lesquels l'on est *déjà* tombé — à maintes reprises. (Je ne peux ici qu'espérer que ce travail ne connaîtra pas le même sort, tellement le problème est difficile et douloureux.) Il s'agit donc de se pencher sur trois groupes de problèmes: tout d'abord, sur la problématique de la "différence sexuelle", ensuite, sur celle de la "différence culturelle" et ses implications pour les femmes, et enfin, sur l'intersection ou plutôt l'imbrication de ces deux "différences". Dans cette dernière section, il s'agira d'énumérer un certain nombre de principes relatifs à la relation entre la domination raciste et la domination masculine, lesquels fourniront le cadre conceptuel pour le travail qui suivra.

---

42 Cette idée de "deuxième vague" féministe (laquelle aurait déferlé en France vers la fin de la décennie '60), m'a toujours semblé curieuse. A quelle époque de l'histoire se situerait donc la "première vague"? au moment du suffragisme? à l'époque de la Révolution française et d'Olympe de Gouges? Si la "deuxième vague" a déferlé en 1969-70, et que la "première vague" l'avait fait à l'un de ces autres moments de l'histoire, où doit-on situer la publication, en 1949, du *Deuxième Sexe*? Cet ouvrage constituerait-il une aberration, un événement isolé dont il ne faut pas tenir compte? La notion de la "deuxième vague" apparaît en effet comme une simplification historique inexcusable.

CHAPITRE 1. LA DIFFÉRENCE SEXUELLE

Peu de féministes nieraient que l'univers patriarcal est conceptualisé en termes de polarité, de dédoublement et d'altérité, où l'existence se divise en deux séries de principes diamétralement opposés, lesquels sont à la fois irréductibles et immultipliables. Cette conceptualisation bipolaire du monde veut que tout fait social se situe à l'une ou l'autre extrémité d'un seul axe, ou qu'il tende vers celui-ci. Elle implique également une hiérarchisation entre le pôle "positif" et le pôle "négatif": d'un côté se trouverait le Bien, et tout ce qui y est identifié (l'Ame, la Raison, la Culture, la Présence, l'Indépendance, le Masculin, le Blanc) et de l'autre, le Mal (le Corps, l'Irrationnel, la Nature, l'Absence, la Dépendance, le Féminin, le Noir). Même les discours "féminins" sur la "différence" n'échappent pas à ce schéma, comme nous le verrons plus loin. En fait, comment pourrait-il en être autrement, étant donné la très longue histoire de la tradition dualiste, qui remonte jusqu'à la Grèce Antique. C'est au moins à cette époque-là que l'on trouve, en Occident, une première théorisation du dualisme. Dans les écrits de Platon et d'Aristote, par exemple, nous trouvons une opposition hiérarchisée entre le Bien et le Mal, entre l'Esprit (l'Ame) et le Corps, et entre la Culture et la Nature. Le premier élément de chaque couple, c'est-à-dire le pôle "positif", est associé à la masculinité, alors que le pôle "négatif" est associé à la féminité, et la lutte de l'Homme — et, par extension, de la Civilisation — est de maîtriser ce côté "féminin". Ainsi Platon écrivit que la tâche de l'âme, la partie "pensante" ou "rationnelle" de l'homme, fut d'exercer le contrôle sur son "appétit irrationnel", c'est-à-dire, sur ses émotions et ses pulsions corporelles.[43] Quant à Aristote, il basa tout un projet de société sur la notion de la domination des éléments "féminins" par des éléments "masculins":

> ...it is here [in the soul] that the natural ruler and the natural subject, whose virtue we regard as different, are to be found. In the soul the difference between ruler and ruled is that between the rational and the non-rational. It is therefore clear that in other connexions also, there will be natural differences. [...] For rule of free over slave, male over female, man over boy, are all natural, but they are also different, because, while parts of the soul are present in each case, the distribution is different. Thus the deliberate faculty in the soul is not present at all in a slave; in a female it is inoperative, in a child undeveloped.[44]

---

43 Plato, *The Republic*. Chpts. IV, I.353 et XIII, IV.439. J'ai recours ici à des traductions anglaises de l'original, car une grande partie de mon travail de recherche a été effectué dans un pays anglophone.

44 "C'est ici [dans l'âme] que l'on trouve le dirigeant et le sujet naturels, chacun avec sa propre vertu. La différence entre le dirigeant et le sujet se manifeste, dans l'âme, en termes de différence entre le rationnel et l'irrationnel. Il est donc clair qu'au niveau des autres rapports [sociaux], il existera aussi

L'on retrouve les mêmes affirmations, ou presque, chez des philosophes de l'époque moderne. Geneviève Fraisse a remarqué, par exemple, que Spinoza avait mis dans un même sac "le délirant, la bavarde [et] l'enfant":

> Morceau de phrase [...] où le fou, la femme et l'enfant étaient une même catégorie pour le philosophe, des êtres sans raison aux yeux de l'homme de raison.[45]

Cette attitude est bien loin de constituer une exception ou une aberration dans la philosophie occidentale. Au contraire, elle caractérise la pensée de l'écrasante majorité des philosophes, au point même d'en constituer un élément de contradiction flagrante. C'est le cas, par exemple, de Rousseau, qui, selon Susan Moller Okin, est "représentatif de toute la tradition occidentale en ce qui concerne les femmes". En même temps, ses affirmations concernant la hiérarchie "naturelle" entre les hommes et les femmes constituent "une violation de tous les principes majeurs de son éthique et de sa théorie sociale".[46] Elle fait surtout référence aux personnages de Julie dans *La Nouvelle Héloïse* (1761) et de Sophie dans *Emile* (1762). Alors que Julie fait preuve d'une "tendresse maternelle" fort touchante, Sophie, comme toutes les petites filles qui préfèrent la couture à la lecture, prend plaisir à faire "les travaux de son sexe".[47] Tout comme les activités auxquelles Julie prend goût diffèrent sensiblement de celles qui plaisent à son mari, l'éducation de Sophie sera "tout naturellement" différente de celle d'Emile.[48] Cette contradiction apparente dans la pensée de Rousseau s'explique, d'ailleurs, non seulement par la force de la tradition dualiste misogyne, mais aussi par le fait que les Lumières, ces fondateurs philosophiques de la République, s'inspiraient de la philosophie et de l'organisation sociale de la Grèce antique. L'Epoque des Lumières ne faisait, donc, que confirmer la tradition dualiste en lui conférant l'autorité de la Raison. En effet, nous verrons un petit peu plus loin à quel point l'égalitarisme des révolutionnaires de 1789 était illusoire en ce qui concerne les femmes. Il est en de même, d'ailleurs, pour d'autres "révolutions" scientifiques telles que le darwinisme du dix-neuvième siècle, qui a donné naissance à la sociobiologie. Pour Darwin comme

---

des différences naturelles. [...] Car l'autorité de l'homme libre sur l'esclave, de l'homme sur la femme, de l'homme adulte sur le garçon, est naturelle. Mais il existe aussi des différences entres ces formes d'autorité, parce que la distribution de la partie du rationnel dans l'âme est différente. Ainsi la capacité de raisonner n'est pas du tout présente dans l'âme d'un esclave; chez la femme, elle est inopérante; chez l'enfant, elle n'est pas développée." Aristotle, *Politics.* Book I, chpt. 13.

45 Geneviève Fraisse, *La Raison des femmes.* Paris, Plon, 1992, p. 17.

46 "The case [Rousseau] argues is [...] representative of the whole Western tradition regarding women; his views are, unusually, very consciously held and adamantly justified, in spite of the fact that they violate all the major principles of his ethics and social theory...". Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought.* Princeton, Princeton Univ. Press, 1979, p. 99.

47 Jean-Jacques Rousseau [1761], *La Nouvelle Héloïse*, et [1762] *Emile*, in L. Flandrin (sous la dir. de), *Œuvres choisies.* Paris, Hatier, 1930, pp. 393-5 et 604-8 respectivement.

48 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought, op. cit.*, Chapitre 6, pp. 106-139.

pour ses héritiers philosophiques, la "différence sexuelle" était fortement enracinée dans l'évolution et la biologie, et justifiait donc l'ordre politique, social et économique existant. Ainsi la "sélection naturelle" rendrait l'homme plus courageux, plus pugnace et plus énergique que la femme, tandis que celle-ci ferait preuve de moins de qualités intellectuelles et moins d'imagination que le mâle de son espèce.[49]

Ainsi exprimé, le dualisme dépasse les limites de la simple dualité, qui se résume dans ce cas à l'existence de deux sexes biologiques. Non seulement cette dualité est posée comme la seule explication d'un ensemble de phénomènes naturels et socioculturels, mais elle est érigée en idéologie justificatrice d'un système de domination. C'est-à-dire que l'existence d'un phénomène *biologique* vient justifier le fondement d'un système social hiérarchique basé sur la construction *culturelle* de deux genres. La différence biologique (qui se limite, rappelons-le en passant, à la séparation des fonctions reproductives) sert ainsi de prétexte à diviser l'humanité en deux groupes dont un seul détient l'essentiel du pouvoir. Seul le groupe masculin est conceptualisé en tant qu'"être pensant"; le groupe féminin est conceptualisé *uniquement* à partir de la fonction reproductive de l'être biologique. Comme l'avait souligné Colette Guillaumin en 1978, "*les hommes se prétendent identifiés par leurs pratiques et ils prétendent que les femmes le sont par leur corps*".[50] En d'autres termes, le prototype du féminin, c'est l'abstraction intellectuelle de l'utérus, alors que le prototype du masculin, c'est l'abstraction intellectuelle du cerveau.

Le dualisme patriarcal est donc un système de "deux poids, deux mesures", où "La Femme" devient la Nature, le Corps, l'Irrationnel (tout ce qui est dévalorisé dans notre culture), alors que "L'Homme" devient la Culture, l'Esprit/l'Ame, le Rationnel (tout ce qui est valorisé). Ceci implique automatiquement une division de l'humanité en Sujet et en Objet, ou, pour reprendre la formule célèbre de Simone de Beauvoir, en l'Un et l'Autre.[51] En fait, cette "altérisation" fait partie de toute une préoccupation philosophique française: l'Autre figure très souvent dans les discours concernant non seulement les femmes, mais aussi le racisme et l'identité nationale, comme nous le verrons. Toutefois, ce qui est singulier dans l'altérisation de La Femme, c'est que, si L'Homme, en tant que l'Un, est entier et indivisible, La Femme ne l'est jamais. En

---

49 "Man is more courageous, pugnacious and energetic than woman and has a more inventive genius." Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex.* London, John Murray, 1871. Vol. II, p. 382. Voir aussi Carl N. Degler, "Darwinians Confront Gender; or, There Is More to It than History", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Conn., Yale University Press, 1990, pp. 33-46.

50 Colette Guillaumin, "Pratique de pouvoir et idée de Nature (2). Le discours de la Nature". *Questions Féministes*, N° 3, mai 1978, p. 20. C'est Guillaumin qui ajoute les italiques.

51 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe.* Paris, Gallimard, 1949, Tome 1, pp. 79-104.

tant qu'Autre, en tant qu'opposée et donc en quelque sorte reflet inversé de l'Etre, elle est non seulement absente mais aussi *double*. Elle est double à la fois par rapport à l'homme et par rapport à elle-même, car en tant qu'opposée de L'Homme, qui est entier, elle est forcément fragmentée. C'est-à-dire que le dualisme opère à la fois *contre* elle et *dans* elle. Ce dédoublement constitue, d'ailleurs, l'un des éléments centraux de la mythologie érigée autour des femmes dans les sociétés fondées sur les religions du Livre. Il sera donc pertinent pour la discussion du chantage moral qui est fait aux femmes dans les mouvements identitaires.

A l'intérieur de la catégorie "Femme" donc, une série de dédoublements s'effectue, de sorte que les femmes se trouvent simultanément valorisées et négativées. Bien entendu, il s'agit d'une valorisation forcément atténuée par la négativité prédominante de la catégorie "Femme". Le premier et le plus simple de ces dédoublements est la division de "La Femme" en Femme-vertu (vierge, épouse, fille dévouée) et Femme-péché (putain, femme autonome/sorcière, rebelle). Ces catégories sont par la suite dédoublées de nouveau, et là, les choses se compliquent quelque peu. Du côté de la Femme-vertu, celle-ci devient à la fois "naturelle" — car elle incarne, sous une forme idéalisée, le "principe féminin" —, et "construite" — car en tant que Femme (faible, irrationnelle, sans âme), elle ne peut accéder au rang de Femme-vertu qu'en se soumettant entièrement au pouvoir masculin. La Femme-vertu, c'est le paradoxe originel. C'est Marie, la mère-vierge, ou 'Aïcha, la fille-épouse. C'est la nonne, épouse-vierge du Christ, ou la *houri*, la vierge éternelle du paradis islamique. C'est la femme impossible, la femme rêvée, celle qui ne sera jamais souillée. Certes, les manifestations islamiques de cette femme rêvée sont plus ouvertement sexuelles que ses manifestations chrétiennes, le plaisir sexuel — du moins masculin — ne constituant pas en tant que tel un interdit dans l'islam comme il l'est dans le christianisme. Par ailleurs, certaines chercheuses ont argumenté que la tradition arabo-islamique accorde à La Femme une sexualité plus active que le fait la tradition occidentalo-chrétienne.[52] Cependant, ceci n'a guère d'effet sur l'image-type de la Femme Idéale, qui demeure, dans les deux cas, celle de la vierge-épouse. Même si la vierge-épouse est imbue d'une sexualité, celle-ci reste circonscrite, tout juste pubère, et de toute façon mise à la seule disposition des hommes dans un cadre approuvé par le Dieu masculin.

Quant à la Femme-péché, celle-ci incarne le "non-féminin". Or, étant donné que dans un système dualiste, ce qui n'est pas "féminin" est forcément son opposé, à savoir, "masculin", la Femme-péché devient "contre-nature", monstrueuse. Sa figure mythi-

52 Fatima Mernissi [1975], *Sexe, idéologie, islam.* Paris, Tierce, 1983, trad. "de l'américain" [*sic*] par Diane Brower et Anne-Marie Pelletier, pp. 10 sqq.

que occidentale est la Méduse, cette fusion impossible des deux pôles. Les manifestations sociales de cette Femme monstreuse sont nombreuses, mais la plus fantasmée est sûrement la lesbienne. C'est elle qui apparaît comme l'archétype de la femme masculine, de la femme contre-nature. Il est à ce titre significatif qu'elle a été caractérisée, après l'avènement de Freud et de la psychanalyse, comme "l'invertie" — y compris par des lesbiennes elles-mêmes, comme l'écrivaine Radclyffe Hall.[53] Cette image de la "femme masculine" demeure extrêmement forte, et se généralise même pour caractériser "les féministes". Elle continue, d'ailleurs, à être intériorisée par les femmes elles-mêmes: nous verrons au Chapitre 8 que certaines militantes d'origine maghrébine ont hâte de se démarquer des féministes, de ces "femmes qui veulent devenir des hommes". La construction de la Femme masculine comme transgression monstrueuse de l'ordre établi reste en effet l'une des armes les plus puissantes de l'arsenal idéologique patriarcal.

Cependant, la Femme-péché n'est pas *que* la "femme masculine". Etant donné qu'elle fait partie de la catégorie "Femme", la Femme-péché incarne forcément le principe féminin aussi. Donc, si elle est contre-nature en ce sens qu'elle résiste à l'ordre suprême masculin, *elle est aussi l'incarnation de la nature* en ce sens qu'elle personnifie le chaos. C'est Eve, c'est Hélène, c'est Pandore, c'est la soumise révoltée, celle qui désobéit au Père et au Mari. C'est aussi, selon Fatima Mernissi, la *fitna* (qui veut dire à la fois le chaos et la "femme fatale"): c'est la conception islamique de la sexualité active et destructrice des femmes.[54] C'est, en bref, celle par qui le malheur arrive si elle n'est pas apprivoisée. La Femme-péché serait donc le féminin *déchaîné*, qui entraîne le chaos et la destruction de l'ordre masculin, alors que la Femme-vertu serait le féminin *enchaîné*, qui, en se soumettant à l'ordre masculin, assure la préservation de celui-ci.

Mais nous ne sommes pas arrivés au bout du paradoxe. Rappelons que ces deux catégories — Femme-péché et Femme-vertu — ne constituent que deux manifestations opposées, voire complémentaires, de la catégorie "Femme". C'est-à-dire que, quelle que soit la catégorie à laquelle telle ou telle femme est reléguée, toute femme est forcément les deux à la fois. C'est *uniquement* en se soumettant à la force et à la raison de l'Homme que la Femme-Vertu peut triompher. Ainsi 'Aïcha et Marie sont vertueuses,

---

53 Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness.* London, Jonathan Cape, 1928. Le personnage principal de ce roman est une lesbienne qui s'appelle Stephen (car ses parents auraient préféré un garçon) et que l'auteure appelle "an invert".

54 Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, islam, op. cit.*, pp. 10 sqq. Il faut noter, toutefois, que certaines chercheuses arabes émettent des réserves par rapport à la surpréoccupation orientalisante de la *fitna* chez ceux et celles qui se penchent sur la "question des femmes" dans le monde arabe. Marnia Lazreg, conversation personnelle, New York, mai 1992.

non pas parce qu'elles sont femmes, mais *parce qu'elles se soumettent à la volonté de Dieu*, qui est lui-même une simple projection de l'autorité masculine. Cependant, la Femme-péché guettera toujours, car elle est renfermée dans le corps même de la Femme-vertu. C'est-à-dire que les femmes, *par leur féminitude même*, sont condamnées: elles ne peuvent échapper à l'implacable logique dualiste.

C'est cette altérité-là que Simone de Beauvoir a identifiée comme la base philosophique de l'organisation socioculturelle sexuée. C'est cette altérité-là, celle de la femme construite comme intrinsèquement Autre et intrinsèquement double, qui a fourni la justification à toutes sortes de violences, de discriminations et d'enfermements. C'est donc contre cette altérité-là que les féministes de tout temps, même avant de s'identifier comme telles, se sont battues, car elles avaient bien compris que l'idéologie de la "différence sexuelle" se trouvait à la base de leur exclusion de la société. Surtout depuis la Révolution Française, les féministes françaises ont mené une lutte acharnée pour l'égalité entre les hommes et les femmes, de sorte qu'elles puissent devenir des *Citoyennes à part entière.*[55] Quand Olympe de Gouges a dit, en 1791, que "la femme [avait] le droit de monter sur l'échafaud, elle [devait donc] avoir celui de monter à la tribune", elle a exprimé un sentiment qui continue, même aujourd'hui, à sous-tendre une grande partie des luttes féministes.[56]

Liberté, égalité, FRATERNITÉ

Au "patriarcat de la différence", des femmes ont donc opposé un "féminisme de l'égalité", en maintenant, avec de Gouges, que "la femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits".[57] C'est-à-dire qu'elles ont revendiqué et continuent de revendiquer l'égalité des Lumières, celle des Droits de l'Homme *et de la Femme*, ou plutôt de "l'Etre humain" tout court. Ainsi des féministes luttent pour "l'égalité des chances" à l'école comme au travail, ou pour la "parité" au niveau de la représentation politique. (Le terme "parité" est employé par une association féministe dont la raison d'être est d'œuvrer pour qu'il y ait "autant de femmes que d'hommes au Parlement" [français

---

55 Je reprends ici le titre d'un bulletin publié par le Ministère des Droits de la Femme (devenu par la suite le Secrétariat des Droits de la Femme).

56 Citée dans Michèle Sarde, *Regard sur les Françaises. X^e siècle-XX^e siècle.* Paris, Stock, 1983, p. 523.

57 *Ibid.*, p. 526. Il s'agit de l'Article Premier de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, une brochure que de Gouges publia en 1791 et dédia à la Reine. Le 20 juin 1793, elle fut arrêtée pour s'être opposée à la mise à mort de Louis XVI; elle fut jugée le 3 novembre et guillotinée aussitôt. Elle s'était pourtant déclarée "républicaine" jusqu'à sa mort. Il est probable, étant donné les réactions du "Peuple" à sa *Déclaration* ainsi qu'à sa proposition de contrat de mariage, que son féminisme avait contribué à attirer contre elle la haine des hommes de la Convention.

comme européen][58].) Toutefois, la revendication de l'égalité entre les hommes et les femmes n'est pas sans problèmes.

Le premier de ces problèmes n'est pas le fait des féministes. Il s'agit d'une certaine confusion sur la signification et l'application du terme "égalité", ou plutôt de l'existence continue de que l'on pourrait appeler une "idée reçue" républicaine. Car nombreuses et nombreux sont celles et (surtout) ceux pour qui l'"égalité" serait déjà acquise en France: c'est la Révolution et la Déclaration des Droits de l'Homme qui en auraient jeté les bases. C'est ce que maintient, par exemple, Elisabeth Badinter, une intellectuelle de gauche très connue, qui se présente comme "féministe" et qui semble être considérée par la presse française comme représentative des idées féministes. (Il convient toutefois de préciser ici — j'en discuterai plus longuement dans la troisième partie — que les médias et le mouvement des femmes sont rarement d'accord sur ce qui est censé être "représentatif" du féminisme.) Badinter est l'auteure de *L'Un est l'Autre*, un ouvrage consacré à la soi-disant disparition de la différence sexuelle sur les plans politique, socioéconomique et affectif.[59] Ce serait même les hommes et non pas les femmes qui auraient été responsables des "premiers coups portés contre le patriarcat" au moment de la Révolution Française. Par ailleurs, le siège de ce patriarcat se serait trouvé ailleurs qu'entre les murs de la maison familiale. "Avant de penser à ruiner le pouvoir familial du père, nous explique Bandinter, il fallait d'abord abattre le pouvoir politique absolu du souverain et saper ses fondements religieux".[60]

Elle commet là deux erreurs d'analyse fondamentales. La première, c'est l'interprétation qu'elle fait du terme "patriarcat", qui est la même, d'ailleurs, que celle qui est faite par la majorité des historiens et des sociologues de la Révolution Française. Selon ces chercheurs, le patriarcat n'aurait pas été fondé sur l'oppression des femmes par les hommes, mais sur l'oppression des femmes *et des hommes* par le pouvoir monarchique et théologique. L'erreur ici, c'est de supposer que le remplacement d'un pouvoir masculin (aristocratique et théologique) par un autre (bourgeois et laïque) suffirait pour assurer, à plus ou moins long terme, la disparition du pouvoir patriarcal. En fait, l'on ne fait là que passer d'un système de domination masculine *paternelle* à un système de domination masculine *fraternelle*, comme l'explique si bien Carole Pateman.

---

58 Femmes pour la Parité, "Parité: nous voulons autant de femmes que d'hommes au parlement" (texte d'appel à une assemblée nationale). *Ruptures*, N° 121, 1er-15 octobre 1994, p. 5. Voir aussi le chapitre 9 de cette thèse, pp. 360-361.

59 Elisabeth Badinter, *L'Un est l'Autre: des relations entre hommes et femmes*. Paris, Odile Jacob, 1986. Badinter est également l'une des signataires du texte "des cinq intellectuels", qui a tant attisé les passions de part et d'autre lors de l'Affaire des foulards. Voir le chapitre 6 de cette thèse.

60 *Ibid.*, p. 191.

> Once the father is politically dead and his patriarchal power has been universalized, that is, distributed to all men, political right is no longer centred in one pair of hands *or even recognized for what it is*. [...] Patriarchal right is extended in an orderly fashion to the fraternity (all men) and given legitimate social expression. Civil individuals form a fraternity because they are bound together by a bond *as men*. They share a common interest in upholding the original contract which legitimizes masculine right and allows them to gain material and psychological benefit from women's subjection.[61]

Certes, à l'époque de la Révolution Française, "tous les hommes" était un concept très limité, car les hommes non-propriétaires, y compris les esclaves, demeuraient exclus du contrat. Ceci dit, la République des Frères n'admettait *aucune* participation politique des femmes, même bourgeoises, lesquelles ne bénéficiaient nullement, ni d'un statut civil hors des liens du mariage, ni d'un statut politique en tant que membres de la Fraternité. C'est un fait qu'Olympe de Gouges, auteure de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, et ses consœurs avaient, d'ailleurs, bien compris. La Révolution Française, et surtout le régime napoléonien, ont même constitué pour les femmes un grand bond en arrière, comme le précise Geneviève Fraisse. Les révolutionnaires craignaient que les femmes, trop présentes sous l'Ancien Régime et trop actives pendant la Révolution, ne prennent trop de place dans la nouvelle République des Frères, et même qu'elles ne ramènent la France au féodalisme:

> [L]'abbé Feucher n'hésite pas à dire à la veille de la Révolution Française que [les femmes] sont l'agent principal de la décadence, et Sylvain Maréchal, le babouviste, écrit au lendemain de la Révolution que dès qu'une femme fait de la politique une société court à sa perte.[62]

Les révolutionnaires se hâtèrent en effet d'exclure les femmes du corps électoral (en 1789) et des réunions politiques (en 1795); le Code Napoléon allait renforcer ce mouvement. Michelle le Dœuff a même remarqué que puisque l'exclusion des femmes du social se faisait en même temps qu'un mouvement vers la séparation de l'Eglise et l'Etat, l'enfermement des femmes dans le privé a eu pour effet indirect de "les restituer [...] à l'Eglise, la religion devenant dans le même temps une affaire plus privée

---

61 "Une fois que le père est mort, en termes politiques, et que son pouvoir patriarcal a été universalisé, c'est-à-dire, réparti entre tous les hommes, le droit politique n'est plus concentré entre une paire de mains, *ni même reconnu en tant que tel.* [...] Le droit patriarcal est généralisé, d'une manière ordonnée, à toute la fraternité, et il est doté d'une expression sociale légitime. Les individus civils constituent une fraternité du fait qu'ils sont liés *en tant qu'hommes.* Ils partagent un même intérêt, celui de faire respecter le contrat originel, lequel légitime le droit masculin et permet aux hommes de tirer profit, aux niveaux matériel et psychologique, de la sujétion des femmes." Carole Pateman, *The Sexual Contract.* Cambridge, U.K., Polity Press, 1988, p. 113. C'est moi qui ajoute les italiques.

62 Geneviève Fraisse, *La Raison des femmes, op. cit.*, p. 51.

qu'auparavant".[63] Décidément, les "premiers coups" qui auraient été portés contre le patriarcat ne l'ont pas été là où ils risqueraient de lui faire le plus mal.

La deuxième erreur d'analyse de Badinter, c'est d'impliquer, en parlant de "*premiers* coups", qu'il n'avait pas existé de lutte contre le patriarcat avant la Révolution Française. Elle fait là preuve d'une amnésie historique singulière, en condamnant aux oubliettes toute voix de femme qui s'était élévée, avant 1789, contre le système patriarcal (y compris dans ses manifestations monarchiques et théologiques). Je pense, par exemple, aux voix des hérétiques et des travesties de l'époque féodale; il s'agit majoritairement de femmes qui vivaient ou qui voulaient vivre indépendamment de l'emprise de la famille et de la maternité, voire de l'Eglise. C'étaient aussi des femmes qui voulaient accéder au monde des hommes, celui du pouvoir politique, économique et intellectuel. Je pense aussi aux Frondeuses, aux pétitionnaires ou aux Précieuses du 17e siècle, qui refusèrent le mariage et la maternité.[64] Certes, le bûcher attendait la majorité des "sorcières", des travesties et des autres femmes hérétiques. Certes, la participation des Frondeuses, majoritairement aristocratiques, à des campagnes menées contre le pouvoir monarchique fut vite récupérée par leurs confrères, et les propos des Précieuses furent tournés en dérision par, entre autres, une pièce célèbre de Molière.[65] Certes, les "coups" que ces "résistantes" portèrent au patriarcat n'avaient été que partiels, ou affaiblis par la force et la violence de l'opposition qu'elles ont rencontrée, ou bien atténués par la récupération politique qui les suivit. Ceci dit, le fait que les femmes ont à long terme perdu ces batailles-là ne veut pas dire qu'elles ne les avaient pas menées, ni que leur lutte n'a pas eu d'échos pour les générations de femmes qui les ont suivies.

Si Badinter semble faire abstraction de la résistance, sous quelque forme que ce soit, de nos aïeules, elle reconnaît bien l'existence des "conquêtes féminines" de notre époque. Elle affirme même que celles-ci auraient porté le "coup de grâce" au patriarcat:

---

63 Michèle Le Dœuff, *L'Etude et le Rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.* Paris, Le Seuil, 1989, p. 346.

64 Voir Michèle Sarde, *Regard sur les Françaises, op. cit.*, 1983, Deuxième et Troisième Parties, pp. 141-528. Pour une vue d'ensemble de la situation des femmes en Europe pendant le Moyen Age, voir Michelle Perrot, Georges Duby & Christiane Klapisch-Zuber (sous la dir. de), *Histoire des femmes en occident. Tome 2: Le Moyen Age.* Paris, Plon, 1992, pp. 159-169 (les trangressions vestimentaires) et pp. 320-335 (les femmes seules, les mystiques, les hérétiques). En ce qui concerne les Frondeuses, les pétitionnaires et les Précieuses, voir Michelle Perrot, Georges Duby, Natalie Zemon Davis & Arlette Farge (sous la dir. de), *Histoire des femmes en occident. Tome 3: XVIe-XVIIIe siècle.* Paris, Plon, 1992, pp. 186-7 (les Frondeuses et les pétitionnaires), et pp. 412-16 (les Précieuses).

65 Il s'agit, bien entendu, des *Précieuses ridicules* [1659]. Molière, *Œuvres complètes. Tome I.* Paris, Gallimard, 1971, pp. 265-287.

> Le XVIII^e et le XIX^e siècle avaient dépossédé le père de son parrainage divin, le XX^e siècle achèvera de lui retirer son autorité morale et l'exclusivité du pouvoir économique. Si l'on a pu définir le patriarcat par le contrôle de la fécondité des femmes et la division sexuelle du travail, les vingt dernières années sont marquées par une double conquête féminine: la maîtrise de leur fécondité et le partage du monde économique avec les hommes.
> Depuis lors, elles ne sont plus des *objets*.
> Le XX^e siècle a sonné le glas des valeurs viriles en Occident.[66]

L'"égalité" serait donc dorénavant acquise du fait que toute discrimination constitutionnelle, juridique donc "publique" contre les femmes aurait été enlevée, ou tout au moins serait sur le point de l'être, de sorte que celles-ci bénéficient maintenant des droits de vote et de travail, ainsi que de l'égalité des chances. Badinter s'inscrit là dans une tradition de féminisme libéral, ou réformiste, où la libération des femmes se résumerait à une question d'égalité *juridique*. Une fois que cette "égalité" serait acquise, les "valeurs viriles" disparaîtraient tout naturellement. La question du pouvoir masculin apparaît alors comme un problème qui n'a plus lieu d'être posé, car il est résolu, automatiquement, par des lois garantissant l'égalité des chances.

Cependant, même si l'on se limite à cette conception étriquée de la libération des femmes, "l'égalité" est loin d'être acquise. L'affirmation, même juridique, d'une série de principes, aussi nobles soient-ils, ne constitue aucunement la preuve que ces principes sont appliqués dans les faits. C'est Guillaumin qui l'avait souligné en 1979, dans le cadre d'une discussion sur "l'insuffisance des luttes d'intégration à forme juridique":

> [L]es droits formels commençaient à révéler leur incapacité à produire l'égalité réelle: la distance se révélait si grande entre les espoirs qui avaient soutenu les combats et les conséquences pratiques. [...] [L]'égalité constitutionnelle n'est pas encore l'égalité. Par exemple nous avons légalement droit au même salaire que les hommes, *mais nous n'avons pas* le même salaire.[67]

Des statistiques fournies en 1991 par l'INSEE confirment la persistence de cet écart entre les salaires (dans toutes les branches, le salaire moyen des hommes demeure nettement supérieur à celui des femmes), ainsi que celle de la féminisation de certaines branches professionnelles dévalorisées (75% des employés de bureau et des services

---

66 Elisabeth Badinter, *L'Un est l'Autre, op. cit.*, pp. 214-215. N.B. Bien que j'écrive ailleurs les termes "dix-huitième siècle", "dix-neuvième siècle", etc, en toutes lettres, je respecte ici la graphie employée par Badinter.

67 Collette Guillaumin, "Question de différence". *Questions Féministes*, N° 6, septembre 1979, p. 8. C'est Guillaumin qui ajoute les italiques.

sanitaires et sociaux sont des femmes).[68] En ce qui concerne la participation politique des "citoyennes à part entière" aux instances de pouvoir, les femmes ne constituent, en 1994, que 5% des députés français et 11% en moyenne des députés européens.[69] En effet, comme le souligne Danielle Martinet, l'égalitarisme que défend Badinter "est un égalitarisme bourgeois, formel, fondé sur l'élitisme — avec ce que cela suppose de simplifications". Selon Martinet, Badinter ne se soucie guère des conditions réelles de la vie des femmes, ce qui "est à l'inverse d'une démarche féministe (partant de l'oppression vécue)".[70] En d'autres termes, le fait que quelques femmes relativement privilégiées ont pu "monter à la tribune" et bénéficient d'une égalité économique avec les hommes du même rang ne veut aucunement dire que le patriarcat est mort ou même agonisant. Bien au contraire, comme l'attestent les statistiques citées ci-dessus, et surtout celles sur les violences contre les femmes (ce dernier problème ne semble même pas rentrer en ligne de compte pour Badinter). Par exemple, un rapport récent de l'ONU constate que les actes de violence les plus fréquents et les plus répandus au niveau mondial, ce sont les agressions contre les femmes par leurs maris ou leurs concubins. Selon ce rapport, 25% des femmes de par le monde subissent des actes de violence au sein de la famille.[71] Même si les femmes françaises subissent moins d'agressions que n'en subissent, par exemple, leurs consœurs thaïlandaises (50%) ou pakistanaises (80%), le problème est loin d'être résolu en France, comme le démontrent les statistiques sur le viol, par exemple. En 1987, 3 196 actes de viol ont été constatés par la police ou les gendarmes français. Bien évidemment, les viols non-rapportés à la police ne sont pas compris dans ce chiffre, ce qui laisse invisible la majorité des cas d'inceste. Il est, d'ailleurs, navrant de constater que sur ces 3 196 cas de viol, seules 574 condamnations ont été prononcées, ce qui représente un peu moins de 18% du total.[72] Ces statistiques, ainsi que celles sur le travail et la participation politique des femmes, démontrent que la présomption de l'"égalité" entre les sexes, même en France, constitue au mieux un fantasme utopique. Effectivement, et contrairement à ce que l'on aurait pu supposer en lisant l'ouvrage de Badinter, la situation n'a guère évolué depuis que Guillaumin a évoqué la grande distance entre les espoirs des féministes réformistes et les inégalités dans les faits.

---

68 Statistiques publiées dans *Les Femmes*, rapport de l'INSEE (série "Contours et caractères"), 1991.

69 Statistiques citées par l'Association Femmes pour la Parité, dans *Ruptures*, texte cité.

70 Danièle Martinet, "Elisabeth Badinter ou les uns et les autres". *Paris Féministe*, N° 51, 15-30 octobre 1987, p. 25.

71 *The State of the World's Children.* Rapport de l'ONU pour l'année 1995, cité dans le quotidien *The Sydney Morning Herald* du 17 décembre 1994, p. 11.

72 *Les Femmes*, rapport cité.

En même temps, l'on peut difficilement nier que "l'égalité" représente une étape importante dans la lutte de libération des femmes. C'est même une étape essentielle, comme le reconnaissent bien, par exemple, les femmes d'origine maghrébine. Pour elles, commes nous le verrons, l'égalité de la République, même imparfaite, est nettement préférable au droit personnel et familial islamique. Même la plupart des féministes de souche française savent que "l'égalité" des Frères permet au moins aux femmes de mieux vivre dans la société actuelle et d'accéder à un minimum de dignité humaine. Toutefois, elles sont également nombreuses à émettre des réserves, en soulignant, comme Guillaumin, qu'il ne faut pas confondre les moyens avec les fins.

Car il s'agit, comme nous l'avons vu — et c'est le deuxième grand problème du schéma égalitaire — d'une égalité "fraternelle", d'une "égalité" avec les hommes dans une société agencée de façon à conserver et à renforcer cette fraternité. Même si l'on fait abstraction des inégalités qui persistent, l'aspect problématique de cette conception fraternelle de "l'égalité" reste donc entier. Même dans les rares cas où les femmes y accèdent, l'"égalité" est définie selon des critères établis par — et pour — les hommes. C'est-à-dire que les femmes accèderaient au droit de cité dans le système patriarcal *uniquement* à condition de s'y assimiler. C'est, d'ailleurs, ce que de nombreuses combattantes féministes de tout temps ont tenté de faire. L'on voit tout de suite quelles peuvent être les conséquences désastreuses de ce genre d'erreur, car, si les femmes ne se travestissent plus (guère) pour participer à la société des hommes, bien des luttes des femmes débouchent encore sur une sorte de "travestissement idéologique". Les femmes qui "s'en sortent", qui arrivent à participer à la République des Frères, s'y intègrent souvent au point de renier leur spécifité de femme et vont jusqu'à maintenir en place les conditions d'oppression des autres femmes. Elles ont même, pour protéger leur propre pouvoir dans le système patriarcal, tout intérêt à ce que ce système reste bel et bien en place. D'où le phénomène d'une "phallocratie" féminine, dont l'exemple le plus parlant quoique le plus caricatural se trouve sûrement dans la carrière politique de la Baroness Thatcher, l'ex-Premier ministre du Royaume-Uni.

La féministe radicale américaine Andrea Dworkin a étudié un problème connexe — celui du conservatisme féminin aux Etats-Unis — dans son livre *Right-Wing Women:*[73] Ce conservatisme constitue l'une des armes principales sinon le fer de lance de la Nouvelle Droite, car les femmes se trouvent nombreuses dans les divers mouvements qui se regroupent autour du soi-disant "Moral Majority", et en sont

73 Andrea Dworkin, *Right-Wing Women: the Politics of Domesticated Females.* London, The Women's Press, 1983 (édition britannique).

même souvent les porte-parole, comme l'ont été les antiféministes Phyllis Schlafly et Anita Bryant. Dworkin attribue ce conservatisme des femmes au fait qu'elles se trouvent bien obligées, dans une société patriarcale, de faire face au pouvoir masculin d'une façon ou d'une autre. Or, à côté de la sécurité relative du foyer conjugal, une vie plus "émancipée" nécessiterait que l'on prenne plus de risques, que ce soit sur le plan professionnel, social ou affectif. Un féminisme qui va même plus loin en cherchant à renverser l'ordre patriarcal — et qui dépasse donc la simple "émancipation" — peut donc paraître tout simplement suicidaire aux yeux des femmes qui ont passé leur vie à être plus ou moins cloîtrées. Ce qui ne veut pas dire que ces dernières ne souffrent pas aux mains de leur père, de leur mari, de leurs frères ou de leurs fils. Au contraire, les sociologues, les assistantes sociales et les militantes féministes s'accordent à dire que même les nombreux cas de viol conjugal, d'inceste et d'exploitation économique et psychologique qui sont bien documentés ne représentent que la partie visible de l'iceberg.[74] Face à cette souffrance, les femmes éprouvent indiscutablement des sentiments de colère et voire de haine ainsi qu'une volonté de révolte. Cependant, ces sentiments s'accompagnent de la peur, de l'ignorance, et d'un instinct de survie, ce qui explique sûrement pourquoi tant de femmes choisissent de rester dans des relations violentes, voire d'y retourner après une période de répit. Comme l'explique Dworkin:

> Every accommodation that women make to [male sexual] domination, however apparently stupid, self-defeating, or dangerous, is rooted in the urgent need to survive somehow on male terms. Inevitably this causes women to take the rage and contempt they feel for the men who actually abuse them, those close to them, and project it onto others, those far away, foreign, or different. [...] Fear of a greater evil and a need to be protected from it intensify the loyalty of women to men who are, even when dangerous, at least known quantities.[75]

D'où le phénomène d'identification des femmes, même brutalisées, au pouvoir masculin dans l'espoir que ce pouvoir-là les protégera ou tout au moins leur permettra de survivre.

---

74 Voir, par exemple: Viviane Clarac et Nicole Bonnin, *De la Honte à la Colère.* Paris, Les Publications Anonymes, 1985.

75 "Tout accommodement que font les femmes à la domination [sexuelle des hommes], aussi stupide, vain et dangereux qu'il paraisse, trouve ses origines dans le besoin urgent de survivre comme on peut dans des conditions imposées par les hommes. Une conséquence inévitable de cet état de choses, c'est que les femmes vont projeter sur d'autres, qui sont loin, ou étranger(es), ou différent(e)s, la rage et le mépris qu'elles ressentent envers les hommes qui leur sont proches et qui les maltraitent. [...] La peur d'un plus grand mal et le besoin de être protégées contre le mal, rendent plus intense la loyauté des femmes envers des hommes qui sont, même dangereux, du moins connus." Andrea Dworkin, *Right-Wing Women, op. cit.*, p. 34.

La manifestation "émancipationniste" de la *right-wing woman* serait celle qui, en quittant le foyer pour occuper la place publique aux côtés des hommes, se transforme en une sorte d'"homme manqué". Elle se désolidarise des autres femmes, qu'elle se met à mépriser — tout comme son corollaire-enfant, le "garçon manqué", se met à mépriser les filles — parce qu'elle méprise l'image du "féminin" qu'elles véhiculent. Une féministe qui "arrive" dans la société des hommes a, en effet, besoin d'une énorme clarté d'esprit et de beaucoup de soutien moral et politique de la part des autres féministes, si elle veut éviter de se tromper d'ennemi. Elle a besoin, en plus, d'énormément de force et de courage pour ne pas se couper des autres femmes, car non seulement le mépris peut opérer dans les deux sens, mais rester solidaire des autres femmes veut dire aussi qu'on est prête à leur tendre la main. C'est-à-dire que d'une part, celle qui "s'en sort" dans un monde masculin est susceptible de se heurter au ressentiment de celles qui ont choisi de ne pas suivre le même chemin — ou bien qui auraient voulu le faire mais qui, pour une raison ou une autre, n'y sont pas arrivées. D'autre part, la femme qui s'installe dans l'espace public aux côtés des hommes et qui tient à ce que les autres femmes puissent occuper cet espace avec elles, doit devenir à la fois constructrice et gardienne de ponts: une ingénieure de l'égalité, en quelque sorte. Cependant, même la meilleure, la plus compétente, la plus généreuse, de ces "ingénieures", ne peut rien construire sans la permission du Service de Planification. C'est-à-dire qu'elle doit respecter les paramètres de la logique patriarcale.

Ce phénomène d'identification au pouvoir patriarcal devient autrement problématique lorsqu'il s'agit d'un pouvoir perçu comme "oppositionnel", qui se construit autour d'une minorité racisée, par exemple, comme les mouvements identitaires maghrébins. Dans ces cas, l'assimilation des femmes à l'identité sociale et aux préoccupations masculines se fait au nom d'une lutte qui est censée être commune aux deux sexes. Nous revenons là à la thèse de Badinter, en ce sens que la question de l'"égalité" entre hommes et femmes n'aurait plus lieu d'être posée, car les deux sexes sont considérés comme "étant dans le même sac". Nous verrons au chapitre 3 quels sont les problèmes posés par la présomption de l'égalité entre les femmes et les hommes dans ce contexte particulier.

Citoyennes à part

Il reste un troisième grand problème de l'"égalité" à la républicaine, celui de la conceptualisation philosophique de "l'individu libre-et-égal". C'est ici que la République française, en tant que manifestation du libéralisme occidental, se trouve en pleine contradiction philosophique. Il s'agit, bien entendu, de la contradiction entre la soi-disant

"universalité" des principes de la République et la signification socioculturelle spécifique attribuée implicitement à ces principes. Le problème essentiel, du moins pour les femmes, réside dans le fait que le point de départ de l'universalisme républicain est une abstraction philosophique: l'individu. Les problèmes que pose le concept de l'"individu libre" en général ont déjà été bien documentés; il est donc inutile de reprendre ce travail ici.[76] Penchons-nous donc tout de suite sur le cas particulier, à savoir, les difficultés idéologiques et stratégiques auxquelles les femmes sont confrontées lorsqu'elles essaient d'intervenir sur la place publique en tant qu'"individues-libres-et-égales".

Kathleen Nott définit le concept de "l'individu" comme une "fiction libérale", et maintient que "les penseurs libéraux ont montré qu'ils ne savent pas inventer un individu réellement social."[77] Carole Pateman souligne, elle aussi, que les principes de base de l'idéologie libérale sont "traités comme s'ils existaient dans un monde indépendant et intemporel, plutôt que de faire partie d'une série de rapports sociaux et de formes de vie sociale précis, qu'ils contribuent également à constituer".[78] C'est-à-dire que des concepts comme les "droits naturels" de l'individu, lequel serait libre et égal à tout autre individu, constituent autant d'abstractions. Ces abstractions, réifées par la Constitution et traduites en droit positif dans les lois de la République, sont alors censées garantir la liberté et l'égalité de tous. En même temps, il s'agit d'abstractions qui ont été élaborées à partir des préoccupations d'un groupe social précis, qui lui, n'est ni "intemporel" ni représentatif de l'ensemble des "individu(e)s" en chair et en os. Bien entendu, toutes les idéologies interprètent la réalité sociale en fonction d'une certaine vision du monde, ou imposent même cette vision à la réalité. Cependant, le problème de l'idéologie libérale est tout autre, car elle ne se réfère à aucune réalité sociale, uniquement à une réalité *individuelle*. Or, à partir de cette réalité a-sociale est construite une série d'abstractions universalisantes; celles-ci constituent à leur tour la base d'une série de prescriptions sociales. En d'autres termes, si l'individu est l'extrapolation philosophique de l'homme (c'est-à-dire, *de l'acteur social de sexe masculin*), alors les Droits de l'Homme constituent l'expression politique de la volonté des hommes (c'est-à-dire, *du groupe social de sexe masculin*).

---

76 Voir, par exemple: Carole Pateman, *The Sexual Contract*, *op. cit.*, et *The Problem of Political Obligation*. Chichester, U.K., John Wiley & Sons, 1979. Voir aussi: Georges Burdeau, *Le libéralisme*. Paris, Le Seuil, 1979; Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York, Longman, 1981; Kathleen Nott, *The Good Want Power: An essay in the psychological possibilities of liberalism*. London, Jonathan Cape, 1977.

77 "...liberal thinkers have shown that they do not know how to invent a truly social individual". Kathleen Nott, *The Good Want Power*, *op. cit.*, p. 93.

78 "Concepts are treated as if they existed in an independent, timeless world of their own, instead of forming part of and helping to constitute specific social relationships and specific forms of social life." Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation*, *op. cit.*, p. 12.

"L'individu" est construit idéologiquement en tant qu'entité suffisant à elle-même, sans aucun rapport au contexte socioculturel qui contribue à construire ladite entité et qui lui impose les paramètres de son existence sociale. Selon la pensée libérale, tout individu est censé choisir sa situation sociale et pouvoir ainsi déterminer la direction de sa propre vie; une fois que cet individu aurait choisi sa situation, il se soumettrait volontairement aux règles qui établissent les limites de cette situation ainsi que les droits et les devoirs de chacun et de chacune. Abstraction est ainsi faite des inégalités de pouvoir économique, socioculturel et politique, et surtout du caractère sexué de ce pouvoir. Selon la logique libéralo-républicaine donc, des problèmes comme les violences faites aux femmes, la division sexuelle du travail salarié et l'évacuation du problème du travail domestique, ou bien l'omniprésence de la production culturelle et intellectuelle masculine en même temps que la production féminine est entravée, ignorée ou récupérée, n'ont même pas lieu d'être soulevés.

En même temps, ces violences et cette domination masculine des femmes constituent le *fondement même* de la société libérale moderne. Car l'individu libéral, qu'il s'agisse des théories libérales classiques ou progressistes, est conçu essentiellement, non seulement comme *masculin*, mais aussi comme *propriétaire*. La propriété de l'individu comprend non seulement ses biens corporels et incorporels, mais aussi sa femme, ses enfants et, à l'origine, ses esclaves. C'est en fait l'origine du terme "famille", comme nous le rappelle Alev Lyle Croutier:

> In ancient Rome, *familia* meant a man's fields, property, money and slaves, all of which were passed on to his sons. Woman became part of man's *familia*, his property.[79]

La notion libérale de la propriété vient ainsi rejoindre la conception masculine de la femme, cette dernière étant définie, rappelons-le, surtout en fonction de ses capacités reproductives et par extension, sexuelles. Comme l'ont souligné, d'ailleurs, la plupart des féministes radicales, la domination masculine des femmes a comme caractéristique particulière le fait qu'elle est fondée sur l'appropriation du corps des femmes, notamment au sein de la famille. Selon Guillaumin, si la domination de l'ouvrier du sexe masculin passe par l'appropriation de la force du travail de celui-ci, la domination des femmes passe non seulement par l'"accaparement de la force de travail mais [aussi par] un rapport d'appropriation physique direct...".[80] C'est au sein de la famille que

---

79 "Dans la Rome antique, *familia* voulait dire les champs, la propriété, l'argent et les esclaves de l'homme, que celui-ci léguait par la suite à ses fils. La femme est devenue partie de la *familia* — de la propriété — de l'homme." Alev Lyle Croutier, *Harem. The World Behind the Veil.* New York, Abbeville Press, 1989, p. 18.

80 Colette Guillaumin, "Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes". *Questions féministes*, N° 2, février 1978, p. 9.

naissent les violences contre les femmes, la division sexuelle du travail et l'appropriation du travail et de la production intellectuelle et affective des femmes. En bref, le siège initial et principal du patriarcat n'est ni le trône ni la chaire, comme le soutiendrait une Badinter, mais la chambre et la cuisine.

Cependant, même les plus égalitaires des philosophes et des hommes politiques continuent d'attacher énormément d'importance à la famille au point qu'ils la considèrent comme l'unité sociale de base. Même aujourd'hui, les aspects du droit occidental qui concernent les femmes en particulier portent surtout sur le statut de la femme en tant que "bien" — en tant que *familia* — du citoyen masculin, c'est-à-dire, en tant qu'épouse et mère. Par exemple, le *Guide des droits des femmes* du Centre National d'Information et de Documentation des Femmes et des Familles (CNIDFF) traite surtout du droit familial (à peu près deux-tiers du livre y sont consacrés de façon explicite).[81] Même le nom de l'organisation, qui est une émanation du Secrétariat d'Etat chargé des Droits des Femmes, témoigne du rapprochement automatique qui est fait entre "la femme" et "la famille". Par ailleurs, si l'on consulte un catalogue des autres publications du CNIDDF, l'on y trouve un nombre relativement important de titres se rapportant au statut des femmes au sein de la famille, comme le *Guide des Droits des mères de famille*, ou le *Guide Maternité*. Il est remarquable en effet que la spécificité des femmes dans une société patriarcale est reconnue surtout par rapport à leur rôle dans la "vie privée" des hommes. Etant donné l'adhésion philosophique de départ au principe de "l'égalité", une telle importance accordée à la fonction "familiale" des femmes (alors que l'on ne trouve pas la même préoccupation de la fonction "familiale" des hommes) paraît bien paradoxale.

C'est pourquoi le recours au droit patriarcal afin de bénéficier d'une certaine protection contre la violence masculine — et donc d'accéder à un degré d'autonomie — s'avère problématique. Comme le souligne Catharine MacKinnon, l'Etat libéral n'a jusqu'ici rien fait pour remettre en question l'ordre social et politique patriarcal. Bien au contraire, l'Etat a tout intérêt à maintenir le statut quo:

> Applied to women, liberalism has supported state intervention on behalf of women as abstract persons with abstract rights, without scrutinizing the content of these notions in gendered terms. [...] This may be progressive in the liberal or the left senses, but how is it empowering in the feminist sense? Even if it were effective in jailing men who do little different from what nondeviant men do regularly, how would such an

81 CNIDFF, *Guide des Droits des femmes.* Paris, CNIDFF-Edition, 1991.

> approach alter, [for example] women's rapability? Unconfronted are *why* women are raped and the role of the state in that.[82]

En d'autres termes, si le corps est conceptualisé comme un bien et que le propriétaire est conceptualisé comme étant du sexe masculin, la lutte, sur le plan juridique, pour faire reconnaître le droit des femmes de disposer de leur propre corps revient à une demande que le propriétaire octroie à son esclave un certain nombre de libertés conditionnelles, sans pour autant renoncer à son droit de propriétaire.

Ce qui nous amène à un deuxième aspect problématique du concept de "l'individu libre", qui est lié à la fois à la conceptualisation de l'individu comme propriétaire, et à la conceptualisation dualiste de "la femme" que j'ai examinée plus haut. Il s'agit du rapport des femmes à la notion de l'individu comme citoyen, ou plutôt de la façon dont le modèle patriarcal moderne de la citoyenneté s'accommode de l'existence de la citoyen*ne*.

Dans l'univers libéral, la réalisation sociale de l'individu ne peut se faire qu'à travers une séparation de la vie publique et la vie privée. Le contrat social appartient essentiellement à la vie publique, c'est-à-dire, au domaine de l'interaction sociale et donc de la loi et de la politique. La vie privée est conçue comme le territoire personnel de l'individu: son corps, sa maison, sa famille, le choix de ses loisirs, de ses amis — tout ceci rentre dans le cadre de la vie "personnelle". L'individu-citoyen aurait le droit de faire, dans la vie publique, "tout ce qui ne nuit pas a[ux droits d']autrui"[83] ou pour reprendre la formule de Montesquieu, "tout ce que les lois permettent"[84]. Ces lois ne sont pas censées ingérer dans la vie privée, sauf pour empêcher un individu de "nuire à autrui". L'Etat doit ainsi respecter la liberté individuelle, et n'existerait que pour protéger celle-ci des abus les plus graves. Le gouvernement le plus protecteur de la liberté serait donc, pour reprendre un autre mot de Montesquieu, un gouvernement "modéré".[85] Il ne servirait qu'à garantir le plus grand bien du plus grand nombre,

---

82 "Appliqué aux femmes, le libéralisme a appuyé l'intervention étatique en faveur des femmes en tant que personnes abstraites avec des droits abstraits, sans examiner le contenu sexué de ces notions. [...] Cette démarche peut être progressiste d'un point de vue libéral ou du point de vue de la gauche, mais en quoi est-elle libératrice du point de vue féministe? Même si l'on réussissait ainsi à envoyer en prison des hommes dont les actes ne diffèrent pas sensiblement de ceux commis régulièrement par des hommes "non-déviants", en quoi une telle approche changerait, [par exemple], la "violabilité" des femmes? L'on ne s'est toujours pas posé les questions de savoir *pourquoi* les femmes sont violées et quel est le rôle qu'y joue l'Etat." Catharine A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence". *Signs*, Vol. 8, N° 4, summer 1983, pp. 642-3.

83 Constitution de 1789, Article 4, et Constitution de 1793, Article 6. Le terme "droits" a été introduit en 1793.

84 Montesquieu [1748], *De l'Esprit des lois*. Paris, Garnier Frères, 1961. Tome I, Livre XI, Chapitre iv, p. 162.

85 *Loc. cit.*

conformément à la volonté populaire, exprimée à travers le suffrage universel. Toutefois, celui-ci, en tant que "liberté-participation", ou liberté civile, ne représente que le moyen par lequel le citoyen accède à la "liberté-autonomie", ou liberté politique, qui, elle, représente la fin du projet social libéral, comme l'a rappelé Georges Burdeau.[86]

D'où la séparation entre l'individu-citoyen — cet être virtuel qui fait partie du "corps social" symbolique et qui en tant que tel bénéficie d'un statut civil — et l'individu en chair et en os. Ce dernier entretient des rapports sociaux spécifiques, non seulement avec d'autres individus, mais également avec les institutions du "corps social" — et donc *aussi* avec sa propre manifestation en tant qu'individu-virtuel dans le domaine public. Il existe forcément un décalage entre la réalité de l'individu en chair et en os et sa représentation publique, et plus ce décalage est grand, plus les contradictions le seront aussi. Or, si "La Femme" est censée exister uniquement, ou surtout, dans le privé, elle n'accède donc pas au statut d'individu-citoyen symbolique et ne peut donc avoir de manifestation publique. En même temps, elle participe de fait, par son existence même à l'intérieur d'une société fondée sur les principes de la liberté et de l'égalité, lesquelles sont garanties par la participation de tous (et de toutes, depuis la Constitution de 1946[87]) au projet social. Ceci implique que "La Femme" a, en fait, une manifestation publique. D'où la nature dualiste de la citoyenneté féminine. Comme l'explique Nira Yuval-Davis (qui parle du rapport des femmes à l'état-nation en général), les femmes sont *à la fois* des "citoyennes à part entière", puisqu'elles comptent, d'une façon ou d'une autre, parmi l'ensemble des citoyens d'un Etat et sont à ce titre soumises à sa politique, laquelle s'applique *aussi* aux hommes, et des "citoyennes à part", car il existe toujours une partie de législation qui ne concerne qu'elles. Cette législation peut, d'ailleurs, être très importante, et traite surtout, de façon explicite ou implicite, de la fonction *familiale* des femmes, comme nous l'avons vu. Yuval-Davis en donne quelques exemples:

> These policies [which specifically concern women] can be constructed to express different ideological constructions of gender — such as allocating different age categories for women and men to retire; they can discriminate against women — such as in cases when women would be forbidden to vote, be elected for certain public posts, etc; or they might privilege women — such as in cases when they would be granted maternity leave, special "privileges" in labour legislation and so on.[88]

---

86 Georges Burdeau, *Le libéralisme, op. cit.*, p. 160.

87 "La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme." Préambule à la Constitution de la IV^{e} République, 1946.

88 "Ces politiques [qui concernent plus particulièrement les femmes] peuvent être construites de façon à exprimer la construction idéologique de la différence sexuelle — comme la différence entre l'âge de retraite des hommes et celui des femmes. Ces politiques peuvent aussi être à l'origine de discriminations contre les femmes — comme dans les cas où l'on interdit aux femmes le droit de voter,

Notons que les "privilèges" garantis aux femmes par la loi sont liés, *non pas à leur statut d'individu-citoyenne, mais à leur spécificité biologique de procréatrice et par extension, à leur spécificité sociale d'épouse et de mère.* C'est-à-dire que la seule reconnaissance publique possible de la spécificité des femmes, c'est celle de leur fonction de "bien familial" et de procréatrice. Mais même dans ce cas-là, l'on ne légifère en faveur des femmes que si cette législation peut *aussi* bénéficier aux hommes, que ce soit par le biais d'un avantage direct (dans le cas, par exemple, d'une réduction générale du temps du travail) ou indirect (dans le cas, par exemple, du congé maternité, lequel permet à la famille de maintenir son revenu et dispense l'homme du travail ménager supplémentaire nécessité par l'avènement du nouveau-né). Le droit patriarcal constitue alors, comme l'explique Pateman, "le support structurel principal qui lie [le public et le privé] et en fait un tout social".[89]

Ce rôle du droit n'a pas été ignoré des féministes françaises, qui, du moins depuis la Déclaration des Droits de la Femme d'Olympe de Gouges, ont toujours mené des campagnes pour que le droit des femmes de disposer librement de leur corps et de leurs biens, y compris au sein de la famille, soit inscrit dans la loi. Elles ont reconnu que la loi, malgré ses limites, représentait leur seule défense contre l'enfermement dans le privé, où, invisibles et inaudibles, elles n'avaient d'autre choix que de subir les conditions de vie que leurs maris, leurs pères ou leurs frères trouvaient bon de leur imposer. La loi est devenue ainsi une arme qui a permis aux femmes, non seulement de se défendre contre la violence masculine sous toutes ses formes (même si les modalités de cette défense sont loin d'être adéquates, comme nous l'avons vu plus haut), mais aussi de bâtir une sorte de pont entre la vie en famille et la vie publique. Ainsi les suffragistes ont mené une campagne pour le droit du vote (une campagne qui, en France, s'est avérée particulièrement longue et difficile, car les Françaises n'ont voté pour la première fois qu'en 1945). De même, les campagnes contre le viol et contre la violence domestique ont mené à l'adoption des lois qui reconnaissent ces actes de violence comme des crimes. Enfin, la campagne pour l'avortement a mené à l'adoption de la fameuse "loi Veil", dont les associations féministes ont fêté le vingtième anniversaire en 1995.

---

d'être élues à des postes de pouvoir public, etc. Ou bien, ces politiques peuvent discriminer en faveur des femmes — comme dans les cas du congé maternel, des 'privilèges' spéciaux au niveau de la législation du travail, et ainsi de suite." Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations.* The Hague, Institute of Social Studies Working Paper Series N° 130, 1992, p. 13.

89 "Women are subject to men in both the public and private spheres; indeed, men's patriarchal right is the major structural support binding the two spheres into a social whole." Carole Pateman, *The Sexual Contract, op. cit.*, p. 113.

Cependant, nous avons vu quelles sont les limites de ces acquis sur le plan juridique. Aussi bénéfique soit-elle, la législation en faveur des femmes ne leur fournit, au mieux, qu'une marge de manœuvre qui leur permet de mieux lutter sur d'autres fronts (constitutionnel, politique, économique, social et culturel), dans le but d'effectuer à long terme une transformation plus profonde de la société. Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue le fait que tous ces acquis — à part celle de la citoyenneté, laquelle représente davantage un acquis constitutionnel qu'un acquis simplement juridique — peuvent être à tout moment remis en question, ou bien par le biais de l'abrogation des lois, ou bien par leur application sélective ou partielle. Rappelons, par exemple, que le viol, l'inceste et l'excision n'ont été que récemment reconnus comme des crimes passibles de peines criminelles (1975 pour le viol, 1983 pour l'excision), et que ces peines demeurent légères (en 1994, la Cour d'Assises acquitte deux parents qui avaient reconnu avoir excisé leurs filles, et ne condamne l'exciseuse qu'à un an d'emprisonnement avec sursis).[90]

Par ailleurs, comme l'a souligné plus haut Yuval-Davis, la loi peut également être appliquée *contre* les femmes, pour les empêcher de participer à la vie publique, ou pour assurer que la tutelle masculine ne disparaisse pas complètement. En France, ces cas de discrimination juridique ouverte (du moins contre les Françaises "de souche") sont certainement moins nets que dans la majorité des pays musulmans, par exemple. En fait, les femmes françaises, dont l'égalité devant la loi est inscrite dans la Constitution, seraient moins frappées par des *interdictions* que par des *lacunes* dans les textes de loi. Par exemple, il n'existe aucune loi en France qui condamne le proxénétisme et la pornographie comme des actes de *violence criminelle contre les femmes*, au même titre que le viol ou les voies de fait.

Les femmes qui luttent sur le terrain de l'"égalité" se trouvent donc devant un choix peu intéressant: ou bien leur spécificité de femme doit disparaître, ou bien elle doit se limiter à un rôle traditionnel d'épouse-mère, telle qu'il est défini par les hommes. C'est pourquoi certaines femmes ont refusé de lutter sur ce terrain-là, mais ont cherché plutôt à reconceptualiser la "différence sexuelle", à revaloriser l'Autre-Femme subversive.

---

90 Pour un rappel historique des affaires d'excision, voir Bronwyn Winter, "Women, the Law, and Cultural Relativism in France", art. cit., pp. 943-948. Les informations concernant le procès de 1994 m'ont été communiquées par Linda Weil-Curiel, le 29 septembre 1994. Voir aussi le chapitre 3 de cette thèse.

Les joies de l'altérité

Les théoriciennes de la "différence sexuelle" maintiennent qu'il existerait une "culture féminine" ou tout au moins une "subjectivité" féminine. Ceci n'est pas à dire qu'elles nient l'existence d'un ordre social fondé sur la domination masculine, mais qu'elles attribuent celui-ci, non pas à la *création*, mais à l'*interprétation*, de la différence sexuelle. En d'autres termes, la "différence sexuelle" ne serait pas une fiction intellectuelle qui vient justifier une réalité matérielle et sociale d'oppression, mais un fait psychologique incontournable: le problème, c'est que cette "différence" n'est pas placée au centre du tableau, mais en marge de celui-ci. La revendication d'une spécificité de femme serait donc libératrice, car elle permettrait d'opposer à la vision patriarcale ou "masculine" du monde une vision "autre", qui serait, en tant que produit d'une "corporéalité" et d'une affectivité féminines (donc "différentes" voire "subversives"), susceptible de révolutionner les rapports sociaux. Il suffirait, pour mettre fin au système patriarcal, de revaloriser la "féminitude".

Malheureusement, l'expression théorique principale de cette revalorisation — ou tout au moins celle qui a le plus attiré l'attention des chercheurs et des chercheuses, notamment ceux des pays anglophones, qui se trouvent en pleine crise postmoderniste — est basée sur le modèle de l'altérité élaboré par Lacan. Ce dernier avait effectué une sorte d'opération de soudure entre la philosophie freudienne et la philosophie féministe-existentialiste de de Beauvoir, en détournant les propos de cette dernière. La Femme-Autre lacanienne s'inscrit ainsi dans une optique psychanalytique phallocentrique, qui n'a plus rien à voir avec l'analyse sociale de l'oppression des femmes. Néanmoins, c'est ce modèle lacanien qui a été repris et reformulé par le groupe Psychanalyse et Politique ("Psyképo") et sa "leadeuse" Antoinette Fouque, pour être érigé par la suite en projet politique de "libération des femmes". C'est le même modèle qui sous-tend le discours de la "jouissance" d'Hélène Cixous (qui était pendant longtemps très proche du courant Psyképo), le chaos présocial de Julia Kristeva ou le mysticisme utérin de Luce Irigaray, même si cette dernière affiche une volonté de ré-inscrire ce modèle dans une optique féministe.[91]

Bien évidemment, une critique approfondie des discours de la "féminitude" ne relève pas directement du travail qui est entrepris ici. Je laisse donc cette tâche aux autres, comme Somer Bodribb, dont le livre *Nothing Mat(t)ers* nous permet de sortir de ce que Marilyn Frye a appelé "le marécage insondable du postmodernisme" ("*the bottom-*

91 Notons en passant qu'Irigaray est la seule parmi les femmes et les courants mentionnés à se dire "féministe".

less bog of [...] postmodernism").[92] Néanmoins, étant donné la place accordée actuellement à ce "féminisme postmoderniste" (que l'on connaît en France sous le nom "féminisme de la différence"), il convient de relever certains des aspects les plus problématiques de ces discours.

Tout d'abord, la majorité d'entre eux ne s'inscrivent pas dans un projet féministe. "Psyképo" et Antoinette Fouque, par exemple, ont même pris bien soin de se démarquer du mouvement féministe, lequel se résumerait à la quête de l'égalité, définie en des termes masculins.

> Aujourd'hui, Socialisme et Féminisme, pacifistes, réformistes et progressistes, soi-disant révolutionnaires, tous deux héritiers de l'humanisme occidental, sont les deux plus puissants piliers du Patriarcat déclinant, l'ultime étape — historiquement connue — du phallogocentrisme.[93]

Ce refus d'interaction avec la société patriarcale est allé jusqu'à des déclarations publiques qui déconseillaient aux femmes de voter lors des élections présidentielles et législatives de 1988. Il va sans dire que cette prise de position a attiré la colère des féministes, pour qui l'abstention équivalait au suicide politique, car elle donnerait à la droite plus de chances d'être élue. Par ailleurs, l'abstention revenait à mépriser les luttes de leurs aïeules qui s'étaient si longuement battues pour le droit de vote. Quoique les projets féministes égalitaristes s'avèrent, comme nous l'avons vu, limités, il serait dangereux, comme nous l'avons vu également, de les abandonner complètement. Par ailleurs, il est tout simplement faux que le mouvement féministe se résume uniquement à un projet d'aménagement du patriarcat.

Ensuite, la politique de la féminitude a tendance à privilégier le textuel, et ses tenants, qui écrivent pour la plupart dans un langage hermétique, voire mystificateur, se réclament souvent d'une avant-garde littéraire. Ainsi Cixous célèbre l'"écriture féminine" qui serait l'expression subversive d'une différence sexuelle intrinsèque. Il est peut-être à ce titre significatif que le texte le mieux connu de Cixous sur l'écriture féminine s'appelle "Le Rire de la Méduse" (la jouissance donc de la Femme masculine?).[94]

---

92 Somer Bodribb, *Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmodernism.* Melbourne, Spinifex, 1992. Marilyn Frye, "The Possibility of Feminist Theory", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference, op. cit.*, p. 178.

93 Extrait du magazine hebdomadaire *Des Femmes en mouvements*, publication de Psychanalyse et Politique/Des Femmes, N° 2, février 1979. Cité dans *Chroniques d'une Imposture. Du Mouvement de libération des femmes à une marque commerciale.* Paris, L'Association Mouvement pour les Luttes Féministes/L'imprimerie Voix-off, 1981, Annexe 7 (pages non-numérotées). Voir aussi Michèle Sarde, *Regard sur les Françaises, op. cit.*, pp. 640-643.

94 Texte paru dans *L'arc,* 1975, pp. 39-54, dont une version augmentée est parue en anglais dans la revue américaine *Signs,* Vol. 1, N° 4, 1976, pp. 875-93. Voir aussi Michelle Perrot, Georges Duby

Quant à Julia Kristeva, elle situe la féminitude dans un espace pré-social, pré-linguistique et "pré-symbolique", qu'elle appelle le "sémiotique", mais il semblerait que ce "sémiotique" n'aurait pas d'expression littéraire — ce qui semble assez logique, si de toute façon l'espace-femmes est un espace pré-linguistique et pré-symbolique.[95] Sans langue et sans système symbolique, il est vrai que l'écriture s'avère difficile. Contrairement à Cixous donc, Kristeva méprise l'écriture féminine et surtout féministe (qui de toute façon, si l'on suit sa logique, ne pourrait exister car le "féminin" est pré-linguistique). Si elle prône une avant-garde littéraire (dont elle ferait, curieusement, partie), celle-ci serait uniquement masculine, représentée par des auteurs comme Stéphane Mallarmé, Antonin Artaud, James Joyce et Georges Bataille.[96] En ce qui concerne le "projet social" de Kristeva, les femmes ont le choix, ou bien de rentrer dans "l'ordre symbolique" phallique, ou bien de renverser celui-ci, sauf qu'en le renversant, elles répandraient forcément le chaos (car de toute façon, le féminin ne fait partie d'aucun ordre social).[97] Ce qui, finalement, ne constitue guère un choix. En fait, une telle renarration du mythe de Pandore rejoint, comme semble le faire la Méduse de Cixous, la conception phallocrate du "féminin déchaîné".

Le problème d'Irigaray est un petit peu différent, d'abord parce qu'elle s'inscrit de façon explicite dans un projet politique féministe, et ensuite parce que "le texte" ne se trouve pas forcément au centre de son propos, même si elle écrit, comme Kristeva, dans un style singulièrement hermétique qui privilégie non seulement le lexique mais aussi l'alphabet du grec ancien. Le problème d'Irigaray réside plutôt dans sa conception de la sexualité et de la subjectivité féminines. En prônant une "éthique de la différence sexuelle", elle part à la recherche d'une expression gynocentrique de la sexualité féminine, qu'elle voit comme plurielle et diffuse, et aboutit, si je puis dire, à un concept du divin.[98] Ce qui est assez loin d'une réalité sociale quelconque. Par ailleurs, elle lie tout projet d'une (re)découverte de l'histoire des femmes ainsi que l'expression du lesbianisme à la recherche de la mère.[99] Si son projet de révalorisation féministe de la maternité présente un certain intérêt, en ce sens qu'elle souhaite délivrer les mères

---

& Françoise Thébaud (sous la dir. de), *Histoire des femmes en Occident. Tome 5: Le XX^e siècle.* Paris, Plon, 1992, pp. 294-295.

95 Julia Kristeva, *Polylogue*, en particulier l'essai intitulé "Le sujet en procès". Paris, Le Seuil, 1977, pp. 55-105.

96 Julia Kristeva, "Politique de la littérature" et "La femme, ce n'est jamais ça", in J. Kristeva, *Polylogue, op. cit.*, pp. 13-21 et 517-524 respectivement.

97 Julia Kristeva, *Polylogue, op. cit.*, pp. 76-9 et 519-20. Voir également son entretien avec Françoise van Rossum-Guyon, "A partir de Polylogue". *Revue des Sciences Humaines*, Tome XLIV, N° 168, octobre-décembre 1977, pp. 495-501.

98 Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle.* Paris, Minuit, 1984.

99 Luce Irigaray, *Le Corps-à-corps avec la mère.* Montréal, Editions de la Pleine Lune, 1981.
____"Le mystère oublié des généalogies féminines", in L. Irigaray, *Le Temps de la différence.* Paris, Poche, 1989, pp. 103-123.

du mépris qui leur a de tout temps été réservé, ses propos concernant la "recherche de la mère" semblent néanmoins trop biologisants et thérapisants, pour ne pas dire hétérosexistes, pour s'inscrire dans un projet féministe réellement *politique*.

Cette "recherche de la mère" est, d'ailleurs, l'expression psychanalytique et académique de tout un courant que l'on peut qualifier de "féminin-culturaliste" qui est fortement influencée à l'heure actuelle par le mouvement *New Age* aux Etats-Unis, et dont les pratiques frôlent le mysticisme nombriliste. Partie à la recherche de ses "racines gynocentriques", cette tendance "culturaliste" a élaboré toute une mythologie d'un matriarcat pré-historique et/ou paranormal (exemple: les sorcières). Le danger que présente cette expression particulière de la féminitude est triple. D'abord, plutôt que de remettre en question l'idée même de la domination d'un groupe social (dans ce cas, un sexe) par un autre, les "féministes-culturalistes" semblent vouloir substituer à la domination masculine une sorte de "dictature bienveillante" de femmes. Ensuite, le mythe du matriarcat est biologisant à l'extrême, dans sa valorisation des qualités "féminines" telle que la douceur, l'écoute, l'"instinct maternel", et ainsi de suite. Enfin, la mythologie de la féminitude est inscrite dans l'Histoire, laquelle acquiert par la suite le statut d'un texte religieux. Le mythe du matriarcat, c'est la Bible, la Torah ou le Coran de la féminitude en ce sens que l'appel à un passé mythique rend impossible une quelconque insertion dans le présent social. C'est, en effet, la grande ironie des mouvements de "recherche de racines", comme nous le verrons plus loin, d'ailleurs, dans le cadre de la discussion sur la folklorisation de l'identité culturelle.

Comment donc poser le problème de l'identification culturelle des femmes dans un contexte patriarcal sans tomber dans le "marécage insondable" de la féminitude? Car il est évident que dans des sociétés fondées sur la domination politique, économique et culturelle masculine, les femmes ont du mal à partager, sans se faire violence, l'identité et les préoccupations culturelles des hommes. D'un certain point de vue donc, les femmes vivant sous un régime patriarcal sont toutes "de culture non-dominante", c'est-à-dire qu'elles constituent une minorité culturelle au sens politique et non pas quantitatif du terme. Cependant, nous avons vu que la construction, à partir de cette constatation, d'une idéologie de la féminitude, rentre dans le même schéma dualiste du monde que les féministes ont de tout temps combattu. C'est Guillaumin qui a observé, quelque peu ironiquement, que la revendication de la "spécificité féminine" met les femmes "dans la situation étrange de posséder quelque chose (la différence) et de réclamer à cor et à cri la possession de cette même chose".[100] Si de Beauvoir critiquait

100 Collette Guillaumin, "Question de Différence", art cit., p. 8.

l'altérisation de "La Femme", les tenants de la féminitude la revendiquent, en maintenant, non plus qu'"on ne naît pas femme, on le devient", mais qu'on naît femme et qu'on devrait s'acharner par la suite à le devenir encore plus.

En fait, la revendication d'une "culture féminine" — que celle-ci s'exprime par le biais des préoccupations, des activités ou des qualités "féminines", par une prédisposition au maternage, ou par la réécriture d'une Histoire mythologisée — loin de faire sortir les femmes de la marge et les replacer au centre de la page, ne fait que souligner cette marginalité au crayon à lèvres. La "célébration de l'exclusion et des mécanismes de marginalisation", pour reprendre un mot d'Uma Narayan, ne change rien à son statut d'exclue.[101] Bien au contraire, en célébrant les mêmes stéréotypes de la "féminité" que ceux qui enferment et qui écrasent les femmes depuis des millénaires, le discours de la "féminitude" contribuent plutôt à *entériner* l'oppression patriarcale. Herma Hill Kay pose même la question de savoir si, étant donné que la préoccupation féministe actuelle de la "différence" coexiste avec le développement d'un néo-conservatisme basé, lui aussi, sur la notion de la "différence" (comme nous le verrons plus loin), la théorie féministe ne serait pas détournée par des forces conservatrices et mise au service de l'antiféminisme.[102] A cette époque de "retour de bâton" antiféministe, l'on se doit en effet de poser, avec Kay, cette même question.[103]

Que faire alors? D'un côté, la revendication de "l'égalité", telle que celle-ci est définie actuellement, revient à nier la spécificité sociale féminine dans une société où tout est sexué. De l'autre côté, la revendication de cette spécificité revient souvent à apporter de l'eau au moulin des tenants du déterminisme biologique en figeant les femmes dans une fonction sexuelle et reproductive. Dans l'un et l'autre cas les femmes apparaissent, une fois de plus, comme les perdantes.

---

101 "...the alternative to 'buying' into an oppressive social system need not be a celebration of exclusion and the mechanisms of marginalisation". Uma Narayan, "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist", in Alison M. Jaggar & Susan R. Bordo (eds), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing.* New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, p. 268.

102 Herma Hill Kay, "Sociobiology, Feminism, and the Law", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference, op. cit.*, pp. 84-5.

103 C'est un sujet auquel j'ai déjà consacré, d'ailleurs, un certain nombre d'articles, notamment par rapport à la politique lesbienne. Voir: Bronwyn Winter, "La 'communauté lesbienne' et l'idéologie hétéropatriarcale: les pièges du libéralisme". *Resources for Feminist Research/Documentation sur la Recherche Féministe,* Vol. 19 N° 3 & 4, sep-déc 1990, pp. 49-53.

____"Western Liberalism and Lesbian Politics, or A Guide to Dyke Doublethink". *Journal of Australian Lesbian Feminist Studies,* N° 2, December 1991, pp. 35-54.

____"Identity, Choice and Power: the Politics of Difference in Context". *Journal of Australian Lesbian Feminist Studies,* N° 5, 1995 (à paraître).

Il est évident que, d'un point de vue humaniste mais aussi stratégique, il n'est guère souhaitable pour les femmes de renoncer aux campagnes légalistes pour la défense de leurs droits dans des situations sociales qui leur sont spécifiques et surtout pour leur protection contre la violence masculine. Peu de féministes prôneraient, d'ailleurs, une telle démarche, qui, dans les cas les plus extrêmes, est tout simplement suicidaire. Nous verrons plus loin à quel point elle pourrait l'être pour les jeunes femmes maghrébines, qui, loin de bouder les institutions de la République, s'y accrochent comme à une bouée de sauvetage. (Cette image peut paraître dramatique, mais dans bien des cas, comme ceux des violences familiales, des enlèvements et des mariages forcés, c'est exactement d'une bouée de sauvetage qu'il s'agit.) Ceci dit, il est tout aussi évident que l'égalité "à la républicaine" ne peut que constituer une étape dans un acheminement vers ce que Kathleen Jones appelle une "*woman-friendly polity*" (un régime politique qui tient compte des femmes).[104]

Il ne s'agit, donc, ni d'entériner des principes de "droit" définis par des hommes pour des hommes, ni de tomber de Charybde en Scylla en renonçant à la lutte sur le plan juridique, ce qui reviendrait à enlever toute entrave à la "liberté" des hommes de faire ce qu'ils veulent des corps des femmes. Il s'agirait plutôt de reconceptualiser le politique, afin d'y incorporer l'être-femme, de redéfinir des concepts tels que "liberté" et "droit". Pour ce faire, il est essentiel de (re)poser la question de la "différence" comme un problème *politique*, c'est-à-dire, comme *un problème de pouvoir*, non pas comme une "spécificité culturalo-sexuelle" et encore moins comme une question de "Nature".

Une forme de racisme?

Ceci tient également pour la question de la "différence culturelle", laquelle présente un certain nombre de points communs avec celle de la "différence sexuelle", à la fois en ce qui concerne l'opposition dualiste entre culture dominante (ici, française donc occidentale) et culture minoritaire (ici, maghrébine donc post-colonisée) et en ce qui concerne la polarisation "différence-égalité" du débat concernant la situation sociopolitique des femmes. En effet, l'on a souvent fait le rapprochement entre le sexisme et le racisme. Malheureusement, on le fait en maintenant que les deux systèmes existent "parallèlement", qu'ils se ressemblent sans être imbriqués, ou même en maintenant que le racisme fournit le modèle au sexisme.

---

104 Kathleen B. Jones, "Citizenship in a Woman-Friendly Polity". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 15, N° 4, 1990, pp. 781-812.

L'un des théoriciens du racisme le plus connu dans le monde francophone, Albert Memmi, définit le racisme de la façon suivante:

> Le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier ses privilèges ou son agression. [105]

Pour Memmi, le racisme "accompagne pratiquement toutes les oppressions", dont il constitue "l'un des meilleurs symboles".[106] Les femmes ou la classe ouvrière seraient ainsi les victimes d'un type de "racisme". L'idée d'un "racisme anti-homosexuel" a également été généralisée pendant les années 80 en France, et même Guillaumin avait insisté, en 1972, sur la généralisation de l'appellation "racisme", en tant que "maintien de la différence", à d'autres formes d'oppression.[107] Il est possible que le poids émotif du terme "racisme" constitue l'une des raisons pour lesquelles ce terme a été repris et généralisé. Par ailleurs, la recherche de ce qui pourrait constituer un ensemble d'éléments fondamentaux qui caractérisent toutes les oppressions présente un certain intérêt. Malheureusement, la généralisation du terme "racisme" en a entraîné une banalisation, au point où le terme est devenu synonyme des termes "oppression", "haine", "violence" ou "discrimination". (Curieusement, ce phénomène est particulièrement marqué en France; l'on ne le retrouve pas, par exemple, dans les pays anglophones.)

En ce qui concerne plus particulièrement les comparaisons entre le sexisme et le racisme, celles-ci laissent souvent supposer que les immigrés sont uniquement du sexe masculin et que toutes les femmes sont blanches. Des féministes afro-américaines ont explicité quel est l'effet invisibilisant de cette présomption dans le titre d'un ouvrage qui est devenu par la suite très célèbre: *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* ("toutes les femmes sont blanches, tous les noirs sont des hommes, mais certaines d'entre nous sont courageuses").[108] De toute façon, les comparaisons entre le sexisme et le racisme se limitent, la plupart du temps, à une

---

105 Albert Memmi [1968], *L'Homme dominé.* Paris, Gallimard, édition revue et corrigée, 1986, p. 196.

106 *Ibid.*, p. 202.

107 Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel.* Paris/La Haye, Mouton, 1972, p. 75. La position de Guillaumin semble toutefois avoir évolué. Voir, à ce propos: "Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes", art. cit., et "Pratique de pouvoir et idée de Nature (2). Le discours de la Nature", *art. cit.* En ce qui concerne le "racisme anti-homosexuel", voir *Homophonies* (mensuel, à présent défunt, du CUARH [Comité d'Urgence Anti-Répression Homosexuelle], l'un des principaux groupes militants de la décennie 80), par exemple: Gérard Bach, "Le racisme ordinaire dans un petit village du Gers". N° 12, octobre 1981, p. 6; Charles-André (nom de famille pas fourni), "Le ventre est toujours fécond..." N° 26, décembre 1982, p. 23; Jean Boyer, "Traquez la répression". N° 32, juin 1983, pp. 8-9.

108 Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott & Barbara Smith (eds), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies.* New York, The Feminist Press, 1982.

question d'"exclusion" ou d'octroi de droits. René Gallissot, par exemple, maintient qu'"il existe bien un parallélisme entre la condition immigrée et la condition féminine", puisque "les femmes ont été longtemps tenues pour des sujets n'ayant qu'une citoyenneté de seconde zone, voire un statut de non-droit".[109] S'il est vrai que cette comparaison est faite dans le cadre spécifique d'une discussion de la revendication du droit de vote pour les immigrés aux élections municipales, il est tout de même significatif qu'*elle n'est pas faite ailleurs*. Ce qui implique, ou bien que l'interprétation que fait Gallissot de l'oppression des femmes se limiterait à une question de droits politiques, ou bien que la seule comparaison possible entre l'oppression des femmes et l'oppression raciste se situerait à ce niveau.

L'autre type de comparaison entre ces deux oppressions prend la forme d'une hiérarchisation: le racisme serait nettement plus "grave" que l'oppression des femmes. Ainsi Michel Hannoun *et al*, dans le cadre d'un rapport sur le racisme et l'intégration des immigrés, maintiennent que "la question du racisme de la xénophobie [...] constitue sans doute aujourd'hui le problème le plus aigu, la menace la plus grave pour l'harmonie sociale de la France", même s'ils constatent que cette question "n'épuise pas l'ensemble des discriminations qui s'exercent dans notre société".[110] En fait, ils rajoutent en annexe quelques commentaires sur les autres "minorités", à savoir (dans l'ordre cité par les auteurs), les homosexuels masculins, les handicapés, les femmes, les nomades et les sectes.[111] Je n'ai aucun moyen de savoir si l'ordre dans lequel ils traitent de ces "catégories minorées" (je reprends le terme employé par les auteurs) reflète ou non une hiérarchisation de ces oppressions. Toutefois, étant donné que la façon dont est structuré un texte influe sur l'interprétation qui en est faite, l'ordre de traitement de ces "catégories" ne peut qu'être significatif. Significatif aussi la façon dont les auteurs formulent leur interrogation sur la validité d'une comparaison entre le sexisme et le racisme (il s'agit d'une discussion de la loi antisexiste, calquée sur la loi antiraciste):

> [E]n réalité, l'assimilation du sexisme au racisme, et la transposition juridique qu'elle induit, ne paraissent pas toujours fondées. L'appartenance à un sexe, c'est-à-dire à la moitié de l'humanité, est-elle vraiment comparable à l'appartenance à une "nation", une "ethnie", une "race" ou une "religion déterminée"?

---

109 René Gallissot, *Misère de l'antiracisme*. Paris, Arcantère, 1985, p. 89.

110 Michel Hannoun, Pierre Todorov et Brigitte Guiboud-Ribaud, *L'homme est l'espérance de l'homme. Rapport sur le racisme et les discriminations en France au secrétaire d'État auprès du Premier ministre chargé des Droits de l'Homme*. Paris, La Documentation française, 1987, p. 178.

111 *Ibid.*, pp. 178-187.

> *Il est remarquable [...] que contrairement à ce qui a été envisagé il y a quelques années, on n'ait finalement pas érigé le "sexisme" en un motif de provocation, de diffamation ou d'injure, au sens de la loi sur la presse.*[112]

Les propos des auteurs semblent presque se contredire. D'un côté, ils reconnaissent que "la moitité de l'humanité" dépasse les limites d'une "nation", d'une "ethnie", ou d'une "religion", mais de l'autre, ils semblent nier que cette moitié puisse être la cible de propos provoquants ou injurieux. En soulignant que les femmes constituent la "moitité de l'humanité", Hannoun *et al* semblent vouloir faire abstraction de la construction *politique* de la "différence sexuelle" en réduisant celle-ci à la simple différence biologique entre les femmes et les hommes. Le terme "femme" perd ainsi sa signification politique pour devenir un synonyme du terme "être humain du sexe féminin". Or, "les êtres humains" ne constituent bien évidemment pas un sous-groupe social discret; il ne peuvent donc pas subir de discriminations particulières *en tant que groupe*. Est-ce pourquoi Hannoun *et al* refusent la comparaison entre "sexe" et "race" en tant que catégories juridiques? Leur raisonnement ne semble pas très clair; cependant, les termes dans lesquels ils posent ce débat semblent aller dans le sens de leur affirmation antérieure que le racisme constituait le problème social "le plus aigu".

De telles analyses, où le racisme et le sexisme existeraient en parallèle, présentent, bien évidemment, de sérieuses lacunes. Cependant, avant de pouvoir proposer un cadre analytique plus approprié, il est nécessaire de savoir comment se pose le problème de la "différence culturelle" à l'heure actuelle en France, et en quoi cette "différence" présenterait des points communs avec la "différence sexuelle".

---

112 *Ibid.*, pp. 186-187. C'est moi qui ajoute les italiques.

CHAPITRE 2. LA DIFFÉRENCE CULTURELLE

Avant de pouvoir parler de "différence culturelle", il faudrait poser la question: "Qu'est-ce que la culture?" L'on comprend en général par ce terme un ensemble de pratiques, de connaissances et de valeurs communes à une population. Cet ensemble s'ancre, bien évidemment, dans une histoire commune: dans l'Histoire-grand-"h", certes (celle des conquêtes, des guerres, de la politique, des idéologies officiellement consacrées, du "patrimoine" littéraire et artistique et de l'organisation administrative de la société), mais aussi dans l'histoire-petit-"h" (celle de la psychologie et du folklore collectifs, du vécu quotidien, des traditions — y compris des traditions de lutte — et de l'organisation sociale coutumière, bref, toute l'histoire des groupes sociaux marginalisés par rapport à l'Histoire-grand-"h"). C'est-à-dire que la culture n'est pas une "chose", mais un *processus*. Jacques Berque, sociologue de l'islam et du monde arabe, résume cette idée de la façon suivante: "La culture, selon nous, c'est le mouvement d'une société en ce qu'elle cherche des significations et une expression."[113] Il développe cette définition quelques années plus tard:

> Une culture, en effet, c'est le mouvement d'une société pour se trouver un sens et se doter d'une expression. C'est aussi, le mouvement d'un individu pour, à l'intérieur de cette société, se trouver un sens et se doter d'une expression.[114]

Cette définition de Berque me paraît juste; elle a aussi l'avantage d'être concise. L'inclusion, dans la deuxième version, de *l'individu à l'intérieur d'une société* est particulièrement appropriée au contexte dont il est ici question. En effet, la culture, en raison de son intériorisation par chaque membre d'un groupe social, est profondément enracinée dans l'individu et fait donc partie de ses réflexes inconscients ainsi que de sa façon de percevoir et de concevoir le monde.

Cette deuxième version de la définition de Berque a été proposée, d'ailleurs, lors d'une discussion sur la société française face à l'immigration maghrébine. Dans le cadre de la même discussion, Berque souligne sa préférence pour le terme "culture d'apport" plutôt que celui de "culture d'origine", car le premier met l'accent sur le fait qu'"un immigré apporte quelque chose, n'est pas table rase".[115] La "culture

---

113 Jacques Berque, *L'Islam au Temps du Monde.* Paris, Sindbad, 1984, p. 103.

114 Jacques Berque, "La culture islamique et la France", in *La société française et l'immigration maghrébine. Questions et perspectives culturelles. (Actes du colloque).* Paris, ATMF/IRETEP, 1987, p. 24.

115 *Ibid.*, p. 25

immigrée", si l'on peut effectivement en parler en ces termes-là, serait donc le produit de l'interaction entre la culture dite "d'accueil" et celle "d'apport". Il est important de souligner cette notion d'apport, car les références à la "double culture" des personnes d'origine maghrébine sont souvent faites en des termes négatifs: "l'immigré(e)" serait "tiraillé(e)" entre deux cultures. Même si cette interprétation de la "double culture" contient une part de vérité, surtout en ce qui concerne les femmes — comme nous le verrons au chapitre suivant —, il est néanmoins important d'éviter le misérabilisme qui caractérise tant de discussions sur la situation des immigré(e)s et/ou de leurs enfants né(e)s en France. En d'autres termes, si l'interaction entre la culture d'accueil et la culture d'apport peut prendre la forme d'une greffe douloureuse et mal faite, elle peut aussi prendre la forme d'une greffe bien réussie, voire d'une fusion. De même, si cette interaction entre deux cultures peut apparaître comme un tiraillement, elle peut aussi apparaître comme un va-et-vient où les deux se complètent plutôt que de se rivaliser. Quelle que soit la façon de la vivre, l'immigré(e) n'est jamais diminué(e) par sa biculturalité en tant que telle, car celle-ci, comme le souligne Fatéma Mezyane, est toujours un "plus".[116] En effet, la biculturalité, ce "mouvement double" en quelque sorte, pour reprendre la terminologie de Berque, ne pose problème que dans la mesure où elle est liée à un rapport de force socioéconomique et/ou politique. Bien évidemment, ce rapport de force existe toujours, mais son influence n'est pas uniforme; en fait, nous verrons qu'elle varie énormément en fonction du contexte social et surtout en fonction du sexe et de la classe socioéconomique des acteurs sociaux.

Ceci nous amène à une considération de la notion d'"identité culturelle", qui est, surtout dans un contexte culturel oppositionnel, étroitement liée à celle de "différence culturelle". Si la "culture" d'un groupe social ou d'un individu appartenant à ce groupe correspond à un mouvement "pour se trouver un sens et se doter d'une expression", l'on pourrait définir l'*identité* culturelle comme *la prise de conscience* de ce mouvement. L'"identité culturelle" serait à distinguer de "milieu culturel", d'"éducation culturelle" ou de "mémoire culturelle", qui font tous partie de la culture telle qu'elle est définie par Berque. L'identité culturelle, en tant qu'*extériorisation* du sentiment d'appartenance culturelle, se situe de façon explicite dans un contexte sociohistorique, dont elle est à la fois le produit, car elle se construit à travers l'interaction sociale, et la créatrice, car les paramètres de l'interaction sociale sont à leur tour (re)définis en fonction des rapports établis entre les différentes "identités culturelles". En d'autres termes, si la culture est intériorisée, implicite, l'identité, elle, est toujours explicite.

116 Fatéma Mezyane, interview le 28 août 1992 à Paris.

Dans les mouvements identitaires, cette explicitation devient revendication: l'identité est affichée publiquement et de façon collective. Cette constatation appelle immédiatement une question: dans quelles conditions la revendication de "l'identité culturelle" devient-elle nécessaire?

Claude Lévi-Strauss avait maintenu en 1952 que la spécificité culturelle provenait du désir de chaque société "de s'opposer, de se distinguer, d'être soi".[117] Quelles que puissent être les critiques que l'on a par ailleurs des propos de Lévi-Strauss, y compris de sa misogynie flagrante, il a le mérite d'avoir remarqué que "l'identité" ne s'articule pas tant qu'elle n'est pas confrontée à une "identité" différente d'un autre groupe social. Cependant, si l'on s'en tenait à cette constatation, on évacuerait l'essentiel du problème, à savoir, la question du pouvoir politique. Car le besoin de revendiquer une identité collective se fait sentir précisément au moment où la collectivité en question serait menacée d'une façon ou d'une autre. L'origine des revendications identitaires n'est pas simplement la "peur de l'Inconnu", mais la peur *que cet Inconnu prenne le pouvoir.* D'où la nécessité, pour la collectivité, de distinguer entre un "Nous-identité" et un "Autre-différence". Une fois que cette distinction est faite, il suffit de peu pour qu'elle soit érigée en idéologie nationale ou communautaire, où le "Nous-identité" et l'"Autre-différence" se cristallisent en deux entités monolithiques, figées (dans l'espace temporel et psychologique comme dans l'espace géographique) et diamétralement opposées. Ces entités prennent par la suite une valeur mythique et surtout a-historique. Comme l'expliquent Baix, Fainzang *et al*:

> Ce bloc dans lequel on enferme ainsi les "autres" a pour corollaire d'enfermer ceux qui profèrent ces généralisations dans le même "bunker" d'une identité fallacieuse ("nous les Français"): c'est faire preuve d'une amnésie historique et géographique regrettable, et d'une négation de ce qu'il y a en chacun de composition. [...] L'"Identité" est une construction tout aussi théorique que le Premier Homme ou la Première Langue.[118]

Il n'empêche que ces "constructions théoriques" continuent d'influer énormément sur les rapports entre êtres humains. Etant donné le caractère dualiste de ceux-ci, l'opposition entre deux identités ne peut être conçue qu'en termes de positivité et de négativité. Plus l'Autre est perçu comme l'Ennemi que l'on doit empêcher de prendre le pouvoir, plus il est caractérisé comme méchant, comme moins "noble" que le Nous national. C'est-à-dire que toute réalité socioculturelle est décontexualisée pour être réduite à deux réalités identitaires: "Nous-les-Bons" et "Les-Autres-les-Méchants". Le rapport

---

117 Claude Lévi-Strauss [1952], *Race et histoire.* Paris, Denoël, 1987, p. 17.

118 Catherine Baix, Sylvie Fainzang *et al*, "Ethnologie, racisme et médias". *Peuples Méditerranéens*, N° 42, décembre 1990, p. 127.

de force qui existe entre les deux est alternativement perçu comme justifié (si "Nous-les-Bons" détiennent le pouvoir) ou injustifié (si "Les-Autres-les-Méchants" le détiennent). Certes, cette décontextualisation n'a rien d'étonnant, étant donné que la raison d'être d'un tel schéma est de fournir la justification idéologique d'une lutte politique pour conserver ou pour prendre le pouvoir. Car, si l'"identité culturelle" est perçue comme immanente et immuable, le problème de la "différence" est tout de suite réglé: la hiérarchisation et la ségrégation deviennent les seuls moyens de préserver la paix sociale. Comme le dit Anouar Abdel-Malek, "l'on voit à quel point nous sommes considérés comme irréductibles. Différents, et condamnés à le rester; séparés, et incapables de se donner la main".[119]

Bien évidemment, la polarisation binaire où l'espèce humaine est divisée en un "Nous" angélisé et "L'Autre" démonisé pose un certain nombre de problèmes en ce qui concerne l'analyse de la domination raciale ou "culturelle" et *a fortiori* en ce qui concerne les femmes dans ce contexte de domination. Ces problèmes sont d'autant plus complexes que le schéma identitaire ne se présente ni de la même façon ni pour les mêmes raisons sociohistoriques selon qu'il s'agit d'une identité "dominante" (à tendance universaliste ou non) ou "dominée", même si la problématique de base, celle du pouvoir, reste inchangée et que dans l'un et l'autre cas, "l'identité" est perçue comme inhérente et immuable. Le rapport de domination fait qu'un glissement conceptuel et terminologique s'opère: si les deux groupes se sentent concernés par la question de "l'identité", seules les populations des sociétés non-occidentales, en particulier celles des ex-colonies, sont caractérisées par leur "différence". Les termes d'"identité" et de "différence" sont alors perçus, bien à tort, presque comme des antonymes. Ainsi les ex-colonisateurs se perçoivent comme "Nous-les-Mêmes" alors que les populations ex-colonisées ou autrement minorisées auraient plutôt tendance à se revendiquer, vis-à-vis des populations dominantes, comme "Nous-les-Différents" — ce qui peut sembler une contradiction dans les termes. C'est une contradiction que certains souhaitent résoudre par le postulat que "certains sont plus différents que d'autres". En d'autres termes, certaines cultures sont perçues — et se perçoivent même — comme intrinsèquement "Autre". Nous verrons plus loin en quoi cette altérisation ressemble à celle de "La Femme", mais deux remarques s'imposent d'abord.

---

119 "[...] one can see how irreducible we are all deemed to be. Different, and condemned to remain so; separate, and incapable of joining hands". Anouar Abdel-Malek, *Social Dialectics Vol. I: Civilisations and Social Theory* London, MacMillan, 1981, p. 168.

Premièrement, comme l'identité n'est pas chose figée, le statut de "dominant" ou de "dominé" a pu se modifier selon le contexte sociohistorique. Si "les Arabes" vivant actuellement dans des pays occidentaux constituent une minorité non-dominante voire opprimée, ceci n'a pas toujours été le cas, ou n'est pas le cas ailleurs. Par exemple, pendant l'"Age d'Or" de l'islam (onzième - quinzième siècle environ), "les Arabes" constituaient l'une des deux grandes civilisations qui dominaient au Machreq et surtout au Maghreb. Certaines des populations berbères et juives au Maghreb, entre autres, maintiennent qu'il en est toujours ainsi. Il ne s'agit pas ici de nier l'histoire honteuse de la colonisation et de la création du soi-disant "Tiers-monde". Il s'agit plutôt d'éviter de tomber dans une sorte de schéma dualiste inversé en figeant et en angélisant les groupes que l'on identifie comme les "opprimé(s)". Tout "opprimé" est capable de devenir à son tour un oppresseur, ou bien, il l'a déjà été à une autre époque de l'histoire ou dans une autre aire géographique. L'importance de cette mise en garde deviendra évidente lors de la discussion qui va suivre.

Une deuxième mise en garde s'impose aussi. Puisque l'identité-différence n'est pas inhérente mais construite sociohistoriquement, il serait aisé de supposer que l'on peut, par un simple effort de volonté, transcender les réflexes identitaires pour accéder à une vision "universaliste" de l'interaction humaine, que l'on peut, en bref, se débarrasser de son identité pour devenir citoyen du monde. Cependant, cette idée d'une nation qui incarnerait la supra-nationalité, loin de résoudre le problème de l'identité-différence, ne fait que l'esquiver. Car, si la culture, pour reprendre la définition de Berque, correspond au "mouvement d'une société pour se trouver un sens et se doter d'une expression", il est bien difficile d'imaginer une société sans culture. De même, si l'identité culturelle est enracinée dans l'histoire — donc enracinée aussi dans la mémoire collective — il est bien difficile d'imaginer comment on pourrait, d'un seul coup, faire table rase et se comporter en une sorte de nouveau-né social.

C'était pourtant la démarche des fondateurs de la République française, qui étaient allés jusqu'à l'abandon du calendrier chrétien dans leur tentative d'annuler l'histoire pré-républicaine. Cependant, loin d'être noyée sous la vague de l'universalisme, la démonisation de l'Autre a atteint sa forme la plus poussée en Occident colonial, car celui-ci s'est donné comme devoir de contrôler les populations infériorisées. C'était le "fardeau de l'homme blanc" des Anglais ou la "mission civilisatrice" des Français. L'idée d'universalité a pu ainsi fournir la justification à des politiques assimilationnistes, notamment françaises, où le devoir identitaire de "Nous-les-Bons" n'est plus d'annihiler l'Autre ni de l'éloigner, mais de l'éduquer. Cette mission éducative a caractérisé plus particulièrement la Troisième République coloniale, qui — comme la Première, d'ailleurs — se donnait comme mission d'exporter l'universalisme.

Bien entendu, l'universalisme libéral et surtout l'idée d'une "mission civilisatrice" fournissaient aussi la justification idéologique d'une exploitation économique à la fois des terres colonisées et des habitants de celles-ci. Toutefois, s'il n'est pas par hasard que le développement de certaines structures idéologiques se faisait en même temps que celui de l'économie capitaliste moderne, ces structures ne sont pas uniquement le fait du capitalisme. Elles ont aussi un aspect mythique — un aspect "culturel", justement — dont une définition purement économique ne permet pas de rendre compte. Elles puisent certaines de leurs racines idéelles dans la mythologie chrétienne, par exemple, ainsi que dans les superstitions qui lui sont antérieures. "Le barbare", "le monstre", la "sorcière" ou la "lunatique", sont les ancêtres mythiques du "sauvage", du "nègre" et de l'"hystérique". Par ailleurs, l'universalisme est autant le produit de la culture et de la politique françaises qu'il l'est du capitalisme en général ou même de l'économie française en particulier. L'universalisme, c'est surtout le produit d'une lutte pour le pouvoir entre l'aristocratie, l'Eglise catholique et la bourgeoisie, ou entre Paris et les régions. Bien évidemment, cette lutte a commencé bien avant la Révolution Française.

En effet, si "l'universel" pouvait se doter d'une nationalité, il serait bien français. De nombreux historiens, sociologues et philosophes ont signalé cette grande contradiction de "l'idée républicaine": l'identité politique "universelle" est l'incarnation d'une identité nationale particulière. C'est-à-dire que, pour reprendre un mot de Régis Debray, la nation française, qui a "historiquement donné naissance, à la fin du 18e siècle, à l'idée nationale" est devenue cette grande contradiction dans les termes: la "nation universelle". La nationalité française fait ainsi "bénéficier un individu d'une double appartenance, à la substance du genre humain et à une espèce nationale parmi d'autres", de sorte que "[l]e Français a le privilège de représenter un peuple qui incarne le Peuple".[120] En d'autres termes, pour bénéficier des droits "naturels" et "universels", il faut, par une démarche volontariste, devenir citoyen d'un Etat particulier, avec tout ce que cela présuppose comme devoirs envers cet Etat et adhésion à ses valeurs. Si "certains sont plus différents que d'autres", la France semble se vouloir unique dans son absence de différence. Elle se veut, en quelque sorte, plus "même" que les autres — et donc, par la même occasion, "différente", elle aussi!

L'on voit dans quel bourbier terminologique la fausse opposition entre "identité" et "différence" risque de nous plonger. Pour essayer d'y voir plus clair et pour faciliter le

120 Régis Debray [1980], *Le Scribe. Genèse du politique*. Paris, Librairie Générale française, 1983, p. 140.

travail qui va suivre, je propose de résumer la problématique de la polarisation entre "Nous" et "Les Autres" sous cinq rubriques principales. Elles sont:

1° *Le caractère violent d'un tel schéma dualiste.* Celui-ci, en divisant l'humanité en deux catégories "fourre-tout" — "Nous-les-mêmes" et "Les-Autres-les-différents" — pose d'emblée la question de la "différence culturelle" en des termes antagoniques.

2° *La ré-articulation bienséante des discours hiérarchisants et/ou ségrégationnistes* au nom du principe du "respect de (la différence de) l'Autre" voire des "Droits de l'Homme".

3° *La folklorisation par la culture dominante de la ou les cultures altérisée(s) et/ou minorisée(s).*

4° *L'intériorisation, par les groupes ainsi altérisés, de cette folklorisation de l'identité imposée de l'extérieur.* Cette intériorisation va jusqu'à "l'auto-folklorisation", laquelle devient, paradoxalement, un refuge contre les valeurs de la culture dominante. C'est-à-dire que le "retour aux traditions" est perçu comme la défense principale contre l'occidentalisation.

5° *La même identité pour tous et pour toutes.* Puisque l'identité-différence culturelle est considérée comme unique et indivisible, tous les membres de la collectivité, quelle que soit leur position sociale (de classe, de sexe, d'état civil, de sexualité, et ainsi de suite) à l'intérieur de la collectivité en question, sont censés partager *la même identité.* L'on escamote ainsi la question, non seulement de la façon dont les femmes vivent "leur" identité culturelle, mais aussi du rôle spécifique qu'elles jouent dans la construction et la sauvegarde de cette identité.

Ce cinquième problème est loin d'en être le moins important: il est même central au travail que j'entreprends ici. Si je le mets en dernier, c'est parce qu'il ne peut être posé que dans le contexte du débat plus général sur la différence culturelle et la différence sexuelle. Passons donc à l'étude des quatre premiers problèmes posés ci-dessus.

2.1 Nous contre les Autres

Les Autres sont donc, ou définis comme appartenant à une seule culture, ou indifférenciés, c'est-à-dire, définis comme appartenant à la rubrique fourre-tout de "Pas-Nous". Comme nous l'avons vu, cette notion de l'Autre-miroir, reflet négatif de l'identité, est assez problématique d'un point de vue féministe, car l'opposition entre "Nous-Identité" et "L'Autre-Différence" exclut toute possibilité qui ne se situerait pas

à un extrême ou à l'autre d'un seul axe: tout ce qui n'est pas *x* doit être *y*. Il est inutile d'y chercher un *z* ou un *a*, et la possibilité d'un tout autre alphabet est inconcevable. Ainsi les "autres" cultures se trouvent réduites à une série de stéréotypes, qui invisibilisent par la même occasion toute diversité à l'intérieur de la rubrique "Autre".

Par ailleurs, le problème de la "différence" culturelle, cet *alter ego* de l'"identité" culturo-nationale, est posé en des termes antagoniques et "protectionnistes". Comme l'a observé Leo Kuper:

> [T]he dualism is linked with some conception of a general process which ranges the parties in implacable opposition, denies the possibility of mediation, and provides unambiguous identification and hostile characterisation of the enemy.[121]

L'Ennemi ainsi diabolisé doit être placé hors d'état de nuire à l'identité nationale. L'on justifie ainsi l'idée que les autres cultures seraient à rejeter, à condamner, et éventuellement à supprimer, ce qui semble paradoxal, car si la culture est "inhérente" elle n'est pas supprimable. Ou bien, dans les cas où l'on se décide à "tolérer" les autres cultures, celles-ci doivent s'exprimer dans un espace (géographique et/ou social) bien éloigné de la culture dominante, pour éviter tout risque de "contamination culturelle". L'on ghettoïse ce que l'on n'arrive pas à supprimer.

L'histoire moderne nous montre en effet que la question de l'"identité culturelle", laquelle se confond souvent avec l'"identité nationale", se pose surtout en des termes guerriers. Par exemple, la reconquête de l'identité nationale française pendant les premières années de la Troisième République s'exprimait surtout en termes de "revanche" (contre l'Allemagne), de concurrence (avec les grandes puissances coloniales et industrielles, notamment la Grande-Bretagne), et de lutte (contre les particularismes régionaux qui risquaient de miner l'unité nationale tant voulue par des classes dominantes, lasses d'un siècle de révolutions et de contre-révolutions). La (re)construction de l'identité française se fondait donc sur la négativation de l"Autre", que celui-ci soit anglais, allemand, breton, basque, tonkinois ou algérien.[122] Même si le projet colonial de Jules Ferry était de "civiliser les races inférieures", cette "mission civilisatrice" n'en

---

121 "Le dualisme est lié à une certaine conception d'un processus général qui fige les partis dans un rapport d'opposition implacable, qui nie toute possibilité de médiation, et qui fournit une identification hostile et sans équivoque de l'ennemi." Leo Kuper, *The Pity of It All: Polarisation of Racial and Ethnic Relations.* London, Duckworth, 1977, p. 112.

122 Voir: sur la concurrence coloniale et la "revanche" contre l'Allemagne: Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962.* Paris, La Table Ronde, 1972, pp. 46-53; Charles-Robert Ageron, *France coloniale ou parti colonial?* Paris, P.U.F., 1978, pp. 74-78; sur le nationalisme, l'anti-régionalisme et l'anti-germanisme dans les manuels scolaires: Mona Ozouf, *L'École de la France. Essais sur la révolution, l'utopie et l'enseignement.* Paris, Gallimard, 1984, pp. 185-213; Antoine Prost, *L'Enseignement en France 1800-1967.* Paris, Armand Colin, 1968, pp. 335-340.

était pas moins un acte de violence, puisque pour hisser l'"indigène" au niveau du "civilisé", il fallait d'abord supprimer tout ce qui le caractérisait comme "indigène", à savoir, sa culture et sa langue.

Prenons un exemple concret. Traduisons "Nous-Identité" en "Les Français" (représentés ici par les Français latino-celtes, dits "de souche"), et "L'Autre-Différence" en "Les Arabes" (représentés ici par les personnes d'origine maghrébine résidant en France). Je liste ci-dessous une série typique de généralisations diabolisantes qui font partie de l'imaginaire français collectif concernant les Maghrébins. Il est évident qu'il s'agit d'une représentation très caricaturale, qui est fondée sur une logique plus que douteuse (comme l'est toute représentation de ce genre, d'ailleurs), mais qui, inversement — et comme tout stéréotype — , contient néanmoins un petit grain de vérité. Etant donné que la majorité des points qui vont suivre seront traités en plus de détail ailleurs, je me contente de les évoquer et de les commenter brièvement ici, en tant qu'exemples d'idées reçues.

1° "Tout arabe est musulman, donc tout musulman est arabe. Tout musulman est un intégriste potentiel. Chez tout Arabe réside donc un intégriste, déclaré ou en veilleuse."

Les trois termes, "Arabe", "musulman" et "intégriste" deviennent ainsi synonymes, et l'immense diversité de la culture arabe ainsi que de la culture musulmane n'existe plus. C'est-à-dire qu'il n'existe plus de différence entre les cultures arabo-maghrébine, égyptienne, libanaise, saoudite, iraquienne, et ainsi de suite. Il n'existe plus de différence entre les musulman(e)s shiïtes et sunnites de différentes tendances. (Les Maghrébins sont en majorité malékites (sunnites), alors que les Saoudiens, par exemple, sont majoritairement wahabites, tendance sunnite fondamentaliste.) Il n'existe plus de différence entre les musulman(e)s laïques, pratiquants, religieux ou fondamentalistes, ni entre les Arabes musulman(e)s et non-musulman(e)s — chrétien(ne)s ou athées, par exemple. Enfin, il n'existe plus de musulman(e)s non-arabes te(le)s que les musulman(e)s pakistanais(es), indonésien(ne)s, malais(es), indien(ne)s, iranien(ne)s, et turcs/ques.

Il faudrait toutefois préciser — et voilà notre "grain de vérité" — que la distinction entre "arabe" et "musulman" n'est pas toujours très nette, comme nous le verrons en plus de détail plus loin. Le Prophète était arabe, la langue du Coran et des Hadiths est l'arabe. Le vocabulaire culturel de l'islam et de l'*oumma* (la communauté des croyants), viennent du Machreq arabe. L'influence de la culture arabe sur certaines langues et certains pays de l'*oumma* — je pense notamment au Pakistan ou bien à la

langue iranienne *farsi* — est loin d'être négligeable (quoique, dans la cas de la Perse ancienne, l'influence se fît énormément sentir dans les deux sens). Le problème ne réside donc pas dans l'utilisation du terme "arabo-musulman" lorsque celui-ci correspond à une réalité historique, sociale et culturelle, mais dans son utilisation comme étiquette "passe-partout", et surtout dans l'amalgame qui est fait entre "musulman" et "intégriste".

2° "Tous les Arabes, du fait qu'ils soient intégristes, constituent une menace à l'identité française."

Il s'agit de la fameuse "marée islamiste" qui est censée déferler sur la France depuis un petit moment. S'il est vrai que l'islam est la deuxième religion de France, il est également vrai que ceci est loin d'être un fait nouveau. Cette "islamisation" remonte au moins à la sédentarisation des immigrés des "trente glorieuses", c'est-à-dire, jusqu'aux années 50, et même, selon Claude Liauzu, jusqu'à la colonisation de l'Algérie:

> [La réalité musulmane] est désormais inscrite dans notre réalité, dans notre devenir. Elle l'est, il faut le rappeler, à partir de la conquête de l'Algérie — terre française de 1830 à 1962 — et des migrations que la colonisation a amorcées.[123]

Par ailleurs, si l'islam est dorénavant répandu en France, il faut compter parmi les croyants un nombre important — et croissant — de musulman(e)s laïques, qui adhèrent aux valeurs de la République française. Ceci dit, la réémergence actuelle de nombreux courants fondamentalistes ne peut que susciter une réaction d'inquiétude — et à juste titre, dans la mesure où ces courants correspondent à des mouvements politiques, parfois très puissants, d'extrême-droite. Il suffit donc de très peu pour que l'amalgame soit fait "entre musulman, terroriste, islam radical", comme l'a souligné Michel Hannoun (à l'époque maire RPR de Voreppe, et co-auteur, en 1987, du rapport sur l'intégration des immigrés intitulé *L'Homme est l'Espérance de l'Homme*, déjà cité):

> Derrière le mot musulman, il y a souvent islam et sur le visage de l'islam on voit un œil Khomeiny et un autre Kadhafi. De plus, cela fait 25 ans seulement que les cicatrices [de la guerre d'Algérie] ont commencé à se refermer.

123 Claude Liauzu, "La nouvelle réalité musulmane et la société française", in C. Liauzu *et al*, *Si les immigrés m'étaient comptés*. Paris, Syros/Alternatives, 1990, p. 65.

> [...] En fait, l'islam n'est pas perçu comme une religion monothéiste, une foi, mais plutôt comme l'expression d'une idéologie, d'un dogme, et combattu comme tel.[124]

Bien évidemment, cette inquiétude devant l'islam est alimentée par les nouvelles actuelles d'une Algérie ensanglantée — d'aucuns diraient en pleine guerre civile, et l'existence, en France, des réseaux de soutien aux mouvements comme le FIS (Front Islamique du Salut). "L'Affaire des foulards" aurait également, selon Claude Liauzu, contribué à cette démonisation de l'islam. Liauzu cite un sondage de l'IFOP publié dans *Le Monde* du 30 novembre 1989, où 60 à 75% des personnes interviewées "assimilent l'islam à la violence, à une régression, à l'intolérance, à la soumission de la femme", alors qu'"un tiers seulement est favorable à l'édification de mosquées".[125] Par ailleurs, des chercheurs comme Bruno Etienne ou Gilles Kepel ont documenté l'existence d'organisations comme Foi et Pratique, qui recrutent auprès des jeunes à la recherche de racines.[126] La peur de l'islamisme est donc fondée, dans la mesure où celui-ci s'apparente à d'autres mouvements, non islamistes, d'extrême-droite populiste — comme, par exemple, le Front National — qui disposent de moyens politiques et financiers souvent considérables.[127] Toutefois, et inversement, il est tout aussi ridicule d'attribuer ce genre de fanatisme religieux à tous les Maghrébins que de dire que tous les Français "de souche" adhèrent aux valeurs du Front National.

3° "Tout Arabe vivant en France est un immigré."

Ceux qui sont nés en France deviennent donc les "immigrés de la deuxième génération". Bien évidemment, ceci est une contradiction dans les termes: il va de soi qu'une personne née en France n'est plus un(e) "immigré(e)". Néanmoins, c'est une expression qui a été consacrée par les médias ainsi que par de nombreux politiciens. Elle a même été reprise par des représentants de la génération en question, ainsi que par un certain nombre de sociologues, même si bien d'autres ont critiqué l'emploi de ce terme abusif.[128]

---

124 Michel Hannoun, intervention dans le cadre d'une Table ronde: "L'Islam et la France profonde sont-ils compatibles?". *Arabies,* N° 37, janvier 1990, p. 13.
_____*L'Homme est l'espérance de l'Homme, op. cit.,* 1987.

125 Claude Liauzu, "La nouvelle réalité musulmane et la société française", art. cit., p. 65.

126 Bruno Etienne, *La France et l'Islam, op. cit.* Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'islam, op. cit.*

127 Pour une discussion de l'islamisme en tant que mouvement politique d'extrême-droite, voir le chapitre 5 de cette thèse, section intitulée "Racines et famille" (pp. 189-197).

128 Voir, sur l'utilisation abusive des termes "étranger" et "immigré": Juliette Minces, *La Génération suivante. Les Enfants de l'immigration.* Paris, Flammarion, 1986, pp. 135-6. Voir aussi pp. 163 sqq. de cette thèse.

En effet, l'existence d'expressions curieuses de ce genre met en évidence le problème de langage auquel j'ai fait référence plus haut, à savoir, l'insuffisance du vocabulaire dont on dispose actuellement pour décrire la réalité sociale contemporaine. Si l'on voulait faire l'inventaire des types de problèmes langagiers qui surgissent à ce moment-là, l'expression "deuxième génération" tomberait sûrement sous la rubrique de la "sur-généralisation". C'est-à-dire qu'un terme qui à l'origine a été employé pour décrire l'évolution d'un processus de sédentarisation, comme, par exemple: "A la deuxième génération [nous sommes] déjà dans des sphères de professions libérales" est devenu une formule passe-partout pour faire référence à une nouvelle catégorie de citoyens français qui est perçue comme posant problème à la cohésion sociale.[129]

4° "Pour que les Arabes ne constituent pas une menace à l'identité française, il faut ou bien qu'ils ne soient plus arabes [discours 'universaliste'], ou bien qu'ils soient ailleurs [discours 'identitaire']."

"Il faut qu'ils ne soient plus arabes". Puisque ceux qui sont nés en France sont des citoyens français et donc pas expulsables (quoique la loi Pasqua de 1993 ait modifié ce statut chez les mineurs[130]), "l'intégration des beurs" devient un devoir national, tout comme il était un devoir pour les colonisateurs de "civiliser les races inférieures".[131] C'était là la "grande mission civilisatrice" qu'avait décrite en 1882 Paul Leroy-Beaulieu, l'un des défenseurs les plus ardents de la politique coloniale de la Troisième République.[132] Un siècle plus tard, c'est l'"impératif de l'intégration" qui prend la relève, et le débat se pose en termes de "seuil de tolérance" et de cohésion sociale.

"Il faut qu'ils soient ailleurs". C'est le discours des mouvements d'extrême-droite et même de la droite traditionnelle. Ainsi, avec son slogan, "La France aux Français", le Front National français affiche le désir de "défendre" l'identité culturelle française contre toute atteinte. L'immigration non-occidentale représenterait une telle atteinte, comme le témoigne, de façon extrêmement claire, l'extrait suivant du programme du Front National de l'année 1990:

---

129 La phrase citée est de Nadia Zouareg. Interview le 9 décembre 1992 à Créteil.

130 Voir le chapitre 4 de cette thèse, section intitulée "N'est pas même qui veut", surtout p. 167.

131 C'est une phrase de Jules Ferry: "Il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles: elles ont le devoir de civiliser les races inférieures." Cité dans Bruno Etienne, *La France et l'Islam, op. cit.*, p. 153.

132 Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, (préface à la deuxième édition), cité dans Charles-Robert Ageron, *France coloniale ou parti colonial?, op. cit.*, p. 35.

> L'immigration venue du tiers monde [...] est source de délinquance et aggrave le chômage. Elle met en cause la survie de la Nation française, la sécurité de son territoire, l'intégrité de son patrimoine, sa culture, sa langue. Dans de nombreux quartiers, les Français ne se sentent plus chez eux. [133]

"Les immigrés" sont caractérisés comme constituant une sorte de "bloc intégriste", fondamentalement opposé aux valeurs françaises et donc par définition inintégrable. Ils seraient même devenus des colonisateurs à leur tour:

> [...] Il y avait 50 mosquées, il y a 15 ans. Il y en a près de 1 500 aujourd'hui et il s'en construit chaque mois des dizaines de nouvelles dans toutes les régions de France. Hier les immigrés refusaient notre culture, aujourd'hui, ils veulent nous imposer la leur.[134]

L'année suivante, le leader du FN, Jean-Marie Le Pen, a souligné le danger que présenterait cet "envahissement probable de nos territoires par des foules étrangères" en déclarant qu'il "pourrait déboucher sur une logique de guerre". Les risques que cela entraînerait pour la sécurité nationale "justifieraient le recours aux forces armées", a-t-il déclaré.[135]

Cependant, si Le Pen et le Front National fournissent les exemples les plus caricaturaux de ce genre de discours schématisant et diabolisant, ils ne sont pas les seuls à le tenir. Jacques Chirac, par exemple, avant de se découvrir, en 1994, une préoccupation pré-électorale pour les "exclus" de la société française, avait tenu, en 1990, des propos plutôt comparables à ceux de Le Pen.

> Plus on aura d'immigration, plus on aura d'insécurité. Ce n'est pas une question ethnique, mais notre immigration est une immigration bas de gamme. On va vers de graves conflits raciaux qui seront la conséquence du refus des Français d'être envahis par d'autres cultures.[136]

A peu près à la même époque, Charles Pasqua, qui avait déjà, en 1986, tenté de réformer le Code de la nationalité[137], esquissait le projet de loi qui devait enfin être adopté trois ans plus tard, quoique sous une forme énormément modifiée. Soucieux du "risque de voir la cohésion sociale de notre pays voler en éclats" suite aux "événe-

---

133 Programme du Front National, 1990. Extrait reproduit dans Les Marie-Jeannes (sous la dir. de), *L'Extrême-droite contre les femmes. Un recueil de textes et de documents.* Paris, Les Archives Lesbiennes, 1993, pages non-numérotées.

134 *Loc. cit.*

135 Intervention à une réunion de travail du groupe technique des Droites européennes du Parlement de Strasbourg. Cité dans *Le Monde* du 6 juillet 1991.

136 Cité dans *Le Nouvel Observateur*, N° 1363, 20-26 décembre, 1990, p. 27.

137 Pour un traitement des débats entourant ce projet de réforme, voir Jean-Michel Belorgey *et al*, *Questions de nationalité. Histoire et enjeux d'un code.* Paris, L'Harmattan, 1987. Voir aussi pp. 167-8 de cette thèse.

ments graves qui se sont produits dans certaines banlieues", il envisageait, en juillet 1991, d'imposer des quotas d'étrangers par nationalité et par profession pour "inverser le mouvement" de l'immigration.[138] Même les socialistes se sont inquiétés des risques pour la cohésion sociale que comportait l'arrivée massive d'immigrés sans papiers. Ainsi Edith Cresson, à l'époque Premier ministre socialiste, a proposé, lors d'un entretien à TF 1 le 8 juillet 1991 (donc presque en même temps que les propositions de Pasqua) d'"expulser les étrangers en situation irrégulière" par le moyen de "vols spéciaux (charters)".[139] Bien entendu, ces commentaires et ces propositions visaient souvent autant les immigrés africains, comme les "Maliens de Vincennes", que les immigrés maghrébins.[140] Cependant, les supposés heurts culturels voire "état de guerre" provoqués par la présence immigrée ont été ressentis comme étant dus surtout à la soi-disant islamisation du pays. Des organisations comme le Front National n'ont pas hésisté à exploiter cette peur de l'envahisseur islamique.

L'on voit donc à quel point la schématisation de l'Autre comme un bloc homogène et déshumanisé voire mythifié — dans ce cas, comme arabe, islamiste, et envahisseur puissant — peut entraîner des prises de position extrêmement violentes. Celles-ci peuvent aller du rejet à la ghettoïsation massive, de l'apprivoisement à l'esclavage, et de la haine et de la rivalité jusqu'à des programmes d'extermination.

2.2 Au nom de la différence

L'argument de l'irréductibilité de la différence culturelle connaît même un certain succès dans les milieux intellectuels français contemporains, où le rejet de l'Autre s'articule au nom du "respect de la différence". Cet argument étaie non seulement les propos ségrégationnistes des intellectuels d'extrême-droite, dont Alain de Benoist et le GRECE, mais aussi les thèses relativistes des intellectuels se voulant progressistes, dont Raymond Verdier et le groupe "Droit et Cultures" de l'Université de Paris X.[141] Ce qui peut paraître curieux en effet, c'est que ces discours se manifestent à la fois chez des intellectuels de droite et chez des intellectuels "progressistes". En fait, l'un et

---

138 Interventions dans le cadre d'une présentation, le 4 juillet 1991, de quatre propositions de loi relatives à l'immigration. Cité dans *Le Monde* du 6 juillet 1991. Pasqua fait référence en particulier à des émeutes qui avaient eu lieu pendant l'été de 1991, à Vaulx-en-Velin dans la banlieue lyonnaise, et au cours desquelles des lycéens ont saccagé et incendié leur lycée.

139 Rappel publié dans *Le Monde Hebdomadaire* du 14 août 1991.

140 Il s'agit d'un campement de Maliens sans abri dont un certain nombre en situation irrégulière, sur la grande place de Vincennes en 1991-92.

141 Le GRECE: Groupement de Recherches et d'Etudes pour la Civilisation Européenne. Le groupement "Droit et Cultures" a édité, pendant une partie de la décennie 80, une revue qui portait elle aussi le nom *Droit et Cultures*.

l'autre discours relèvent de ce qui a été décrit par Guillaumin, entre autres, comme la pensée "à droite":

> Penser à droite c'est penser cynique, c'est-à-dire conformément à l'ordre des choses, même pour protester contre les perversions que subirait cet ordre des choses. Alors que penser à gauche est (serait) tenter de porter son esprit contre la lourdeur des faits et des contraintes. [...] L'idéologie de droite n'est donc pas l'exclusivité d'un mouvement ou d'un parti de droite ou d'extrême droite, elle est présente partout et constamment dans les rapports de domination.[142]

"Penser à droite" serait donc prôner le maintien, sous une forme ou une autre, du statu quo. En ce qui concerne la problématique de la "différence culturelle", il s'agirait de respecter les critères déjà établis pour classer et pour hiérarchiser les populations, et de maintenir donc le rapport de force dont cette hiérarchisation fournit la justification intellectuelle. Qu'un tel ségrégationnisme se nomme "respect de la différence", ne changerait donc rien au problème fondamental de l'octroi sélectif de droits par catégorie culturelle.

En remontant un peu dans l'histoire, l'on découvre en effet que les bases théoriques des discours relativistes et ségrégationnistes actuels furent jetées au dix-neuvième siècle. De Benoist, Le Club de l'Horloge, le GRECE et même Droit et Cultures sont les héritiers de Barrès et de Gobineau. Le GRECE a même repris de façon très explicite l'une des notions chère à Barrès, en auto-éditant, en 1972, un ouvrage intitulé, *Qu'est-ce que l'enracinement?* [143] Guillaumin note par ailleurs que la théorisation de la différence "naturelle" au dix-neuvième siècle marquait même un retour en arrière par rapport à l'humanisme universaliste du siècle précédent.

> [L]a machine est repartie dans l'autre sens, reprenant les violences anciennes en les intégrant dans une signification nouvelle: le syncrétisme biologisant qui brise l'humanité en fragments hétérogènes. [...] Les caractères de cette situation ne sont pas nouveaux, mais ils prennent au dix-neuvième siècle un caractère systématique et une importance quantitative jamais connus auparavant.[144]

Si les théoriciens actuels de la "différence" ont ajouté un élément nouveau au déterminisme de Darwin, au nationalisme organique de Barrès et à "l'inégalitarisme" de Gobineau, c'est peut-être la récupération de l'idée, si chère à de nombreux militants antiracistes, du "droit" à la différence. Alain de Benoist, par exemple, expliquait déjà en 1974 qu'il était "raciophile" et en tant que tel, "pour la non-discrimination, pour la

---

142 Collette Guillaumin, "Le sexisme, pensée de 'la' droite? ou pensée de droite?". *Amazones d'Hier, Lesbiennes d'Aujourd'hui,* N° 17, novembre 1986, p. 41.

143 Le GRECE,*Qu'est-ce que l'enracinement?* Paris, ouvrage auto-édité, 1972.

144 Collette Guillaumin, *L'Idéologie raciste, op. cit.*, p. 27.

décolonisation, pour le droit des peuples à disposer d'eux mêmes".[145] Des idées barrésiennes sont ainsi ré-exprimées dans une rhétorique des Droits de l'Homme. Les "raciophiles" ne seraient pas racistes: bien au contraire, ils prônent le "respect de la diversité humaine", comme l'attestent les propos suivants de de Benoist:

> Vaut-il mieux une planète où coexistent des types humains et des cultures variées, ou bien une planète dotée d'une seule culture et, à terme, d'un seul type humain? On pourrait distinguer ici entre *raciophobes* et *raciophiles*. Les premiers souhaitent la disparition des races, donc l'uniformisation des modes de vie. Les seconds pensent que c'est la *pluralité* de l'humanité qui fait sa richesse, et qu'un monde où l'on retrouverait, sur les deux hémisphères, les mêmes villes, les mêmes immeubles, les mêmes magasins, les mêmes produits, les mêmes modes de vie, serait un monde incontestablement appauvri.[146]

C'est Le Pen qui explicite, en des termes nettement moins subtils, la vraie signification de cette célébration du pluriculturalisme. Pour lui — comme pour de Benoist d'ailleurs — le "respect de la différence" commence par le respect de la "personnalité française". En 1982, il affirme que "nous avons non seulement le droit mais aussi le devoir de défendre notre personnalité nationale et nous aussi notre droit à la différence".[147] Habile récupération, au nom du nationalisme d'extrême-droite, à la fois de l'idée républicaine des "droits et devoirs" du citoyen, et d'un terme-slogan qui se voulait au départ antiraciste, comme l'explique Chérifa Benabdessadok:

> Le petit mot "aussi" de la phrase de Le Pen est précisément lourd de sens: faisant comme si la France était un pays sans souveraineté, l'idéologie raciste en appelle à la visibilité de la différence (des immigrés) pour redonner du sens à l'hypothèse centrale de son échafaudage: l'inégalité entre les personnes comme valeur positive.[148]

Si de Benoist et Le Pen se servent des tels arguments pour s'opposer au "métissage" qui viendrait nuire à l'intégrité de la "race" et de la culture françaises, les relativistes culturels mettent plutôt l'accent sur l'inviolabilité culturelle des "autres cultures". Ils vont même plus loin dans "le respect de la différence", en postulant que la notion des "droits" est elle-même relative. Ce qui est plutôt paradoxal, puisque, tout en rejetant les thèses universalistes sur les Droits de l'Homme, les relativistes culturels se servent de cette même notion universaliste pour parler du "droit" (universel) des Autres à vivre leur différence. Comme je l'ai expliqué ailleurs:

---

145 Alain de Benoist [1974], *Les Idées à l'endroit*. Editions libres Hallier, 1979, pp. 155-156. (L'extrait est tiré du texte intitulé "Contre le racisme", pp. 145-156, à l'origine un entretien avec *Eléments*, revue du GRECE).

146 *Ibid.*, p. 154.

147 Cité par Chérifa Benabdessadok, dans son essai intitulé "Différence(s)", in Claude Liauzu *et al*, *Si les immigrés m'étaient comptés, op. cit.*, p. 155.

148 *Loc. cit.*

> While the most diehard of the cultural relativists would strongly reject any notion of "universal rights", the fact remains that their defense of cultural difference rests on the assumption — explicit or implicit — that each culture has an intrinsic "right" to exist and to express itself and that members of other cultures do not have a "right" to criticize the forms this "expression" may take.[149]

Cette introduction, chez les relativistes culturels, de l'idée des "droits de l'Autre" dans les thèses déterministes classiques permet de légitimer celles-ci aux yeux des Français "de souche". Ces derniers, tout en adhérant aux principes de la République des Droits de l'Homme, éprouveraient un sentiment de culpabilité voire de honte par rapport au passé colonial de cette même République. Ceux qui se sont vus imposer, pendant si longtemps et de façon si violente, la culture colonisatrice, auraient donc dorénavant le *droit* de garder intact leur propre culture au sein de la société française. Dans le lexique relativiste, tout comme dans un certain lexique "antiraciste", l'"égalité" passerait d'abord par le maintien de la différence. Cependant, ce "respect de la différence", loin de résoudre le problème de la domination raciste et postcoloniale, ne fait que renforcer la ghettoïsation des "différent(e)s" en créant un système de "deux poids, deux mesures". Ce qui, bien évidemment, n'entame en rien l'ordre social existant. Comme l'a précisé Martine Charlot:

> [L]e droit à la différence est une concession faite par la majorité à certaines minorités, par les dominants aux dominés, à condition que les rapports hiérarchiques soient sauvegardés. Le droit à la différence n'aboutit jamais à l'égalité.[150]

Dans un contexte social d'inégalités et de haine raciale, la reformulation du débat sur le racisme en termes de "célébration de la différence", de "pluriculturalisme" ou de "diversité ethnique", ne peut qu'apporter de l'eau au moulin des thèses ségrégationnistes. Car, comme je l'ai souligné plus haut, l'utilisation d'une telle terminologie sort le problème du cadre *politique*. Qui parle de "culture" ou de "différence" ne parle plus de pouvoir; la question de la domination raciale est ainsi évacuée. Par exemple, Paula Rothenberg explique que la généralisation du terme "ethnicité" aux Etats-Unis a enlevé

---

149 "Alors que les plus 'pur-et-dur' des relativistes culturels rejetteraient catégoriquement toute notion des 'droits universels', il n'en est pas moins vrai que leur défense de la différence culturelle repose sur la présomption — explicite ou implicite — que toute culture a le 'droit' intrinsèque d'exister et de s'exprimer, et que les membres des autres cultures n'ont pas le 'droit' de critiquer les formes que pourrait prendre cette 'expression'." Bronwyn Winter, "Women, the Law, and Cultural Relativism in France", art. cit., p. 959.

150 Martine Charlot, "Peut-on parler d'un droit à la différence pour les jeunes Algériens" in *Les jeunes Algériens en France*, ouvrage collectif. CIEMM, Paris, 1981, pp. 159-178. Cité par Adil Jazouli, *La nouvelle génération de l'immigration maghrébine. Essai d'analyse sociologique.* Paris, CIEM, 1982, p. 24.

à la notion de race ses connotations biologisantes, pour y substituer la notion de "catégorie sociale":

> Because the adoption of ethnicity as the dominant paradigm for race transforms race from a biological to a social category, it presents a progressive alternative to the crude and unyielding nature/biology paradigm it attempts to replace or supplement. At the same time, by denying both the centrality and uniqueness of race as a principle of socio-economic organization, [the ethnicity paradigm] redefines difference in a way that denies the history of racism in the United States and thus denies white responsibility for the present and past oppression and exploitation of people of color.[151]

Certes, cette analyse de Rothenberg est quelque peu problématique dans la mesure où elle semble, en parlant de l'ethnicité comme "catégorie sociale", attribuer au terme "social" une signification plutôt "asociale" parce qu'essentialisante: la diversité serait un donné "culturel" individuel ou par extension, collectif, plutôt que le produit de l'*interaction* sociale. C'est là l'une des grandes différences entre la conception "américaine" (libérale) et la conception "européenne" (marxienne) du social: selon la première, le "social" serait le fait des individus alors que selon la deuxième, le "social" serait le fait de groupes, et en tant que tel, inséparable des questions de pouvoir politique et économique.[152] Ceci dit, la critique que fait Rothenberg me paraît très juste en ce qui concerne l'évacuation du problème politique du racisme par le moyen d'un glissement terminologique. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas ici de suivre le raisonnement de certains intellectuels français, selon lesquels ce genre de glissement relèverait de la tendance des *politically correct*, souvent critiquée voire tournée en dérision dans les pages des médias.[153] Ces critiques, qui vont jusqu'aux accusations

---

151 "L'adoption de l'ethnicité comme le paradigme dominant du concept de race, du fait qu'elle transforme celui-ci d'une catégorie biologique en une catégorie sociale, présente une alternative progressiste au paradigme grossier et rigide de la nature-biologie qu'elle est censée remplacer. En même temps, en niant le caractère à la fois central et unique du concept de race en tant que principe d'organisation socioéconomique, [le paradigme de l'ethnicité] redéfinit la différence de façon à nier l'histoire du racisme aux Etats-Unis et donc la responsabilité des blanc(he)s dans l'oppression actuelle, ainsi que dans le passé, des peuples non-occidentaux." N.B.: Puisque le terme français "personnes de couleur" ne permet pas de distinguer entre "people of colour" (terme revendiqué par des Américain(e)s d'origine non-occidentale) et "coloured people" (terme raciste qui évoque l'esclavage et l'Apartheid), j'ai préféré ici le terme "non-occidental" pour traduire les propos de Rothenberg. Paula Rothenberg, "The Construction, Deconstruction and Reconstruction of Difference". *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Vol 5 N° 1, Spring 1990, p. 46.

152 Diana Leonard a noté que selon Christine Delphy, les sociologues américains ne comprennent pas l'aspect marxisant des sciences sociales européennes; c'est pour cette raison que les féministes américaines ont fait abstraction de l'essentiel du féminisme français. Discussion suivant ma communication "(Mis)representations: What French Feminism *Isn't*" (une critique de l'engouement des intellectuelles féministes des pays anglophones pour la psychanalyse lacanienne), Australian Women's Studies Association National Conference, Deakin University, Geelong, 4-6 December 1994.

153 Voir, par exemple: Dominique Nora, "Les nouveaux maîtres censeurs", et François Furet, "Les fous de l'égalité", entretien avec Dominique Nora. *Le Nouvel Observateur*, N° 1399, 29 août-

de "puritanisme" et d'"ultraféminisme" et même de "chasse aux sorciers"[154], font partie du "retour de bâton" antiféministe du type décrit par Susan Faludi dans son livre *Backlash.*[155] Le terme *politically correct* n'est pas, d'ailleurs, l'invention de ceux qui sont censés s'inscrire dans cette tendance, mais de ceux qui souhaitent entamer la crédibilité de certains courants oppositionnels tels que le féminisme, les mouvements antiracistes et ainsi de suite. Il ne s'agit donc pas de suivre ce mouvement de "retour de bâton" mais plutôt de nous méfier des changements de vocable, tels que celui décrit par Rothenberg, qui ne s'accompagnent pas de changements socioéconomiques.

Une interrogation sur un tel glissement terminologique a eu lieu en France, lors d'un colloque qui s'est tenu en mars 1992 à Paris, et dont les actes ont été publiés par la suite dans la revue *Mots.* [156] La question qui a été posée était la suivante: "Le mot *race* est-il de trop dans la Constitution française?". Les intervenant(e)s à ce colloque se sont donc interrogés sur les implications d'une suppression éventuelle de la locution "sans distinction de...race" dans l'Article 2 de la Constitution, lequel évoque "l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion". La réponse de la quasi-totalité de ces intervenant(e)s pourrait se résumer à cette dernière phrase de la communication d'Antonia Soulez: "Mieux vaut un texte qui dit non, que le silence."[157] Comme pour Rothenberg aux Etats-Unis, le souci principal était que la suppression du terme "race" risque d'occulter et de refouler, comme le précisent Simone Bonnafous et Pierre Fiala, "ce dont ce terme est porteur, de sa mémoire historique et sociale".[158] Etant donné l'interprétation déjà très sélective de cet article de la Constitution dans des cas comme l'excision, leur inquiétude semble bien fondée.[159] Quant au remplacement éventuel du terme "race" par "différence" ou "culture", Guillaumin note que ces termes "plus acceptables" ne résolvent rien au problème

---

4 septembre 1991, pp. 48-50 et 51-52 respectivement; Pierre Cayrol, "Amérique. La dictature des minorités". *L'Evénement du jeudi*, N° 367, 14-20 novembre 1991, pp. 60-67.

154 "La chasse aux sorciers" est le titre d'un article d'Elisabeth Badinter paru dans *Le Nouvel Observateur*, N° 1406, 17-23 octobre 1991, pp. 50-51. Dans cet article, profondément antiféministe, Badinter accuse Anita Hill, qui avait porté plainte contre le juge américain Clarence Thomas pour harcèlement sexuel, de "ruiner la réputation" de ce "malheureux magistrat". Celui-ci, il convient de le préciser, n'est pas connu pour ses idées progressistes, que ce soit vis-à-vis des femmes, des noirs ou des travailleurs.

155 Susan Faludi, *Backlash: the Undeclared War Against American Women.* New York, Crown Publishers Inc., 1991. En ce qui concerne le mythe de la suprématie des *politically correct* et plus particulièrement des féministes dans les institutions intellectuelles, voir les pp. 290-296 de cet ouvrage.

156 Bonnafous, Simone *et al* (sous la dir. de), *"Sans distinction de...race"* N° spécial de *Mots: les langages du politique,* N° 33, décembre 1992.

157 Antonia Soulez, "Dire non au sophisme de l'appartenance à la race", in *"Sans distinction de...race, op. cit.*, p. 33.

158 Simone Bonnafous & Pierre Fiala, "Est-ce que dire la *race* en présuppose l'existence?", in *"Sans distinction de...race", op. cit.*, p. 22.

159 Pour une étude des approches philosophiques et juridiques aux affaires d'excision, voir Bronwyn Winter, "Women, the Law and Cultural Relativism in France", art. cit.

puisqu'ils finissent par récupérer "l'ensemble du champ sémantique" du terme "race".[160] En d'autres termes, la défense, par exemple, du "droit à la différence" ou du "respect des cultures" peut prendre des connotations racistes, comme dans le cas de l'extrême-droite française. Ou bien, ces notions ne caractérisent plus que des minorités racisées, plus ou moins comme le faisait — et le fait encore — le terme "race". C'est effectivement le cas du terme "ethnique" aux Etats-Unis, ainsi qu'en Australie: ne sont "ethniques" que les minorités d'origine non anglo-celte (à part les aborigènes, à qui l'on accorde un statut à part en Australie, tant au niveau de la loi qu'au niveau de la terminologie et des attitudes raciales). Le terme "ethnie" a donc perdu sa signification originelle d'"ensemble d'individus que rapprochent un certain nombre de caractères de civilisation, notamment la communauté de langue et de culture" (*Le Petit Robert*, 1993), car, selon cette définition, "anglo-saxon", "celte" et "anglo-celte" seraient *aussi* des catégories ethniques.

La revendication de la "différence", même par des minorités racisées, pose donc de sérieux problèmes, non seulement de récupération politique et de ghettoïsation, mais aussi de l'introduction d'éléments fascisants dans des politiques et des luttes anti-racistes et anti-impéralistes, comme nous allons le voir.

160 Collette Guillaumin, "Usages théoriques et usages banals du terme *race*", in *"Sans distinction de...race", op. cit.*, p. 64.

2.3 *La folklorisation des minorités*

Comme l'a noté Guillaumin, le racisme ne présente pas toujours un caractère hostile évident: il peut aussi prendre la forme d'un certain "engouement pour les cultures «exotiques»".[161] Celui-ci s'accompagne même parfois d'"une connaissance supérieure à la moyenne" des cultures en question.[162] C'est le cas, par exemple, de l'orientalisme, tant critiqué par des chercheurs arabes, dont le plus connu est sans doute Edward Saïd.[163] Certes, l'exotisation des autres cultures — que ce soit sous une forme recherchée ou plus populaire — part souvent de bonnes intentions, d'une certaine volonté de comprendre et d'incorporer un monde qui est différent du sien, comme l'a souligné Saïd, d'ailleurs.[164] Cette bonne volonté n'est pas mise en cause. Le problème, c'est qu'elle s'est souvent accompagnée d'un certain narcissisme, qui fait que le regard sur l'Autre est à la fois ethnocentrique et intéressé. Comme l'explique Claude Liauzu, l'un des problèmes de l'exotisme, c'est que l'Autre lui-même nous intéresse moins que "l'émotion qu'il suscite en nous".[165] Le regard sur l'Autre devient ainsi le reflet des préoccupations et des désirs du "Nous". (Ceci est particulièrement frappant dans le cas des fantasmes sexuels orientalistes, comme nous le verrons plus loin.)

Bien évidemment, toutes les cultures, y compris celles qui dominent dans le monde actuel, sont l'objet d'un certain type de "caricaturage" de la part de leurs voisins ou de leurs "partenaires" commerciaux et/ou culturels, comme le savent très bien les "Frogs" et les "Rosbifs". Ces stéréotypes traduisent même une xénophobie profonde et constituent la trace présente d'une histoire ancienne de rivalités politiques, de guerres et d'invasions. Cependant, ce genre de représentation caricaturale du concurrent n'a jamais fait partie d'une propagande exotisante, fondée sur l'idéologie raciste. Or, la fascination de l'Autre exotisé exige qu'il reste non seulement Autre, mais inférieur. Il doit être, paradoxalement — et contrairement aux Frogs et aux Rosbifs —, coupé de sa personne et de sa culture. L'Autre exotisé est, finalement, moins Etre que Parfum: distillé, mythifié et romantisé, il n'a ni existence propre ni possibilité d'évoluer.

La construction culturelle de l'Autre exotisé passe donc par un double processus de fascination et de rejet de la culture non-dominante par la culture dominante, ce qui peut

---

161 Collette Guillaumin, *L'Idéologie raciste, op. cit.*, p. 73.
162 *Loc. cit.*
163 Edward Saïd [1978], *Orientalism. Western Conceptions of the Orient.* London, Penguin Books, 1991.
164 *Ibid.*, p. 12.
165 Claude Liauzu, *Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale.* Paris, Syros Alternatives, 1992, pp. 199-200.

au premier abord paraître contradictoire. Il s'agit en effet d'une opération intellectuelle connue en anglais sous le nom de *doublethink.*, un terme qui veut dire, selon le *Robert-Collins*, un "raisonnement qui s'accommode (sans vergogne) de ses contradictions flagrantes".[166] Ces contradictions reposent en général sur une certaine confusion ou ambiguïté conceptuelles. En ce qui concerne l'exotisme, il s'agit, pour Guillaumin, d'une confusion entre *statut* et *pouvoir*:

> [P]osséder un statut élevé n'exclut pas de subir un rejet raciste. Et paradoxalement, cela a été fort peu noté, le rejet raciste s'accompagne souvent d'une surévaluation compensatrice. Il y a création d'une laudation parallèlement au rejet raciste.[167]

L'un des exemples les plus connus de ce genre de "surévaluation compensatrice" — qui est, d'ailleurs, cité par Guillaumin —, c'est la supposée puissance sportive et sexuelle du Noir. Déjà en 1952, Frantz Fanon résumait la caractérisation du Noir dans l'imaginaire du Blanc, lorsqu'il écrivait: "Le nègre est le génital."[168] Pourtant, ce "stéréotypage" s'accompagnait d'une mise à distance; on ne cherchait pas à *s'approprier* ces qualités tant louangées mais se contentait de les admirer de loin. Faire autrement aurait été même impensable. La puissance sexuelle du Noir, sa soi-disant aisance d'expression corporelle à travers la danse ou les performances sportives — ces stéréotypes étaient liés à sa nature "bestiale". Même s'il existe une volonté croissante d'appropriation de cet aspect de la *Black Culture*, comme la tendance actuelle chez les jeunes Anglo-Américains vers l'émulation des vedettes de basketball, ou bien une certaine popularisation de la "danse africaine", la séparation entre le Blanc cérébral et le Noir bestial demeure. C'est ce que souligne le titre du film *White Men Can't Jump* ("les Blancs ne sont pas capables de sauter"): il s'agit d'un film sur le basketball. Par ailleurs, l'appellation "danse africaine" est récente, du moins dans les pays anglophones: le terme "danse primitive" est encore très répandu. Le rapprochement *apparent* de l'Autre, à travers des modes culturelles ou sportives, sert ainsi à renforcer son éloignement et son altérisation.

L'exemple de la fascination de la *Black Culture* démontre que l'"engouement pour les cultures 'exotiques' " ne se limite pas à l'érudition des orientalistes et de leurs confrères de l'Académie. En fait, l'expression la plus généralisée de l'exotisme, c'est l'incorporation à la culture dominante — au nom du multiculturalisme — de certains aspects superficiels des cultures altérisées. Il s'agit la plupart du temps de l'appropriation ou tout au moins de la "tolérance" d'un certain nombre de coutumes, en général

166 *Le Robert-Collins*. Troisième édition, 1993.
167 Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste, op. cit.*, p. 115.
168 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Le Seuil, 1952, p. 145.

alimentaires ou vestimentaires, lesquelles deviennent les principaux voire les seuls symboles reconnus de la culture altérisée. C'est-à-dire que l'expression de cette culture est réduite à un nombre limité de pratiques ou de signes communément admis — parfois à tort — comme "typiques". Nous retrouvons là l'autre problème de l'exotisme identifié par Liauzu, à savoir, que "l'Autre n'est pas perçu dans sa structure mais de manière partielle et partiale".[169] Le regard du "Nous" devient ainsi une sorte de miroir déformant qui reflète, non seulement les préoccupations mais aussi les préconceptions du "Nous". Comme dans le cas du "nègre génital", l'"autre culture" se résume à une série d'images dénaturées voire grotesques. En d'autres termes, il s'agit d'un véritable processus de folklorisation, laquelle traduit et contribue à entretenir une méconnaissance voire un mépris de la culture en question. Comme l'explique de façon très poignante Alice Walker, dans une lettre à une jeune fille noire américaine:

> ...[Y]our color, your sex, *yourself*, make you an object. But an object, strangely, perversely, with a soul. A soul.
> It is your soul they want.
> They will want to crack it out of the rock and wear it somewhere — not inside them, where it might do them good, but *about* them — like, for example, a feather through their hair, or a scalp dangling from their belt.[170]

Exprimé ainsi, le "multiculturalisme" ressemble davantage à un pillage qu'à une expression de respect de l'Autre. C'est-à-dire que l'Occident postcolonial est tout aussi capable de piller la culture de l'Autre que l'étaient ses ancêtres guerriers et colonisateurs de piller les richesses du Moyen Orient, de l'Asie et des continents africain et sud-américain. Sauf que cette fois-ci, il ne s'agit plus du défrichement du globe au nom de la croissance économique et la gloire nationale, mais d'un phénomène que l'on pourrait caractériser comme de l'"antiracisme branché".

Encore une fois, les bonnes intentions ne sont pas ici mises en cause. Le problème n'est donc pas que des organisations antiracistes ont su mobiliser massivement une génération ou même qu'elles ont contribué à populariser la culture "beur" à travers, par exemple, la musique des groupes comme Carte de Séjour. Bien au contraire, cette mobilisation et cette popularisation ont eu de nombreux effets fort positifs, dont le réinvestissement politique des jeunes à travers le foisonnement d'associations de

---

169 Claude Liauzu, *Race et civilisation, op. cit.*, pp. 199-200.

170 "Votre couleur, votre sexe, *votre être même*, vous transforment en objet. Mais un objet doté, étrangement, perversement, d'une âme. Une âme. C'est votre âme qu'ils veulent. Ils voudront l'arracher du rocher et la porter quelque part — pas à l'intérieur, où elle pourrait leur faire du bien, mais à l'extérieur — comme, par exemple, une plume dans leurs cheveux, ou un scalp accroché à leur ceinture." Alice Walker, *Living by the Word. Selected Writings 1973-1987*. London, The Women's Press, 1988, p. 76.

toutes sortes est loin d'être le moindre. Malheureusement, il a suffi de peu pour que l'antiracisme "branché" de SOS-Racisme (qui, il faut le préciser, hérite du travail qui avait déjà été fait pendant de longues années par des organisations comme le MRAP ou la CIMADE), soit dénué de sa signification politique pour devenir une mode comme les autres. C'est l'autre aspect de la folklorisation: non seulement elle traduit une connaissance "partielle et partiale" de la culture dont il est question, mais elle permet aussi de dépolitiser la "différence culturelle" en enlevant à ces pratiques leur dimension revendicative.

Un exemple très parlant de ce genre de récupération, c'est le look "Punk". S'il est vrai que ces jeunes Britanniques désœuvrés des années 80, qui mettaient des vêtements déchirés et enduisaient leurs cheveux de cirage à chaussures, n'avaient pas de projet politique particulier, il est tout aussi vrai que le look et la musique "punk" sont nés de leur marginalisation et de leur révolte. Il a suffi de quelques années seulement pour que la mousse L'Oréal remplace le cirage à chaussures, que les vêtements "punk" soient vendus dans des boutiques de mode et que les jeunes chômeurs britanniques cèdent le terrain à des employés de bureau et à des étudiants à l'université. Un exemple français de cette "récupération vestimentaire" — moins spectaculaire, certes, mais tout aussi parlant — c'est le port du *kaffiyeh* (le foulard palestinien). Celui-ci fait dorénavant partie d'une certaine mode française, sans *forcément* s'accompagner d'une plus grande compréhension du drame palestinien — y compris des enjeux de pouvoir internationaux qui dépassent de loin les frontières d'Israël ou des territoires occupés. Bien évidemment, il serait absurde de suggérer que seules les personnes originaires de telle ou telle culture auraient le droit de porter certains vêtements, ou bien, que tous ceux et toutes celles qui mettent un foulard palestinien devraient immédiatement s'investir à fond et à plein temps dans la lutte du peuple palestinien. Le problème se pose plus en termes de la *récupération*, à travers leur représentation aseptisée (folklorisée), de certains éléments superficiels (mais *symboliques*) d'une culture, dans le but de *neutraliser* toute revendication ou interrogation politique dont celle-ci peut être porteuse.

C'est bien le cas de l'"antiracisme branché" de SOS-Racisme de la décennie 80, celui des milliers des jeunes qui portaient le badge, dorénavant célèbre, en forme de petite main qui affichait le slogan "Touche Pas à Mon Pote" et qui assistaient aux manifestations et aux concerts antiracistes. Bien évidemment, toute revendication politique est matière à récupération; c'est même l'une des stratégies de survie du système libéralo-capitaliste, comme nous l'avons vu dans le cas des luttes des femmes. De ce point de vue-là, tout mouvement oppositionnel, notamment réformiste, porte déjà les germes

de sa propre récupération. Cependant, le cas de SOS-Racisme est particulièrement intéressant pour la discussion qui nous concerne ici.

Le problème de SOS-Racisme, ce n'est pas l'absence d'un projet politique, comme dans le cas du mouvement "punk". Ce n'est pas non plus la récupération d'un symbole politique par des éléments réactionnaires, comme dans le cas de la solidarité palestinienne, derrière laquelle se profile parfois l'antisémitisme. SOS-Racisme a bien un projet politique, qu'il affiche en des termes très clairs: il ré-exprime l'idéologie de l'égalitarisme humaniste et l'adhésion aux valeurs de la République dans le langage des Potes. C'était dans ce sens qu'allaient, en 1987, les propos de Harlem Désir, premier invité non-politicien à l'émission *L'Heure de Vérité* d'Antenne 2, lorsqu'il a évoqué les Droits de l'Homme et qu'il a prôné l'intégration et le respect des valeurs françaises. Ce sont, d'ailleurs, des sentiments que lui et ses héritiers ont sans cesse réitérés.[171]

Le problème de SOS-Racisme, c'est qu'il est *déjà* une récupération des projets politiques et des mouvements antiracistes antérieurs. Même l'émergence de phénomènes culturels tels que le mouvement culturel "beur" est moins le fait de l'antiracisme "branché" que la conséquence logique du processus de brassage culturel qui suit n'importe quelle vague d'immigration. Par ailleurs, de nombreux organisations et individus maghrébins ou beurs ont critiqué la tendance récupératrice de SOS-Racisme, par exemple, son côté "commercial" ou les liens qu'aurait l'organisation avec le parti socialiste. Ainsi Ahmed Boubeker et Nicolas Beau, dans un chapitre intitulé "SOS-Kitsch" de leur livre *Chroniques métissés*, accusent SOS-Racisme de récupérer les luttes beurs qui ont précédé sa création, en les "[vidant] de leur contenu subversif. SOS-Racisme apparaît alors comme un melting pot de l'histoire blanchie et aseptisée des beurs".[172]

C'est-à-dire que SOS-Racisme est devenu en grande partie un phénomène de mode parce que *son projet de départ, c'était de devenir un phénomène de mode.* L'antiracisme "branché", avec ses concerts de rock et ses manifestations qui ressemblaient davantage à des carnavals qu'aux manifestations politiques d'antan, est devenu moins

---

171 Harlem Désir, interventions sur le plateau de *L'Heure de Vérité*, le 19 août 1987.
____"Je suis un pessimiste actif", interview avec Dominique de Montvalon et Sylviane Stein, *L'Express*, le 9 octobre 1987, pp. 12-13.
____"Pour l'intégration": conditions et instruments", in Pierre-André Taguieff (sous la dir. de), *Face au racisme.* Paris, La Découverte, 1991. Tome 1, pp. 106-119.

172 Ahmed Boubeker et Nicolas Beau, *Chroniques métissées.* Paris, Alain Moreau, 1986, p. 96. Voir aussi Saliha Amara et Saïd Idir, "Le «Mouvement beur»". *Hommes et Migrations*, N° 1144, juin 1991, p. 25.

un mouvement de masse qu'un spectacle à grand public. On ne participe pas aux manifestations de SOS-Racisme comme on manifestait contre la guerre d'Algérie ou pour l'avortement; on y va autant sinon plus pour faire la fête que par conviction intime, par sentiment d'urgence ou comme geste de solidarité. Certes, le "militantisme par la fête" n'est pas le propre de SOS-Racisme. Il fait partie d'une tendance actuelle qui s'est manifestée aussi chez d'autres mouvements politiques, notamment le mouvement homosexuel.[173] Ceci dit, le cas de la folklorisation "antiraciste" met en relief deux problèmes qui nous concernent plus particulièrement ici.

Le premier de ces problèmes est celui du décalage entre les discours et la réalité sociale, car, à la place d'une réflexion sur le racisme — ses causes, ses effets et surtout son rôle comme l'un des mécanismes du système actuel d'organisation sociale *et* économique — l'on trouve des platitudes humanistes sur les Droits de l'Homme et des louanges médiatiques du multiculturalisme. Du coup, l'on fait abstraction des problèmes *socioéconomiques* auxquels la société française est confrontée, et dont les Maghrébin(e)s sont nombreux à faire les frais, comme nous verrons plus loin en plus de détail.[174] A la place, donc, de propositions ou de stratégies qui tiendraient compte, par exemple, des conditions de vie dans les cités de banlieue, l'on trouve ce que Boubeker et Beau ont appelé "l'hégémonie de la mode beur et [les] discours de façade" des "beurgeois".[175]

Ce qui nous amène au deuxième problème: celui de l'intériorisation, par des populations minorisées, des discours folklorisants, de sorte que ceux-ci servent à construire toute une mythologie identitaire. L'"identité culturelle" minoritaire subit alors un découpage et une fragmentation dus au décalage, non seulement entre la culture d'origine et la culture dominante du pays où l'on habite, mais aussi entre la richesse et la diversité du fonds culturel d'origine, enracinée dans l'histoire, et la "construction identitaire" a-historique.

---

173 Citons, à titre d'exemple, le "Gay and Lesbian Mardi Gras" de Sydney, qui est devenu très célèbre dans le monde occidental. Il s'agit non seulement d'un défilé plutôt carnavalesque, comme le nom l'implique, mais aussi d'un festival culturel qui dure tout le mois de février.

174 Voir le chapitre 4 de cette thèse.

175 Ahmed Boubeker et Nicolas Beau, *Chroniques métissées, op. cit.*, p. 108.

2.4 *Domination coloniale et revendications identitaires*

Bien évidemment, il est logique qu'une population opprimée reprenne des symboles et des termes de dénigrement, d'infantilisation ou de mythification employés par l'oppresseur, pour les transformer en images valorisantes. En effet, la seule réponse devant le processus multiple d'exclusion, de mythification et d'appropriation des cultures non-occidentales, est souvent de s'approprier les images de l'oppression et de les brandir en bannière politique, comme l'a souligné, entre autres, Paula Rothenberg:

> [I]t is not only the racist or sexist who constructs difference but the victim of each or both who seeks to create difference as well. At times the "victim" has done so in response to the racism and/or sexism of the society in order to survive, but at other times movements made up of these "victims" have sought to redefine difference as part of a struggle for power and personhood.[176]

Ainsi l'Holocauste, par exemple, signifie bien plus que la mémoire collective du génocide d'un peuple, il devient un véritable point de repère identitaire. Le port de l'étoile de David devient, dans ce contexte, le signe extérieur de cette mémoire ainsi qu'un défi aux non-Juifs. Comme le dit Bruno Etienne, c'est une façon de retourner les "signes stigmatisants [...] contre le stigmatiseur pour lui crier à la face: «Ah! tu veux que je sois ontologiquement, essentiellement différent, eh bien! tu vas la voir ma différence!»"[177] L'identité culturelle devient du coup indissociable de l'identité d'opprimée, et acquiert au passage une valeur symbolique qu'elle n'avait pas auparavant, comme, par exemple, l'apprentissage d'une "langue maternelle" perdue.

Ceci explique pourquoi des personnes faisant partie d'une minorité culturelle revendiquent des pratiques qui paraissent oppressives ou tout au moins régressives. C'est souvent le cas, par exemple, des enfants de parents immigrés qui avaient rejeté la tradition — pour des raisons souvent politiques — et qui s'étaient entièrement assimilés à la société française. La "deuxième (ou troisième) géneration" ne ressent plus forcément ce besoin de démarcation par rapport à des éléments réactionnaires de "sa" culture, ou bien n'a plus besoin d'effacer sa "différence" pour survivre ou pour oublier le passé. Cette génération part alors à la recherche de racines, ce qui donne des phénomènes curieux tels que la célébration des fêtes religieuses par des non-prati-

---

176 "Ce n'est pas seulement la personne raciste ou sexiste qui construit la différence mais aussi leur victime, qui cherche, elle aussi, à créer une différence. Elle l'a fait parfois comme réponse au racisme et/ou au sexisme de la société afin de pouvoir survivre, mais à d'autres moments, des mouvements composés de ces 'victimes' ont cherché à redéfinir la différence comme faisant partie de leur lutte pour affirmer leur pouvoir et leur humanité." Paula Rothenberg, "The Construction, Deconstruction and Reconstruction of Difference", art. cit., p. 43.

177 Bruno Etienne, *La France et l'Islam, op. cit.*, p. 175.

quant(e)s et même par des non-croyant(e)s. Ceci explique également pourquoi des individu(e)s ou des groupes minorisés prennent des positions de solidarité politique qu'ils refuseraient de prendre dans d'autres contextes. C'était le cas, par exemple, des jeunes d'origine maghrébine qui se sont déclarés solidaires de Saddam Hussein pour protester contre l'intervention franco-américaine dans la Guerre du Golfe — même si, par ailleurs, ils demeuraient très critiques de la politique saddamiste. Comme l'a expliqué une jeune femme interviewée par l'hebdomadaire français *L'Evénement du Jeudi*, "[l]'acharnement de l'Occident est en train de transformer aux yeux des Beurs un dictateur en chevalier de la mythologie arabe". En d'autres termes, le mépris occidental des peuples arabes du Golfe est perçu comme un mépris symbolique de toute la communauté arabe. "Ce mépris, nous le transformons en admiration pour Saddam."[178] Certes, ce mouvement de solidarité n'était ni unanime ni sans équivoque. Par exemple, comme l'ont souligné les médias et un certain nombre d'intellectuels arabes, de l'antisémitisme apparaissait souvent en filigrane dans les déclarations de solidarité. La crise du Golfe a pu ainsi être exploitée pour attiser les tensions entre Juifs et Arabes, y compris au sein de SOS-Racisme, depuis longtemps accusé d'entretenir des affiliations sionistes.[179]

Bien entendu, les mouvements de "retour aux traditions" se confondent souvent avec les mouvements de solidarité politique. C'était le cas de la fameuse "Affaire des foulards", qui sera traitée en détail aux Chapitres 6 et 7. Je me contente donc, à propos de cette Affaire, de signaler ici que, quelles qu'aient été les allégeances des participant(e)s au débat, ceux-ci et celles-ci ont été quasiment unanimes à accorder une grande importance identitaire et/ou politique à la tradition arabo-musulmane du port du hidjab. Le fait même que cet incident ait pu être monté en épingle à un point aussi stupéfiant témoigne, d'une part, du caractère très émotif et réactif de la question identitaire, et d'autre part, des enjeux politiques énormes que celle-ci représente.

Le "retour aux traditions" rentre donc dans la logique de résistance à la domination culturelle, politique et économique. Marie-France Labrecque a noté que pour celui ou celle "qui se veut critique face au développement à l'occidentale, donc à ce qu'il est convenu d'appeler la modernisation, la tentation est grande d'adhérer à l'argument de

---

178 Citée par Florence Assouline, dans son article "Beurs, entre la peur et l'exaltation: 'Même si Saddam est un porc, il n'est pas pire qu'Hassan II'". *L'Evénement du Jeudi.* N° 325, 24-30 janvier 1991, p. 53.

179 L'organisation Femmes Sous Lois Musulmanes a constitué un dossier de 403 pages intitulé *Dossier de presse sur la résistance à la Guerre du Golfe*. Grabels, France, avril 1991. Voir aussi, à titre d'exemple, sur le "saddamisme" des beurs et les conflits entre Français juifs et arabes: le dossier sur la Guerre du Golfe paru dans *L'Evénement du Jeudi*, N° 325, du 24 au 30 janvier 1991, et Patrick Jarreau, "Co-opération entre Juifs et Arabes pour prévenir des affrontements". *Le Monde* du 29 janvier 1991.

la tradition".[180] Pour Bruno Etienne, ce "repli-sur-soi-culturel", qu'il appelle "ethno-narcissisme", constituerait même le "seul champ de résistance" contre le "rouleau compresseur de la mondialisation" et la reconquête de l'identité serait "la seule réponse à la modernité anxiogène".[181] L'"ethno-narcissime" deviendrait ainsi une sorte d'image inversée du "narcissime exotisant" de l'Occidental, mentionné plus haut. Si le narcissisme exotisant apparaît comme une projection de fantasmes et de désirs, l'"ethno-narcissisme" permet la réappropriation par l'opprimé(e) de ce qu'il/elle a d'"exotique" dans le but de le retourner contre l'oppresseur. En même temps, l'ethno-narcissisme constituerait une sorte de garde du corps du groupe social minorisé qui est ou qui se sent menacé par les actions du groupe social dominant. L'"identité-différence" se transforme ainsi en forteresse qui protège.

Malheureusement, cette forteresse peut se transformer à son tour en prison qui enferme, du fait même que ce sont souvent les aspects les plus réactionnaires de la culture minorisée qui sont affichés au nom, curieusement, de la libération d'un peuple colonisé ou de l'émancipation d'une minorité opprimée. C'est ce qu'Albert Memmi a appelé les effets négatifs de ce "retour du pendule" qu'est l'affirmation et la valorisation par l'opprimé de son identité-différence face à l'oppresseur (cf. la "sur-évaluation compensatrice" dont parle Guillaumin). Selon Memmi, cette "affirmation de soi prend quelquefois des proportions mythiques: aux mythes destructeurs du passé, on oppose des contre-mythes aussi délirants."[182] Le besoin et la volonté de revaloriser une identité d'opprimé(e) (y compris dans ses pratiques les plus traditionnelles), peuvent être très facilement exploités par des mouvements politiques, et surtout par ceux d'extrême-droite (parmi lesquels il faut compter les mouvements intégristes, bien entendu). En d'autres termes, les revendications identitaires sont, elles aussi, matière à récupération politique. Comme l'explique Hélé Béji dans le cadre d'une discussion sur le nationalisme islamo-tunisien:

> Tant qu'il s'agit de me défendre contre la présence physique de l'envahisseur, la force de mon identité m'éblouit et me rassure. Mais dès lors qu'à cet envahisseur se substitue l'identité elle-même, ou plutôt ma propre effigie (nationale) postée sur l'axe de l'autorité, et m'enveloppant de son regard, je ne devrais plus avoir en toute logique le droit de la contester.[183]

---

180 Marie-France Labrecque, "Les femmes et le développement: de qui parle-t-on au juste?". *Recherches féministes*, Vol. 4 n° 2, 1991, pp. 18-19.

181 Bruno Etienne, *La France et l'islam, op. cit.*, p. 292.

182 Albert Memmi, *Le racisme, op. cit.*, p. 52.

183 Hélé Béji, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation.* Paris, François Maspero, 1982, p. 118.

L'identité culturo-nationale, en tant qu'extension de l'identité individuelle, se confond avec cette dernière. Combattre "sa" culture, c'est *se* combattre. Comme nous l'avons vu, ceci n'est pas le propre des cultures minorisées: il fait partie de tout un courant de l'extrême-droite française, et il constitue l'élément central du *Volksgeist* allemand, souvent cité comme l'exemple-type du déterminisme culturel.[184] Ceci dit, un autre fait souvent remarqué, par Liauzu entre autres, est que:

> L'islam se prête tout particulièrement à ce type de tentation, du côté islamiste comme du côté occidental: la religion créerait un "homo islamicus", éternellement semblable à lui-même, et comme par nature réfractaire à la modernité, à la laïcité.[185]

L'équivalent islamo-identitaire du *Volksgeist* , ce serait une interprétation particulière de la notion de l'*oumma*, ce terme arabe qui veut dire à la fois "nation" et "communauté des croyants". Selon Abdel-Malek l'*oumma* serait l'un des trois éléments constitutifs de ce qu'il appelle le "nationalitarisme arabe". (Les deux premiers seraient la prédominance de la langue, de la civilisation et de la culture arabes dans l'islam, et la communauté d'intérêts économiques et/ou politiques face aux puissances non-arabo-musulmanes.)[186] La notion de l'*oumma* donnerait au "nationalitarisme arabe" un côté transcendant, car elle dépasse les limites de la terre et de la volonté politique d'un peuple. Certes, ainsi exprimée, l'*oumma* appartient davantage au rêve qu'à la réalité, mais ceci est justement le propre du mythe identitaire, dont la fonction est de sortir l'identité du social et de l'Histoire pour l'insérer dans un schéma intemporel et a-social. Précisons, toutefois, qu'en ce qui concerne l'utilisation du terme *oumma* par les mouvements islamistes dans les pays musulmans, ceux-là s'intéressent moins à l'*oumma* transcendante qui unifierait tous les musulmans du globe, qu'à une *oumma* nationale dont l'appartenance religieuse serait à la fois le fondement et le seul critère des distinctions sociales. C'est-à-dire que la conception islamiste de l'*oumma* serait fermement ancrée dans un contexte national, même si ce contexte est par la suite mythifié et a-temporalisé dans les discours, et que les mouvements islamistes des différents pays mettent l'accent sur des aspects différents de la doctrine et des pratiques islamiques pour réaliser leur projet politique.[187]

---

184 Voir, à titre d'exemple: Claude Liauzu, "Culture", in C. Liauzu *et al*, *Si les immigrés m'étaient comptés, op. cit.*, p. 149; Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*. Paris, Gallimard, 1987, pp. 15-21.

185 Claude Liauzu, "Culture", *loc. cit.*

186 Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris, Le Seuil, 1975 (2e édition), p. 220.

187 Je remercie Marnia Lazreg d'avoir précisé cette distinction entre une *oumma* globale mythifiée et l'*oumma* nationale islamiste.

Le refus de tout concept du social qui sortirait de ce cadre étriqué, veut dire aussi refus de l'acteur social, comme l'ont souligné, entre autres, Adil Jazouli et Alain Touraine.[188] En tant qu'incarnation humaine de l'*oumma* mythifiée (que celle-ci soit nationale ou transcendante), l'"homo islamicus", cette "effigie" de l'identité individuelle dont a parlé Béji, serait donc forcément un être a-social. De cette façon, comme le dit si bien Berque, "repli sur soi-même est aussi déni de soi, puisque toute sauvegarde implique, dans un contexte sans cesse renouvelé, un renouvellement perpétuel et l'interaction avec autrui, un autrui lui-même changeant".[189]

Quelques remarques s'imposent ici. Tout d'abord, il serait aisé d'utiliser l'existence de l'identitarisme islamique comme prétexte à la démonisation de l'islam et par extension, du monde arabe, dont il a été question plus haut. Il convient donc de préciser — ce qu'a fait, d'ailleurs, Liauzu lui-même — que la création de l'"homo islamicus" se fait *aussi* "du côté occidental". L'on pourrait même trouver à cet "homo islamicus" son équivalent français: l'*oumma* serait la République=Peuple (ou l'humanité toute entière, selon les conceptions les plus universalisantes), et l'"homo islamicus" serait le "citoyen" (ou l'Individu, détenteur des Droits de l'Homme[190]). Quoiqu'une telle comparaison puisse paraître facétieuse, je suis loin d'être la seule à la faire. Lors de l'Affaire des foulards, par exemple, certains ont parlé d'une sorte d'"intégrisme républicain" ou tout au moins d'un "intégrisme laïque" qui serait venu s'opposer à l'"intégrisme islamique".[191]

Par ailleurs, il est certain que toutes les religions présentent des aspects fondamentalistes et fixistes. Je dirais même que la religion est fondamentaliste et essentialiste *par définition*, et conçois donc difficilement une position féministe ou même de gauche selon laquelle il y aurait de "bonnes" et de "mauvaises" religions. C'est pourquoi, par exemple, l'on doit déplorer, avec Marnia Lazreg, le fait que l'islam soit perçu, par des chercheuses féministes occidentales, comme constituant *à lui seul* la base de toute société où il est pratiqué et en tant que telle responsable, *plus que les autres religions*,

---

188 Adil Jazouli, *La nouvelle génération de l'immigration maghrébine, op. cit.*, p. 24. Alain Touraine, "Les deux faces de l'identité", in Pierre Tap (sous la dir. de), *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité.* (Colloque international, Toulouse, septembre 1979). Toulouse, Privat, 1980, p. 19. J'émets pourtant un certain nombre de réserves concernant les propos de Touraine, dans le cadre de cet article, sur le féminisme comme "mouvement identitaire". Voir le chapitre 5 de cette thèse, pp. 184-5.

189 Jacques Berque, *L'Islam au temps du monde, op. cit.*, pp. 90-91.

190 Constitution de la Cinquième République, Articles 2 & 3.

191 Le terme "intégrisme laïque" a été employé par Jean Lacouture et repris par Jean Daniel dans son éditorial, "L'autre pari". *Le Nouvel Observateur*, N° 1304, 2-8 novembre 1989, p. 32.

de tous les maux des femmes.[192] Pour Lazreg, le caractère essentialisant et anti-historique du "paradigme religieux" fait obstacle à toute tentative d'analyser la situation sociale des femmes — un point sur lequel je reviendrai plus loin. Cependant, l'on peut difficilement nier que ce "paradigme religieux" intervient *aussi* "du côté islamique", et qu'il sous-tend la majorité des revendications identitaires arabes actuelles. Dire le contraire, serait nier l'évidence. La montée du FIS en Algérie, le ralliement islamiste autour des porteuses du hidjab lors de l'Affaire des foulards, la récupération des discours féministes au nom de la gloire de l'islam (dont je parlerai plus longuement au chapitre 5) ont tous des implications extrêmement graves pour les femmes.

Revenons donc à la question de l'identité culturo-nationale mythifiée. Nous avons vu que l'identitarisme arabo-musulman constitue une volonté de "retour aux sources" et aux "valeurs sûres" de la tradition et de l'*oumma*. Nous avons vu aussi que cette "revendication passéiste", pour reprendre un mot de Memmi[193], implique une mythification — une *folklorisation*, justement — du passé. Béji souligne que cette invention d'un passé mythique "brise l'intégrité" de la tradition en voulant la "styliser", tout comme la production industrielle d'un objet artisanal en détruit "le caractère insaisissable et surprenant."[194] Pour Béji, l'identité culturelle est, ou devrait être, le produit d'une ré-invention constante: elle se construit à travers l'activité créatrice *et sociale* des individu(e)s (ce qui nous ramène, d'ailleurs, à la définition de Berque que j'avais proposée au début de ce chapitre). Si la culture n'est pas un *objet* mais un *processus*, les traditions meurent, non pas *parce qu*'on s'inscrit dans ce processus, mais précisément au moment où l'on *refuse* de le faire.

> L'œuvre folklorique est une façon dévoyée de tuer la vraie vie du passé, en prétendant le transcrire dans une stylisation modernisée, qui détruit la lutte du passé dans le présent et celle du présent contre le passé. [...] Or l'identité culturelle et sociale n'est pas un simple objet poli par la rondeur du temps; *elle est une forme de communication ouverte de toutes parts avec le réel, le présent, le passé, l'espace quotidien; elle est le grain tremblant et opaque de la communication elle-même.*[195]

En d'autres termes, la revendication d'un passé mythique est en même temps un refus d'engagement avec le présent, car le présent se construit à travers l'interaction avec le passé et la démarcation par rapport à celui-ci. Ainsi exprimée, l'identité culturelle ne peut être que sclérosante, car ce qui est effacé en premier lorsqu'on érige l'Histoire en

---

192 Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as Woman on Women in Algeria", in Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller (eds), *Conflicts in Feminism.* New York, Routledge, 1990, pp. 329-30.

193 Albert Memmi, *Le racisme, op. cit.*, p. 53.

194 Hélé Béji, *Désenchantement national, op. cit.*, p. 121.

195 *Ibid.*, p. 123. C'est moi qui ajoute les italiques.

monument, c'est l'histoire-petit-h, l'histoire au quotidien, l'histoire *sociale* à proprement parler. Ou tout au moins, cette histoire-petit-h est transformée en artefact, décontextualisée et caricaturée. L'Histoire-monument, coupé du présent, se résume à une série de contes, et la mémoire collective n'est plus que fabulation.

Il est remarquable, à ce propos, que Béji emploie le terme "lutte" pour parler de l'interaction entre le passé et le présent. C'est aussi le terme employé par Christine Delphy dans un autre contexte, celui de l'histoire du féminisme. Il s'agit cette fois-ci, non pas de la cristallisation d'une identité mythique, coupée de son histoire, mais de l'effacement de l'histoire des luttes des femmes:

> Si la manipulation historique et l'existence d'un mouvement dans le réel sont si liées, comme l'histoire nous le montre, alors il faut en conclure que l'histoire est plus qu'une narration, c'est un enjeu politique. Il est temps que nous considérions notre histoire — c'est-à-dire la narration qui se fait au jour le jour, tous les jours, de ce qui se passe tous les jours, comme autre chose, comme *plus* qu'une simple représentation — juste ou fausse mais sans influence sur la chose représentée — de luttes qui se dérouleraient *uniquement* sur d'autres terrains. Il est temps que nous réalisions que l'histoire fait partie du réel, que c'est *un terrain de lutte en soi.*[196]

Nous avons vu, avec Béji, que le déni du passé implique la censure de toute voix qui se démarque de la norme mythique, c'est-à-dire, de toute voix oppositionnelle. Béji explique que dans le cas de l'identité culturelle cette censure se fait à travers la momification. Dans le cas des femmes, comme l'explique ici Delphy, cette censure se fait à travers l'effacement de la résistance des femmes en même temps qu'il y a récupération par les hommes de leurs luttes. Or, comme le soulignent à la fois Delphy et Béji, *la censure de ces voix dans le passé, c'est aussi leur censure dans le présent.* Dans le cas de "l'identité culturelle", la folklorisation, en faisant rentrer les traditions humaines dans un moule homogénéisant, nie le fait qu'une culture est la création d'un ensemble d'individus et de sous-groupes. L'"identité culturelle" est perçue comme étant la même pour toutes les personnes qui sont supposées "appartenir" à la culture en question. C'est en fait la grande ironie de cette forme d'expression de la spécificité: au nom de l'affirmation de la différence *culturelle*, l'on nie la très grande diversité, non seulement *sociale* mais tout simplement *humaine.*

196 Christine Delphy, "Libération des femmes an 10", art. cit., pp. 8-9.

2.5 *Les multiples identités*[197]

En traitant de ce problème des revendications identitaires au nom d'un "nous" homogène, Alain Finkielkraut reprend les propos de Béji en affirmant qu'une fois "rendus à eux-mêmes, les anciens colonisés se retrouvent captifs de leur appartenance, transis dans cette identité collective qui les avait afranchis de la tyrannie et des valeurs européennes".[198] Cependant, contrairement à Béji, et contrairement à Berque, Finkielkraut n'attribue guère d'importance à la construction *sociale* de l'identité, ou à la culture en tant que cadre *et* produit de cette interaction sociale. Il insiste plutôt sur une polarisation entre un "Nous" homogénéisé et un "Moi" a-social:

> Il n'y avait pas de place pour le sujet collectif dans la logique coloniale; il n'y a pas, dans la logique identitaire, de place pour l'individu.[199]

Par ailleurs, même si Finkielkraut observe qu'"il n'y avait pas de place pour le sujet collectif dans la logique coloniale", il ne développe pas son propos. Il ne définit pas ce "sujet collectif", il n'explique pas non plus en quoi le refus de ce sujet posait problème. Enfin, il n'explique pas, en contrastant ainsi la "logique coloniale" et la "logique identitaire", s'il entendait établir un rapport de cause à effet entre les deux.

Je ne cite les propos de Finkielkraut qu'à titre d'exemple, car ils rejoignent ceux d'un certain nombre d'intellectuels de gauche. Le grand problème, c'est que, si Finkielkraut et d'autres disent juste, ils ne disent pas *assez*. Ils se contentent de *constater*, en réaffirmant, par la même occasion, les valeurs de la République comme antidote à l'identitarisme. Ceci est plus que navrant, car l'on aurait souhaité que les intellectuels français arrivent à dépasser une telle schématisation binaire, où la question de fond — celle du pouvoir politique — est escamotée, ou tout au moins traitée en des termes très simplistes.

Finkielkraut perd de vue le fait que le refus de la diversité à l'intérieur de la "logique identitaire" n'est pas *que* le refus de l'individualité. C'est aussi le refus de l'existence de *groupes sociaux* à l'intérieur de telle ou telle "culture", et des rapports qui existent entre ces groupes. Ces rapports peuvent prendre la forme de l'exercice du pouvoir économique, d'inclusion ou d'exclusion, de différence de statut social et/ou culturel, de démarcation géographique, ou de domination physique et/ou psychologique. L'expérience de l'immigration diffère sensiblement, par exemple, selon l'origine

---

197 Je reprends un sous-titre employé dans l'article de Catherine Baix, Sylvie Fainzang *et al*, "Ethnologie, racisme et médias", art. cit.

198 Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op. cit.*, p. 96.

199 *Loc. cit.*

nationale ou ethnique. Les personnes d'origine berbère, par exemple, constituent une minorité culturelle et politique au pays d'origine comme en France. Il faudrait même souligner que cette "population berbère" est, elle aussi, loin d'être homogène. En Algérie, par exemple, elle se divise en quatre minorités distinctes, dont la population kabyle est la plus grande et la plus visible (pour des raisons historiques autant que démographiques). Différente aussi l'expérience des anciens harkis, qui n'ont jamais été des "immigrés" à proprement parler, mais qui ont été traités comme tels, et qui ont un rapport assez équivoque avec leur "algérienté" ainsi qu'avec leur "francité".

Par ailleurs, de nombreux ressortissant(e)s maghrébin(e)s, originaires en général des classes intellectuelles ou professionnelles, ont obtenu des diplômes supérieurs avant de venir en France. Leur expérience de l'immigration différera sensiblement de celle des personnes qui sont allées uniquement à une école coranique ou dont la scolarisation est rudimentaire ou non-existante. Les premier(e)s seront — et se sentiront — bien mieux "intégré(e)s" que les dernier(e)s à la société française, comme l'a remarqué Asma Béatrix. Béatrix établit une distinction entre une culture immigrée "populaire" qui se caractérise par un niveau scolaire assez bas, un "repli sur soi" et une confusion entre religion et nationalité, et une culture immigrée "d'élite", représentée par des personnes mieux éduquées, plus jeunes, plus combatives et plus ouvertes aux idées universalisantes, comme la laïcité.[200] Pour prendre un exemple spécifiquement féminin, imaginons les effets de la différence de classe, d'état civil et d'âge entre une jeune chercheuse algérienne et l'épouse analphabète d'un ouvrier spécialisé algérien (les deux vivant en France). Supposons que la première est célibataire et qu'elle est arrivée en France armée déjà d'un diplôme universitaire, et que la deuxième, qui serait venue en France sous le régime du regroupement familial, ne disposerait que de peu d'autonomie personnelle.

Bien entendu, cette présentation de deux immigrées-type est assez schématique, car elle est basée sur un certain nombre de généralisations concernant les effets de la classe socioéconomique, du niveau d'instruction et de la situation familiale sur la structure mentale d'un(e) individu(e). En effet, il serait facile, à partir de ce schéma, de reproduire des lieux communs misérabilistes concernant les "femmes soumises" et/ou les personnes incultes, enfermées dans la tradition. Sossie Andézian et Jocelyne Streiff-Fenart nous mettent en garde contre un tel stéréotypage:

200 Voir Asma Béatrix, "Attitudes culturelles et positions sociales dans la population musulmane en France", in R. Leveau & G. Kepel (sous la dir. de), *Les Musulmans dans la société française, op. cit.*, pp. 89-97.

> Usant d'une surabondance de qualificatifs (le terrible, dramatique [...] isolement des femmes immigrées) qui, en renforçant l'illusion de l'évidence, semble tenir lieu de preuves, la littérature sur les femmes immigrées non actives fait largement état de leur mise à l'écart et de leur incompréhension du monde qui les entoure.[201]

Il convient donc d'éviter tout amalgame entre "niveau d'instruction" et "intelligence" d'une part, et entre "manque de contact social avec les hommes dans les lieux de travail" et "isolement des femmes" d'autre part, car on nierait ainsi les réseaux d'amitié, de solidarité, voire de résistance (même "passive") que les femmes construisent entre elles.

Ceci dit, il serait tout aussi absurde de prétendre que les différences objectives de classe, d'âge, de niveau d'instruction, de sexualité, de situation familiale, professionnelle et géographique, et ainsi de suite, n'influent aucunement sur l'image que l'on a de soi et du monde, ou sur les rapports que l'on a avec autrui. Nier une telle évidence reviendrait encore une fois à homogénéiser l'identité culturelle. Nous trouvons-nous donc face à un problème insoluble? Faut-il éviter de faire quelque généralisation que ce soit, de peur de reproduire des stéréotypes réducteurs? Bien évidemment que non, car le refus de généraliser, c'est aussi le refus de reconnaître l'existence de *groupes* sociaux qui sont constitués à travers les différences de pouvoir politique et économique. L'on risquerait ainsi de s'enliser dans ce que Marilyn Frye a appelé "l'humanisme insipide, laissez-faire et relativiste du genre 'nous sommes tous des Etres Humains' (ou plus récemment dans ce marécage insondable du postmodernisme relativiste et apolitique) — où il n'y a ni Femmes ni Vérité".[202] Frye propose de sortir de cette impasse en se servant du concept de *patterns* (un terme bien difficile à traduire: mettons ici "structures"), qui permettent de faire un certain nombre d'hypothèses concernant des tendances qui se dessinent, plutôt que de poser une série d'absolus.[203] Poser le problème en termes de *patterns* admet la possibilité de contradictions, de divagations, de bifurcations, de croisements, et même de changements entiers de cap, sans pour autant sombrer dans la subjectivité totale. L'on évite ainsi de figer les rapports humains dans une structure rigide, qui exclut toute possibilité de nuance, de pluralité ou d'irrégularité. Les généralisations sont donc utiles en ce qu'elles permettent

---

201 Sossie Andézian et Jocelyne Streiff-Fenart, "Relations de voisinage et contrôle social. Le rôle des femmes dans les communautés maghrébines immigrées dans le Sud de la France". *Peuples méditerranéens,* N° 22-23, "Femmes de la Méditerranée, janvier-juin 1983, p. 250.

202 "...wishy-washy, laisser-faire, I'm O.K.-You're O.K., relativistic humanism (or more recently into the bottomless bog of relativistic apolitical postmodernism)—where there are no Women and there is no Truth." Marilyn Frye, "The Possibility of Feminist Theory", art. cit., p. 178.

203 *Ibid.*, pp. 179-183.

de repérer l'existence de *structures sociales* et de tendances possibles à l'intérieur de ces structures, sans nier la possibilité de diversité ou d'évolution.

Reprenons donc la comparaison entre nos deux immigrées-type. Il est évident que la situation objective de la jeune universitaire n'est pas assimilable à celle de l'épouse analphabète. D'une part, le statut socioéconomique de la jeune universitaire la met *a priori* à l'abri des manifestations les plus flagrantes du sexisme et du racisme anti-maghrébin, dans la mesure où elle n'est ni enfermée à la maison ni exploitée dans un travail de ménagère ou d'ouvrière. En d'autres termes, elle serait plus "intégrée" à la société française en raison de son appartenance à une élite sociale et intellectuelle.[204] D'autre part, elle serait *a priori* plus à même de prendre une position critique par rapport à "sa culture" que le serait l'épouse analphabète, puisque cette dernière, cantonnée dans une structure familiale et sociale plus traditionnelle, aurait moins de possibilités (y compris économiques) d'échapper au poids de la vie quotidienne. C'est-à-dire que les différences de situation *objective* entre ces deux femmes impliquent aussi un certain nombre de différences, ou de *possibilités* de différence, dans leur situation *subjective*.

L'existence de telles différences dans les situations objective *et* subjective des membres de la collectivité a deux autres implications. La première, c'est qu'il existe, pour chaque individu, une différence non seulement de *façon* de vivre ce qui est désigné comme "sa" culture mais aussi de *volonté* d'y appartenir. La deuxième, c'est que non seulement l'identité de chaque individu ne correspond pas à la "norme", mais que cette identité est en fait multiple.

1° *La différence de volonté d'appartenir à la culture minoritaire.* L'homogénéisation de l'identité culturelle minoritaire occulte des différences d'adhésion personnelle (ou même de sous-groupe) aux valeurs présentées — et perçues de l'extérieur — comme "communes". Rappelons que dans la construction du schéma identitaire, ces valeurs dites "communes" sont en général les plus conservatrices. Comme l'explique Nira Yuval-Davis:

> "A [...] basic problem in the construction of multi-culturalism is the assumption that all members of a specific cultural collectivity are equally committed to that culture. This tends to construct the members of minority collectivities as basically homogeneous, speaking with a unified cultural voice. These cultural voices have to be as distinguished as possible from the majority culture in order to be able to be seen as 'different'; thus, the more traditional and distanced from the majority cul-

204 Voir le chapitre 4 de cette thèse pour un traitement plus détaillé du rapport entre le phénomène d'élite et le processus d'"intégration".

> ture the voice of the 'community representatives' is, the more 'authentic' it would be perceived to be within such a construction.[205]

De ce fait, les voix oppositionnelles à l'intérieur de la collectivité, ou bien se font difficilement entendre à l'extérieur, ou bien sont vite récupérées — que ce soit par la culture dominante (modèle assimilationniste) ou la culture minoritaire (modèle identitaire "progressiste"), comme nous le verrons dans la deuxième partie.

2° *L'existence d'une multiplicité d'identités vécues par chaque individu.* Comme l'expliquent Baix, Fainzang *et al*:

> L'ethnologie et l'histoire nous apprennent qu'il existe plusieurs niveaux d'identité: celle qui n'est que façade (exemple: les Marranes), celle que l'on s'approprie provisoirement et dont on change, tout comme de nom (exemple de certaines cultures d'Afrique de l'ouest, où les acteurs sociaux manipulent patronyme et ethnonyme au gré de stratégies politiques diverses), celle qui est refoulée car considérée comme non valorisante, celle que peut engendrer l'histoire avec ses migrations forcées, ses changements de nationalité imposés, etc.[206]

Dans le contexte d'une culture minoritaire comme la culture dite "arabo-musulmane" (c'est-à-dire, maghrébine) en France, cette question de la multiplicité d'identités devient encore plus complexe. D'une part, les membres de la minorité vivent une situation de biculturalité, quoiqu'à des degrés différents: il est fort probable, par exemple, que la jeune intellectuelle de notre exemple serait plus "biculturelle" que la femme au foyer, même si cette dernière vit depuis plus longtemps en France. D'autre part, cette biculturalité se vit dans un contexte de discrimination raciale. En effet, si un "tiraillement" entre les deux cultures existe vraiment, ce serait plus un tiraillement entre l'adhésion aux valeurs égalitaires et laïques de la République française, au risque de cautionner en même temps des discours racistes, et la sur-valorisation d'une "culture d'origine" souvent réactionnaire comme stratégie de défense contre le racisme. Dans ce contexte, la "multiplicité d'identités" devient, pour chaque individu — et *a fortiori* pour chaque femme — qui essaie de se positionner à la fois par rapport à "sa" culture et par rapport à la culture dominante, une sorte d'opération stratégique. Par exemple,

---

205 "Un problème fondamental, en ce qui concerne la construction du multiculturalisme, est la présomption que l'adhésion culturelle est la même pour tous les membres d'une collectivité. Ceci a pour effet que les membres des collectivités minorisées sont perçues comme essentiellement homogènes, comme ayant tous la même voix. Ces voix culturelles doivent se distinguer le plus possible de la culture dominante afin de pouvoir apparaître comme "différentes". Ainsi, plus la voix des 'représentants de la communauté' est traditionnelle et éloignée de la culture dominante, plus elle est perçue comme 'authentique' dans cette construction." Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 9.

206 Catherine Baix, Sylvie Fainzang*et al*, "Ethnologie, racisme et médias", art. cit., section sous-titré "Les multiples identités", p. 126.

face à des arabophobes, une femme arabe athée pourrait se mettre à la défense de l'islam, alors qu'au sein de sa famille, elle se rebelle contre la tradition religieuse. Nous verrons plus loin à quel point ce genre d'"identitarisme vacillant" peut être piégé pour les femmes.

L'identité peut donc être vécue, comme l'observent Baix, Fainzag *et al*, positivement ou négativement, ou même les deux à la fois.[207] Malheureusement, l'une des stratégies les plus souvent employées, par ceux et par celles qui souhaitent se distancier des discours identitaires traditionnalistes tout en évitant de se faire récupérer par la culture dominante, est une sorte d'auto-marginalisation. C'est parfois la seule stratégie possible, ou du moins la seule perçue comme telle par l'individu(e) qui se trouve marginalisé(e) à la fois dans "sa" culture et dans la culture dominante. L'on retrouve ici le phénomène de revalorisation d'une identité opprimée dont j'ai parlé plus haut. Ainsi, pour reprendre un exemple cité par Baix *et al* , "se présenter comme «zonard» peut exprimer la réalité d'une exclusion".[208] Cependant, si l'individu(e) se trouve *aussi* dans une situation de rupture avec "son" identité culturelle minoritaire, celle-ci ne peut plus servir, ni de point de repère, ni de refuge. "La zone", c'est, justement, nulle part. Le problème, c'est que dans un contexte de polarisation sociale entre les "inclus" et les "exclus", *expression* devient vite *revendication.* Et — comme nous l'avons vu dans le cas de la "féminitude" — *revendication* devient à son tour *célébration.* Or, la "célébration de l'exclusion" ne fait qu'en renforcer les mécanismes. Toutefois, c'est souvent la seule possibilité offerte à ceux et à celles qui sont exclu(e)s d'emblée par un schéma d'appartenance culturelle qui ne leur reconnaît aucune place.

---

207 *Loc. cit.*.
208 *Loc. cit.*

CHAPITRE 3. LA MISOGYNIE RACISTE

La question qu'il faut maintenant poser est celle de savoir si l'"identité-différence" culturelle est construite et *se* construit de la même façon que l'identité (sociale? culturelle?) de sexe. A un niveau superficiel, il semblerait bien que oui, dans la mesure où le groupe dominant pose sa spécificité culturelle, c'est-à-dire, ses normes, ses codes, sa sensibilité, comme "universelle" ou tout au moins comme l'apogée de la réussite humaine. Ce groupe dominant (par exemple, d'hommes, occidental, français) se construit une image du groupe non-dominant (par exemple, de femmes, non-occidental, "arabo-musulman"), comme "différent" *donc* "inférieur", et procède à lui imposer non seulement cette image fantaisiste mais aussi une série de prescriptions socioculturelles. Le groupe non-dominant se trouve ainsi dans une situation apparemment sans issue: alors qu'il est censé se conformer aux normes imposées par le groupe dominant, il se trouve dans l'impossibilité de le faire en raison de cette "différence irréductible" dans laquelle il a été enfermé. De plus, l'individu(e) ou sous-groupe à l'intérieur du groupe non-dominant est censé se retrouver dans la définition généralement acceptée de "son" identité (par exemple, celle de la femme qui tient avant tout à se marier et à faire des enfants, ou celle de le/la musulman[e] non seulement croyant[e] mais pratiquant[e]), alors que dans les faits, il est souvent en rupture par rapport à cette identité qui lui est prescrite. La prise de conscience des origines et du fonctionnement de cette construction de l'identité mènera à une affirmation d'une "différence différente" c'est-à-dire, au refus de l'appropriation et du stéréotypage culturel accompagné d'une affirmation de son identité (sociale, culturelle, individuelle) "véritable", qui est souvent, forcément, une identité d'"exclu(e)".

Toutefois, nous avons vu que la généralisation du terme "racisme" pour recouvrir toute sorte d'oppression ou de discrimination mène à une banalisation qui est plus que regrettable, car non seulement elle a vidé le terme "racisme" de son sens, mais elle couvre d'un brouillard sémantique les différences entre les types d'oppression. Ces différences sont à la fois historiques, culturelles, sociales et économiques, et ne peuvent se résumer à une simple opposition binaire entre les "oppresseurs-racistes" et les "opprimés-racisés". Notre monde est bien plus complexe que cela, et les rapports entre les différents acteurs sociaux ressemblent plus à une série d'intersections, de chevauchements, de confrontations et d'affrontements à l'intérieur d'un grand réseau, qu'à une opposition simple entre deux séries d'éléments ou de valeurs.

L'utilisation du terme "racisme" comme une sorte de "concept accordéon", pour reprendre un mot de Baix, Fainzang *et al*[209], masque, entre autres, une différence importante entre l'oppression des femmes et l'oppression de cultures minoritaires. Les minorités culturelles ont toujours comme référent un "ailleurs" politique et culturel (que ce soit un ailleurs géographique, dans le cas des minorités européennes originaires du Maghreb, ou historique, dans le cas, par exemple, des amérindiens ou des aborigènes australiens). Ils ont une civilisation, une *oumma* ou un "temps des rêves" (*dreaming* ou *dreamtime*) une "nation" au sens large du terme, tandis qu'il n'existe pas de "nation de femmes". En d'autres termes, les minorités culturelles peuvent, dans la plupart des cas, puiser leur "être soi" dans une identité culturelle déjà construite plus ou moins à l'abri d'une imposition "extérieure" (quelle que soit l'insuffisance par ailleurs de ce modèle identitaire). Ainsi l'identité "maghrébine" en France se confond souvent avec une identité nationale, que celle-ci soit limitée par des frontières nationales "officielles" ("je suis algérien"), ou régionales ("je suis kabyle"), ou qu'elle s'étende à une aire géographique et/ou culturelle plus importante ("je suis maghrébin" ou "je suis arabe / musulman / arabo-musulman / musulman maghrébin"). En effet, l'identité maghrébine peut être liée aussi étroitement à l'*oumma* (communauté des croyants) musulmane qu'elle l'est à l'*oumma* (nation) algérienne, marocaine ou tunisienne. Cette identité, déjà construite "ailleurs", devient en France un tampon contre l'aliénation culturelle et surtout contre le racisme. Comme nous l'avons vu, ce refuge peut aussi se transformer en revendication politique (et/ou en "effigie" de l'individu[e]).

Les femmes, par contre, qu'elles soient françaises "de souche" ou d'origine maghrébine, n'ont jamais pu se tourner vers un tel repère culturel pour savoir "qui elles sont *vraiment* ". Bien entendu, des hommes originaires des cultures non-dominantes, qui ont perdu contact avec leur langue et culture d'origine (comme dans le cas de nombreux peuples aborigènes), vivent souvent une fragmentation identitaire comparable à celle des femmes dans les cultures patriarcales. Il est vrai aussi que les hommes en situation de rupture par rapport au schéma identitaire de "leur" culture (par exemple, des Maghrébins athées), entretiennent souvent un rapport assez ténu avec "leur" civilisation d'origine. Par ailleurs, il existe une histoire voire une tradition de luttes des femmes contre les injustices qui de tout temps leur ont été faites. C'est, d'ailleurs, comme nous l'a rappellé Delphy plus haut, une histoire que les hommes se sont efforcés à effacer, un peu comme les Français se sont efforcés à effacer l'histoire pré-colo-

209 *Ibid.*, p. 125. Baix, Fainzang *et al* emploient le terme "concept accordéon" par rapport à la banalisation du terme "communauté".

niale du Maghreb. Toutefois, il n'en demeure pas moins que l'identité culturelle telle qu'elle est vécue par les hommes d'origine maghrébine en France est à la fois un refuge et un défi, quelles que soient les circonstances personnelles des individus concernés et quel que soit leur degré d'adhésion à cette identité. Cette expérience masculine — même partielle ou fragmentée — de la "différence culturelle" n'est aucunement comparable à l'expérience de la "différence sexuelle". Les femmes vivant dans une culture patriarcale demeurent la seule "minorité" à n'avoir aucun recours à une histoire identitaire *de groupe* (de nation, de civilisation ou même de classe) *qui leur est propre.*

C'est, d'ailleurs, l'une des raisons du développement d'un courant féministe qui cherche à renouer — même symboliquement — avec des traditions culturelles de femmes, par exemple, avec les "sorcières" d'antan. Si cette recherche a pu parfois donner naissance à la mouvance "féministe-culturaliste" dont j'ai parlé plus haut, elle constitue majoritairement une démarche politique. Des historiennes féministes, qui reconnaissent qu'en effet, l'histoire est "un terrain de lutte en soi", œuvrent pour sauver de l'oubli l'histoire de la résistance des femmes et de leurs acquis politiques, ainsi que l'histoire de leur production intellectuelle et artistique. Le premier travail, celui de la documentation de la résistance des femmes, a été entrepris dans des livres comme *Stratégies des Femmes* (sous la direction de Marie-Claire Pasquier *et al*) ou, plus récemment et plus "publiquement", dans le travail de recherche dirigé par Michelle Perrot et Georges Duby, dont les fruits sont les cinq tomes de l'*Histoire des femmes en occident.*[210] Une chercheuse qui a énormément contribué au deuxième travail — celui de la redécouverte de l'histoire de la production intellectuelle féminine, du moins dans le monde anglophone —, est Dale Spender. Elle est auteure, entre autres, de *Mothers of the Novel*, un ouvrage dans lequel Spender présente une quantité impressionante d'évidence pour appuyer sa thèse que ce sont les femmes qui ont développé le genre romanesque, et de *Women of Ideas — and What Men Have Done to Them*, un ouvrage dans lequel elle traite de la récupération du travail des femmes comme Mileva Einstein (première femme d'Albert) ou Ada Lovelace (pionnière de l'informatique).[211]

---

210 Marie-Claire Pasquier *et al* (sous la dir. de), *Stratégies des Femmes.* Paris, Tierce, 1984. Michelle Perrot et Georges Duby (sous la dir. de), *Histoire des femmes en occident, op. cit.* (5 tomes).

211 Dale Spender, *Mothers of the Novel: 100 good women writers before Jane Austen.* London, Pandora Press, 1986.

____*Women of Ideas — and What Men Have Done to Them.* London, Routledge, 1982.

Un autre ouvrage qui décrit, avec beaucoup d'humour et de perspicacité, les stratégies employées par les hommes pour récupérer, pour dévaloriser ou pour effacer la production littéraire féminine est celui de Joanna Russ [1983], *How to Suppress Women's Writing.* London, The Women's Press, 1984.

Cependant, malgré ce travail important de ré-inscription des femmes dans l'Histoire, il n'existe toujours pas — sauf dans des rêves "culturalistes" d'un matriarcat mythique — de "nation de femmes". Le "dédoublement" de l'identité telle qu'elle est vécue par les immigrés (masculins) maghrébins et en particulier par leurs enfants et petits-enfants, diffère donc sensiblement de la fragmentation vécue par les femmes dans la société française, qu'elles soient françaises "de souche" ou d'origine maghrébine. La revendication de la spécificité culturelle devient ainsi, particulièrement problématique pour les femmes d'origine maghrébine, du fait que la culture dite "d'origine" apparaît à la fois comme un refuge contre le racisme qu'elles subissent dans le pays dit "d'accueil", et comme une prison qui les enferme en tant que femmes. C'est pourquoi la "culture d'origine" ne peut jamais leur servir de refuge au même titre qu'aux hommes. Un homme — même un dissident politique — peut critiquer ou s'éloigner de sa culture tout en sachant que les portes de "sa" maison lui resteront toujours au moins entr'ouvertes, alors que les femmes savent que de toute façon, la maison ne leur a jamais appartenu. Au mieux, elles n'y étaient que des invitées qui dépendaient de la bonne volonté du propriétaire. La métaphore du "dédoublement" culturel ne peut donc s'appliquer. C'est pourquoi il est impossible de faire un rapprochement entre la "condition immigrée" et la "condition féminine".

Comment donc rendre compte de la spécificité de la situation des *femmes* faisant partie des minorités racisées? Quelle est le point d'intersection entre l'oppression raciste et l'oppression misogyne? ou, comment ces deux oppressions s'imbriquent-elles?

En général, lorsque la "condition" de *femme immigrée* ou de *femme de culture non-dominante* est prise en considération comme catégorie à part, c'est pour postuler que ces femmes subiraient une "double oppression", en tant que membre d'une culture minoritaire d'abord et ensuite en tant que femme. Par exemple, selon certaines théories féministes de la tendance "lutte de classes" (que l'on appelle souvent "socialiste" ou parfois "marxiste" dans les pays anglophones), le sexisme et le racisme constitueraient deux oppressions discrètes, même si, pour certaines, ils font partie d'une même idéologie de domination (le capitalisme). D'autres femmes qui s'inscrivent dans cette tendance affirment l'existence de "deux systèmes" de domination: le patriarcat et le capitalisme. (Le racisme ferait partie du système de domination capitaliste.) Selon ces analyses, les femmes de culture non-dominante subiraient *et* le sexisme *et* le racisme. Le racisme que vivent les femmes serait le même que celui vécu par les hommes: la différence dans la situation sociale des femmes serait attribuable au fait qu'elles vivent le sexisme *en plus*. Même un certain nombre de féministes qui s'inscrivent plutôt dans la tendance du "*black feminism*" ou du "féminisme antiraciste" maintiennent que le

sexisme et le racisme constituent deux systèmes indépendants, quoiqu'ils proviennent d'une même idéologie de domination.

Toutefois, il convient de souligner, non seulement qu'il existe des désaccords importants entre les féministes sur les origines et le fonctionnement de l'oppression, mais aussi qu'il existe, chez des individues féministes, une certaine évolution voire vacillation entre deux ou trois analyses différentes. Cela témoigne, sans doute, des difficultés et des contradictions auxquelles l'on est confrontée lorsqu'on entreprend un projet aussi compliqué que l'élaboration d'une analyse féministe du racisme. C'est du moins le cas de l'Afro-Américaine bell hooks, qui affirme à la fois que la domination patriarcale, la domination raciale et "d'autres formes de domination" sont des formes différentes d'oppression — même si elles ont le même fondement idéologique — et, dans le même article, que la construction sociale de l'être-femme dépend non seulement du sexe, mais aussi des facteurs comme la classe et la race.[212] Si la construction sociale de "La Femme" dépend *aussi* de la race et de la classe sociale, l'on ne peut plus parler de deux systèmes de domination différents. Cependant, Hooks n'explique pas exactement *comment* ces oppressions sont imbriquées (ou bien en quoi elles ne le sont pas!). Elle se contente de constater que l'oppression des femmes constitue la forme de domination la plus répandue dans la vie quotidienne, et de maintenir que pour cette raison (et uniquement pour cette raison), la lutte féministe contre le patriarcat devrait être prioritaire pour les hommes comme pour les femmes.[213]

John Dupré, lui aussi, semble se heurter à des contradictions lorsqu'il essaie d'expliquer que plusieurs facteurs différents influent sur ce qu'il appelle "la construction du genre" ou "la construction de la différence sexuelle":

> ...the diversity of gender constructions does ultimately threaten the coherence of a purely *feminist* theory. If our understanding of different historical gender relations cannot be unified by an essentialist biological theory, then the only perspective that can unify them must be political. But a political theory that can both illuminate and unify the historically diverse constructions of gender difference will apply equally to the many other human divisions that cut across gender — such as race, class, and ethnicity — and that have been central in forcing recognition of gender role diversity.[214]

---

212 bell hooks*, "Feminism: A Transformational Politic", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference, op. cit.*, pp. 188-189. *N.B. bell hooks écrit toujours son nom sans majuscules.

213 *Ibid.*, p. 187.

214 "La diversité des constructions du genre porte atteinte, à la longue, à la cohérence d'une théorie purement *féministe*. Si notre compréhension des différences historiques dans les rapports du genre ne

Il est regrettable que Dupré semble concevoir le problème de la domination masculine comme une question de biologie et non pas comme une question de pouvoir (et donc comme une question *politique*). Une telle critique du "féminisme" serait peut-être valable dans le cas des théories de la féminitude dont j'ai fait la critique plus haut, mais elle n'est pas applicable aux théories féministes. Ceci dit, l'intérêt de l'analyse de Dupré, c'est la reconnaissance que des facteurs tels que la classe, la race et l'ethnicité influent sur ce qu'il appelle "la construction du genre", que le concept même du "genre" est fort complexe. Il semble aller là dans le sens des propos de bell hooks. Cependant, il présuppose, d'une part, que ces facteurs ne se manifestent pas *en tant que tels* d'une manière sexuée ("the many other human divisions ... such as race, class and ethnicity ... *cut across gender*"), et d'autre part, que le féminisme ne comprend aucune analyse de ces "divisions humaines". Ce qui est loin d'être le cas. En fait, de nombreuses féministes soulignent qu'une définition du féminisme qui ne rend pas compte de l'oppression de toutes les femmes n'est pas, en fait, une vraie définition du féminisme. Comme l'explique Barbara Smith:

> The reason racism is a feminist issue is easily explained by the inherent definition of feminism. Feminism is the political theory and practice to free all women: women of color, working-class women, poor women, physically challenged women, lesbians, old women, as well as the white economically privileged heterosexual women. Anything less than this is not feminism, but merely female self-aggrandizement.[215]

Cependant, nous retrouvons ici le même problème, car l'affirmation que l'antiracisme doit faire partie des luttes féministes n'est pas en soi une affirmation que le racisme et le sexisme sont imbriqués. La seule implication claire du texte de Smith, c'est que le féminisme n'est pas — ou ne devrait pas être — uniquement une théorie "biologisante" qui fait abstraction des questions de classe, de race et ainsi de suite.

---

peut être unifiée par une théorie biologique essentialiste, alors la seule optique unificatrice doit être politique. Mais une théorie politique qui permet à la fois d'éclairer et d'unifier toutes les constructions historiques de la différence sexuelle, s'appliquera tout autant aux nombreuses divisions entre les êtres humains qui ne se font pas en fonction du sexe — telles que les divisions de race, de classe et d'ethnicité — et qui ont été très importantes dans la prise de conscience de la diversité des rôles sexuels." John Dupré, "Global versus Local Perspectives on Sexual Difference", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference, op. cit.*, pp. 48-9.

215 "La raison pour laquelle le racisme est une question féministe se trouve dans la définition inhérente du féminisme. Le féminisme est la théorie et la pratique politiques de libération de toutes les femmes: les femmes de culture non-dominante (*women of color*), les femmes de la classe ouvrière, les femmes pauvres, les femmes "physiquement entravées" (=handicapées), les lesbiennes, les femmes âgées, ainsi que les femmes blanches, hétérosexuelles et privilégiées sur le plan économique. Les théories et les pratiques qui ne correspondent pas à cette définition ne relèvent pas du féminisme, mais de l'arrivisme féminin." Voir la note 150 à la p. 75 de cette thèse à propos de la traduction de "*women of color*". Barbara Smith, "Racism and Women's Studies", in Gloria T. Hull *et al* (eds), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave, op. cit.*, p. 49.

Allons donc plus loin, en reprenant un postulat féministe-radical de base: que la majorité des systèmes sociaux actuels sont patriarcaux, c'est-à-dire, fondés sur l'oppression des femmes. En d'autres termes, cette oppression n'est pas un "effet secondaire" de l'organisation sociale, *mais son fondement même*. Or, cette affirmation en présuppose deux autres. La première, c'est que l'identité sociale de femme devrait normalement primer sur les identités nationale, ethno-culturelle, et de classe socio-économique. La deuxième, c'est que le racisme n'est pas un sous-produit du capitalisme, mais qu'il est directement lié au pouvoir patriarcal. C'est-à-dire, non seulement que l'Occident n'a pas de brevet sur la misogynie, mais aussi que le sexisme fournit le modèle du racisme. Le postulat que la construction patriarcale de la "différence sexuelle" constitue le modèle des idéologies et des pratiques racisantes implique à son tour une remise en question d'un certain nombre d'idées reçues concernant non seulement les composantes de l'identité culturelle mais aussi celles de l'identité politique.

Certes, les rapports de sexe et de race se manifestent de manière spécifique au contexte national, social, historique et politique. Par exemple, l'expérience et les préoccupations des femmes aborigènes d'Australie sont très éloignées de celles des femmes d'origine maghrébine en France. Même entre ces dernières, il existe d'énormes différences de contexte, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi le fonctionnement du racisme et la solidarité des opprimé(e)s face à l'oppression raciste ne peuvent pas être compris comme des rapports binaires et univoques, mais plutôt comme un réseau d'alliances et d'oppositions, tantôt distinctes les unes des autres, tantôt enchevêtrées. La complexité de ce réseau est telle que les contradictions, les faux-débats, voire les chantages politiques, s'avèrent nombreux. Il n'est donc guère étonnant que les tentatives féministes de combattre le racisme ou d'en élaborer une analyse cohérente se heurtent à tant d'obstacles pratiques et théoriques. Par ailleurs, travail de ces féministes est rendu d'autant plus difficile que les femmes peuvent se trouver du côté de "l'oppresseur" (blanc, occidental) comme de "l'opprimé" (racisé).

C'est pourquoi l'on est bien obligée de revenir aux généralisations, ou plutôt, pour reprendre le mot de Frye, aux *patterns*. Il s'agit de postuler un certain nombre de "dénominateurs communs" d'une analyse féministe-radicale du racisme, de l'identitarisme et surtout de la "misogynie raciste". (Il est remarquable qu'il n'existe pas de terme précis, en aucune langue que je connais, qui rende compte de l'expérience spécifique de *femmes* racisées.) Ce travail est d'autant plus difficile que le terrain théorique que nous allons traverser demeure peu exploré — surtout en France — et extrêmement accidenté.

Les "dénominateurs communs", les *patterns* de la "misogynie raciste" seraient les suivants:

1° *Le racisme féminise les opprimés et virilise les oppresseurs. Les hommes qui subissent le racisme sont dé-virilisés voire apparentés aux femmes, alors que l'expérience spécifique de celles-ci n'a qu'une valeur symbolique (pour décrire l'expérience masculine).*

2° *Le racisme se manifeste donc forcément d'une manière spécifique au sexe de ses victimes. C'est-à-dire que les femmes racisées ne vivent pas le racisme de la même manière que les hommes racisés. De même, elles ne vivent pas le sexisme de la même manière que les femmes blanches. Le modèle binaire "sexisme* plus *racisme" est donc insuffisant pour rendre compte de l'expérience des femmes racisées.*

3° *L'appropriation physique, affective, et intellectuelle des femmes se trouve au centre de la construction et de la définition de l'identité culturelle et/ou nationale. Cela veut dire, non seulement que cette appropriation se trouve au centre de toute entreprise d'asservissement d'un peuple, mais aussi qu'elle représente un enjeu principal dans les luttes antiracistes et de libération nationale. Dans les deux cas, l'appropriation des femmes s'accompagne souvent d'une propagande pseudo-émancipationniste.*

4° *Les hommes occidentaux sont en général complices des stratégies d'asservissement des femmes dans les sociétés non-occidentales ou des communautés racisées dans les pays occidentaux. Cette complicité se manifeste souvent à travers des discours "anti-interventionnistes" sur l'inviolabilité de l'identité nationale et culturelle.*

5° *Comme toute oppression, la "misogynie raciste" est d'autant plus difficile à reconnaître et à combattre qu'elle est intériorisée et véhiculée par celles qui le subissent.*

3.1 Le racisme féminisant

Un argument souvent avancé pour établir une hiérarchie d'oppressions entre le sexisme et le racisme (ce dernier étant considéré comme plus "grave" que le premier) c'est que la biologisation de l'être racisé entraîne une marginalisation voire une exclusion. Selon Rothenberg, par exemple, le "paradigme 'nature/biologie'" serait plus "faible" par rapport au femmes car celles-ci n'ont pas été exclues de l'espèce humaine, mais seulement de la "communauté" des hommes ou des adultes.[216] C'est-à-dire que le Noir ou l'Arabe subirait une plus grande "animalisation" que la Femme, puisque celle-ci demeure tout de même un "être humain". Certes, la biologisation des soi-disant "races inférieures" a de tout temps été l'un des principaux motifs des discours racistes, comme l'ont été l'exotisme et la sur-évaluation dont parlent Saïd et Guillaumin. Cependant, si de tels discours constituent une "exclusion de l'humanité", la définition de "l'humanité" ne serait-elle pas: "blanc et occidental"? C'est-à-dire que "l'humanité" est restreinte à *un groupe*, ou, pour reprendre le terme qu'emploie Rothenberg, *une communauté*. En quoi cette exclusion-là serait-elle plus une exclusion que l'exclusion du groupe "blanc, occidental, du sexe masculin"? Les termes "blanc" et "occidental" sont inclus ici parce que, si les *hommes* non-blancs et/ou non-occidentaux sont exclus de "l'humanité", il doit aller de soi que les *femmes* non-blanches et/ou non-occidentales le sont aussi.

Le débat "concurrentiel", où le sexisme et le racisme sont mis en opposition, comme deux catégories *discrètes*, ne permet pas, en effet, de parler de toute cette population de *femmes* qui ne se trouvent pas dans la catégorie "blanc et occidental". Par ailleurs, l'idée d'une hiérarchie dans l'exclusion, où non seulement les "populations racisées" seraient "plus exclues" que "les femmes" mais cette exclusion n'aurait rien à voir avec une féminisation, est, comme beaucoup d'idées reçues, complètement erronée, comme le démontre Barrie Thorne, qui a étudié la façon dont des élèves d'école primaire établissaient des hiérarchies basées sur "la différence":

> A mix of age, gender, and ethnicity contributed to the marginalization of two Latino boys in the fourth-and-fifth-grade classroom. The boys were recent immigrants from Mexico and spoke very little English. They sat in a back corner of the classroom and sometimes worked at a side table with a Spanish-speaking aide. The other children treated them as if they were younger, with several girls who sat near them repeatedly monitoring the boys' activities and telling them what to do. When the children were divided by gender, other boys repeatedly maneuvered the Latino boys and another low-status boy into sitting next to girls. These spatial

216 Paula Rothenberg, "The Construction, Deconstruction and Reconstruction of Difference", art. cit., p. 44.

> arrangements drew upon a gender meaning — an assumption that being by girls is contaminating — to construct ethnic subordination and marginality.[217]

Non seulement ces enfants construisent eux-mêmes des frontières de sexe assez rigides, mais "l'exclusion" la plus nette des garçons racisés passe par leur association avec les filles.

Toutefois, le fond du problème n'est même pas l'exclusion en tant que telle — ni même la marginalisation. Exclusion de quoi? marginalisation de quoi? — Du groupe "blanc, occidental" ou du groupe "homme, blanc, occidental". "L'inclusion" ne serait-elle donc une sorte d'occidentalisation ou de "blanchiment" symbolique? ou bien, pour les femmes, une sorte de "masculinisation"? Nous revenons là au problème de "l'égalité" posé au premier chapitre. Il ne s'agit donc pas de déterminer si et en quoi telle ou telle catégorie serait marginalisée ou exclue, mais de déterminer *quelles sont les critères de la création des catégories elles-mêmes* (ce qui constitue, d'ailleurs l'intérêt principal de l'étude de Thorne). En ce qui concerne le problème de la biologisation, la question essentielle est donc de savoir, d'une part, en quoi — et *pourquoi* — la biologisation serait commune au sexisme et au racisme, et d'autre part, quelles en sont les conséquences pour les hommes et surtout pour les *femmes* de culture non-dominante.

Par ailleurs, la notion de l'exclusion, en impliquant une sorte de "non-rapport" entre le groupe des "inclu(e)s" et celui des "exclu(e)s", masque l'existence d'une réelle interaction entre ces groupes ainsi que les formes que prennent cette interaction. Elle semble donc peu utile comme point de départ analytique. Je propose plutôt de poser le problème en termes d'*appropriation* et de *représentation.*

1° *L'appropriation.*

Selon Guillaumin, ce qui caractérise l'appropriation des femmes, c'est "*l'appropriation physique elle-même, le rapport où c'est l'unité matérielle productrice*

---

217 "Un mélange d'âge, de genre et d'ethnicité a contribué à la marginalisation de deux garçons 'latinos' dans la salle de classe des années quatre et cinq de l'école primaire. Les garçons étaient des immigrés mexicains récemment arrivés, et parlaient très peu d'anglais. Ils s'asseyaient au fond de la salle de classe et travaillaient parfois à une table à part avec une aide-enseignante hispanophone. Les autres enfants les traitaient comme s'ils étaient plus jeunes, et plusieurs filles qui étaient assises près d'eux contrôlaient sans cesse leurs activités et leur disaient ce qu'il fallait faire. Lorsqu'on divisait les enfants en fonction de leur sexe, les autres garçons faisaient en sorte que ces garçons 'latinos', ainsi que d'autres garçons inférioriés, se mettent du côté des filles. Ces aménagements de l'espace se faisaient en fonction d'une signification du genre — à savoir, que l'on est contaminé par toute association avec des filles — afin de construire la subordination ethnique et la marginalité." Barrie Thorne, "Children and Gender: Constructions of Difference", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference, op. cit.*, p. 109.

de force de travail qui est prise en main, et non la seule force de travail".[218] (C'est Guillaumin qui ajoute les italiques). Cette appropriation, que Guillaumin appelle *sexage*, passe non seulement par l'accaparement du temps et de la force de travail, mais aussi par l'"obligation sexuelle", par "l'appropriation des produits du corps" (c'est-à-dire, des enfants), et par "la charge physique des membres du groupe" (le travail domestique et surtout le travail de "soignante").[219] Guillaumin maintient par ailleurs que la chosification de l'esclave à travers son appartenance au maître *en tant qu'outil* est comparable au sexage des femmes.

Cependant, elle y apporte deux nuances. La première est que même les esclaves s'achetaient, alors que pour s'approprier une femme, l'achat serait possible (dans le cas de la prostitution, par exemple), *mais n'est pas nécessaire*. Guillaumin ne fait pas mention de la dot, mais il est vrai que le paiement de la dot ne s'appliquait qu'à certaines femmes, alors que l'achat des esclaves s'appliquait à *tous* les esclaves (mais pas à leurs enfants, puisque le maître en était déjà le propriétaire à travers l'esclavage des parents). C'est-à-dire que les femmes constitueraient une classe de "déjà-appropriées": l'on n'a pas besoin d'acheter ce que l'on possède déjà par définition. Par contre, l'appropriation de l'esclave n'était pas une donnée, elle a dû *se faire* par la commercialisation.[220] (Là, l'appropriation des femmes serait en effet plus comparable à celle des enfants de l'esclave qu'à celle de l'esclave adulte. Rappelons par ailleurs que le premier trafic d'esclaves africains se faisait *avant* la colonisation, et qu'il était à l'époque une opération commerciale *entre des hommes occidentaux et des revendeurs africains*). J'ajouterais que cette nécessité d'appropriation explicite des esclaves est aussi liée au fait que les hommes des minorités racisées avaient, au début, leurs propres terres, un espace géographique qui était le leur *et qui n'était que le leur*, même s'ils en ont été expulsés par la suite. L'appropriation a dû passer par une invasion (par le revendeur africain et ensuite par le colonisateur occidental), non pas du corps, mais *de l'espace géographique*. Dans le cas des femmes, comme nous l'avons vu, cet "ailleurs" géographique n'a jamais existé, du moins pas à la connaissance actuelle des historiens et des historiennes. L'esclavage des femmes, ou le sexage, pour reprendre le terme de Guillaumin, n'a pas eu à passer par l'invasion suivie de la capture et la commercialisation, car *il était déjà un fait accompli.*

---

218 Colette Guillaumin "Pratique du pouvoir et idée de Nature (1). L'appropriation des femmes", art. cit., p. 9.
219 *Ibid.*, pp. 20-29.
220 Colette Guillaumin, "Pratique de pouvoir et idée de Nature (2). Le discours de la Nature", art. cit., pp. 11-12.

La deuxième nuance est que, non seulement les anciens esclaves ont été libérés (pour se transformer souvent en nouveau prolétariat voire sous-prolétariat), mais "au sujet des anciens colonisés et des anciens esclaves, comme à propos du prolétariat, il y a une *controverse* sur la question de leur présumée «nature»". Au sujet des femmes, en revanche, "il n'y a *aucune controverse* : les femmes sont considérées par tous comme étant d'une nature particulière, elles sont supposées être «naturellement spécifiques», et *non socialement*". Par ailleurs, "si le monde scientifique entre en ébullition" dès que les thèses déterministes concernant "la race" ou "le prolétariat" refont surface, "on est à mille lieues de la moindre agitation" lorsque des thèses comparables resurgissent à propos des femmes.[221] Bien entendu, Guillaumin fait référence au monde scientifique dans son ensemble; dans les milieux féministes, la "question de la différence" est souvent matière, surtout à cette époque "postmoderne", à des débats très vifs.

Malgré la grande utilité de l'analyse de Guillaumin, elle pose un problème fondamental dans la mesure où, à part ces deux nuances, elle semble maintenir qu'il n'y a aucune distinction à faire entre le sexage et l'esclavage des minorités racisées. Si l'analogie est juste en ce qui concerne la chosification, les esclaves du sexe masculin n'étaient pas soumis à *l'envahissement de leur corps* (par le viol ou par une séduction accompagnée de chantages et de promesses). S'ils l'étaient (par la sodomisation, par exemple), c'était *parce que l'esclave était réduit au statut d'une femme*, comme nous le verrons plus loin. Si l'esclave peut être *approprié*, seule la femme est *violée*. Dans les sociétés qui ont connu ou qui connaissent encore l'esclavage, que celui-ci soit d'origine occidentalo-coloniale ou pas, ce sont surtout et d'abord les femmes que l'on a enchaînées. En fait, l'esclavage des femmes non-occidentales, même s'il est lié, dans les pays colonisés, à la suprématie de l'homme occidental, précède et survit au fait colonial. Ce fait a été bien documenté par les féministes, non-occidentales comme occidentales, surtout à travers leur production littéraire. L'écrivaine nigériane Buchi Emecheta, par exemple, fait état de l'esclavage des femmes *à l'intérieur* de la société *yoruba*, dans des livres comme *The Slave Girl* (l'histoire d'une esclave qui, en se mariant avec son "libérateur", "passe d'un maître à un autre"), ou *The Joys of Motherhood* (l'histoire d'une femme qui est "héritée" par le frère de son époux défunt, et qui finit par se sacrifier pour des enfants ingrats).[222]

Ou bien, prenons l'exemple du *harîm*, ou harem. Bien que l'on puisse dénoncer la mythification occidentale du harem dans les civilisations musulmanes du Proche et du

---

221 *Ibid.*, pp. 13-14.

222 Buchi Emecheta, *The Slave Girl.* London, Allison & Busby, 1977.
____*The Joys of Motherhood.* London, Allison & Busby, 1979.

Moyen Orient, il est vrai que cette forme d'esclavage des femmes était répandue dans des sociétés islamiques *comme pré-islamiques*. Rappelons, d'ailleurs, que le terme "harem" dérive de la racine *haram*: ("contre la loi, interdit, protégé"). Comme l'explique Alev Lyle Croutier, le harem, ce lieu où les femmes et les enfants vivaient à part, c'était aussi le lieu du profane.[223] Même si les maîtresses et quelques autres esclaves étaient souvent mieux éduquées et parfois mieux traitées, du moins ponctuellement, que les épouses, cela n'empêche que la vie et la mort de ces esclaves dépendaient de l'humeur du maître. Les esclaves du harem devaient répondre à tous les besoins de leur maître, lesquels, comme l'a rappellé Nawal El Sa'adaoui, allaient du service domestique au service sexuel:

> The history and literature of the Arabs are literally teeming with stories about the lives of these women slaves and concubines who were exposed to different forms of economic, social and sexual oppression. They were used by their masters to carry out household chores [...] but also in home duties of another kind, namely singing, dancing and catering to their masters' sexual needs. In some cases the master would transform them into prostitutes as a means of making capital out of their bodies.[224]

L'appropriation du corps des femmes a non seulement des implications pour la vie et l'identité des femmes, mais aussi pour celles des hommes. Car c'est à travers le sexage des femmes que l'identité phallique se construit. Plus l'homme possède de femmes, et plus il exerce de pouvoir sur elles, plus il est homme. En fait, selon Andrea Dworkin, le pouvoir phallique constitue même "la substance de la culture":

> It resonates everywhere. The celebration of rape in story, song and science is the paradigmatic articulation of male sexual power as a cultural absolute.[225]

Cette mise au service de l'identité féminine dans la construction de l'identité masculine devient en effet la métaphore du pouvoir phallique dans d'autres domaines. L'on retrouve ainsi une féminisation symbolique — et assez systématique — des terres et des autres possessions des hommes, surtout de celles qui sont plus particulièrement

---

223 Alev Lyle Croutier, *Harem: The World Behind the Veil, op. cit.*, p. 17.

224 "L'histoire et la littérature des Arabes regorgent de récits sur la vie de ces femmes esclaves et concubines qui subissaient des formes différentes d'oppression économique, sociale et sexuelle. Les maîtres se servaient d'elles pour effectuer des tâches ménagères [...] mais aussi des tâches domestiques d'une autre nature, à savoir, le chant, la danse et les rapports sexuels en fonction des besoins du maître. Dans certains cas, celui-ci les transformait en prostituées afin de pouvoir amasser du capital en exploitant leur corps." Nawal El Sa'adaoui, *The Hidden Face of Eve.* London, Zed Press, 1980 (trad. anglaise de Dr Sherif Hetata), pp. 121-2.

225 "Il résonne partout. La célébration du viol à travers des récits, des chants et les sciences constitue l'articulation paradigmatique du pouvoir sexuel masculin en tant qu'absolu culturel." Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women.* London, The Women's Press, 1981 (édition britannique), p. 23.

liées symboliquement à la puissance sexuelle, comme les bateaux et les voitures — et aussi des nations toutes entières.

Cette métaphore s'étend aussi à la domination raciale, notamment à travers les discours coloniaux français. L'idée de la virilité est extrêmement répandue dans ces discours, comme l'ont remarqué plusieurs chercheurs. Si cette idée est souvent exprimée sous forme d'éloge de la "puissance reproductrice" d'une grande nation, elle apparaît aussi en tant que discours purement phallique voire de métaphore de viol. Pour n'en prendre que quelques exemples, que je cite sans autre commentaire que le rajout d'italiques:

> «C'est dans l'ordre social ce qu'est dans l'ordre de la famille, je ne dis pas la génération seulement, mais l'éducation... Une société colonise [...] lorsqu'elle procrée, qu'elle protège, [...] et qu'*elle mène à la virilité une société nouvelle sortie de ses entrailles* [...] La colonisation est *la force expansive d'un peuple, c'est sa puissance de reproduction, c'est sa dilatation et sa multiplication* à travers les espaces. C'est la soumission de l'univers ou d'une vaste partie à sa langue, à ses mœurs, à ses idées et à ses lois. Un peuple qui colonise c'est un peuple qui jette les assises de sa grandeur dans l'avenir et de sa suprématie future [...] Le peuple qui colonise le plus est le premier peuple: s'il ne l'est pas aujourd'hui, il le sera demain.» [Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes.* 1874][226]

> «L'Exposition coloniale donne à tous les enfants de France *la plus virile des leçons*». [Pierre Laval, Premier Ministre, en 1931][227]

> «*Jusqu'ici, Monsieur le Président, nous avons bandé mou, maintenant il nous faut bander dur.*» [Jean de Hautecloque au Président Auriol en 1951, à propos de sa politique coloniale en Tunisie].[228]

Le lien symbolique entre le colonialisme et le pouvoir/puissance phallique, est ici clairement établi et exprimé sans équivoque.

Or, le groupe dominateur étant virilisé, le groupe dominé est forcément féminisé. La culture occidentale, liée au principe masculin, est valorisée, alors que toute culture non-occidentale, liée au principe féminin, est dévalorisée. Ce fait a également été relevé par Immanuel Wallerstein, qui est, d'ailleurs, l'un des rares chercheurs du sexe

---

226 Cité dans Charles-Robert Ageron, *France coloniale ou parti colonial?, op. cit.*, pp. 27 & 34. C'est moi qui ajoute les italiques.

227 Cité dans Catherine Coquery-Vidrovitch, "Mythes et Réalités de l'Idée Coloniale Française entre les Deux Guerres", in Robert Aldrich (ed.) *France: Politics, Society, Culture and International Relations (Proceedings of the Seventh George Rudé Seminar in French History and Civilisation, Université de Sydney, 21-23 July 1990).* The University of Sydney, Dept of Economic History, 1990, p. 165.

228 Cité dans Alain Ruscio, *La Décolonisation tragique.* Paris, Messidor/Editions sociales, 1987, p. 92.

masculin à s'être penché sur cette question. Wallerstein constate que la terminologie raciste "se revêt régulièrement d'un langage sexiste". Il constate même que l'idéologie sexiste semble "plus profondément ancrée" que l'idéologie raciste. Malheureusement, Wallerstein ne développe pas son propos au delà de la supposition que l'imagerie sexiste, ou inversement, la dénonciation du sexisme dans la culture dominée[229], viendraient ajouter une dimension supplémentaire à l'idéologie raciste. Cette dimension supplémentaire permettrait de "convaincre" dans le cas où l'idéologie "purement" raciste ne suffirait pas à elle seule.[230]

Mais les propos des colonisateurs cités ci-dessus ne sont-ils pas la manifestation du racisme "à l'état brut", du racisme "pur" ou comme on dit, "primaire"? N'y retrouvons-nous pas en fait la même dichotomie *pulsion-répulsion* qui caractérise les attitudes phalliques envers "La Femme"? Car en même temps que la culture dominée est l'objet à mépriser, elle est *aussi* le récipient de la semence du conquérant viril, voire la "mère" de ses enfants, pour reprendre la métaphore de Leroy-Beaulieu. Tout comme "La Femme", la culture dominée est définie comme une négation, ou plutôt comme une tare — *mais une tare qui fascine*. La virilité colonisatrice, c'est aussi la "jouissance sadique" (je reprends le terme à Emmanuelle de Lesseps). Selon de Lesseps, "la jouissance sadique" constitue un élément commun aux crimes racistes et aux crimes sexistes. (Ce serait même une idée couramment admise, dans le cas, par exemple, des "crimes de guerre" commis par des tortionnaires nazis ou des membres de l'OAS.) L'argument principal de de Lesseps, c'est que les femmes sont les victimes de "crimes politiques" contre un groupe désigné au même titre que le sont les hommes victimes du racisme. Elle maintient donc qu'une agression contre une femme ne serait pas un acte de violence "pathologique" que l'on peut reléguer au domaine des phénomènes marginaux.[231] Elle est loin, d'ailleurs, à être la seule à avoir souligné l'aspect politique des crimes de violence phallique contre les femmes. Guillaumin, par exemple, refuse de considérer l'attentat de Montréal de 1989 — où un homme a assassiné 14 étudiantes ingénieures dans leur salle de classe à une école polytechnique

229 Les aspects problématiques de cette dénonciation, par les sociétés dominantes, du sexisme dans les cultures dominées, seront traités dans la deuxième partie de cette thèse.

230 Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the changing world-system.* Cambridge & Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1991, essai intitulé "Culture as the ideological battleground of the modern world-system", pp. 172-5.

231 Emmanuelle de Lesseps, "Sexisme et racisme". *Questions Féministes,* N° 7, février 1980, pp. 95-97.

— comme une aberration due à la "folie" d'un seul homme. Bien au contraire, ce ne serait que l'expression extrême d'une norme sociale: celle de la haine des femmes.[232]

Revenons donc à l'évocation, par de Lesseps, de la notion de "la jouissance sadique" pour appuyer son argumentation concernant le caractère politique des violences faites aux femmes, comme celui des violences raciales. Malheureusement, et bien curieusement, de Lesseps ne développe pas son analogie entre les crimes misoygnes et les crimes racistes, pour s'interroger sur le caractère *féminisant* du racisme. Si ses propos contiennent l'implication que l'appropriation du groupe racisé, de la culture minorisée et des terres colonisées est une appropriation *phallique*, elle ne fait pas ce lien de façon explicite. Toutefois, la métaphore de la "jouissance sadique" demeure importante pour la discussion qui va suivre.

2° *La représentation.*

Reste la question de savoir comment le colonisé est représenté, et surtout de savoir comment il *se* représente. Nous avons vu que "La Femme" est représentée à la fois comme la femme "enchaînée", soumise au pouvoir masculin, et comme la femme "déchaînée", le monstre, la rebelle. En tant que femme "enchaînée" elle est désexualisée, presque aseptisée, alors qu'en tant que femme "déchaînée", elle montre une sexualité dévoreuse et déstabilisante. Si, effectivement, le racisme est féminisant, l'on s'attendrait à trouver un dédoublement comparable dans les représentations de l'homme racisé. D'un côté, il serait *dévirilisé*, émasculé, de l'autre, il serait *survirilisé* ou plutôt *génitalisé* (et donc peut-être aussi *surféminisé*).

Prenons d'abord la question de la dévirilisation. Celle-ci opère en fait à deux niveaux. Tout d'abord, elle passe par l'appropriation des épouses et des filles des hommes colonisés. Car le viol par les occidentaux des femmes colonisées et/ou racisées est non seulement une expression de leur pouvoir sexuel sur ces femmes, mais aussi une expression du pouvoir dévirilisant qu'ils exercent sur les *hommes* colonisés et/ou racisés. Cette métaphore du viol s'étend aussi — tout comme la métaphore de la virilité pour les colonisateurs — à l'appropriation des terres. bell hooks explique ce double processus de dévirilisation par l'appropriation et des terres et des femmes:

> Rape was [...] an apt metaphor for European imperialist colonization of Africa and North America. Sexuality has always provided gendered metaphors for colonization. Free countries equated with free men, domination with castration, the loss of manhood, and rape — the terrorist act re-enacting the drama of conquest, as men of the dominating group

232 Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*. Paris, côté-femmes, 1992, essai intitulé "Folie et norme sociale", pp. 142-149.

> sexually violate the bodies of women who are among the dominated. The intent of this act was to continually remind dominated men of their loss of power; rape was a gesture of symbolic castration.[233]

L'homme occidental s'approprie — ou "viole" — les terres de l'homme colonisé comme il s'approprie (viole) ses femmes. Par extension, "La Femme" devient aussi la métaphore du pays colonisé: le pays-mère/épouse, le pays violé/volé. Le colonisateur a souillé et/ou a ravi la terre — la terre-amante, la terre-mère — du colonisé. Cette image de la terre-femme apparaît de façon très claire dans les écrits de certains des poètes de la négritude. Je cite à titre d'exemple un extrait de «Femme noire» de Léopold Sédar Senghor (1), et de «A une Danseuse noire» de David Diop (2).

(1) Femme nue, femme noire
vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté!
J'ai grandi à ton ombre; la douceur de tes mains bandait mes yeux.
Et voilà qu'au cœur de l'Eté et de Midi, je te découvre,
Terre promise, du haut d'un haut col calciné
Et ta beauté me foudroie en plein cœur, comme l'éclair d'un aigle.

Femme nue, femme obscure
Fruit mûr à la chair ferme, sombres extases du vin noir,
bouche qui fait lyrique ma bouche
Savane aux horizons purs, savane qui frémis aux caresses
ferventes du Vent d'Est
Tamtam sculpté, tamtam tendu qui grondes sous les doigts du vainqueur
Ta voix grave de contralto est le chant spirituel de l'Aimée.

(2) Négresse ma chaude rumeur d'Afrique
Ma terre d'énigme et mon fruit de raison
Tu es danse par la joie nue de ton sourire
Par l'offrande de tes seins et tes secrets pouvoirs
Tu es danse par les légendes d'or des nuits nuptiales
Par les temps nouveaux et les rythmes séculaires

---

233 "Le viol était [...] une métaphore appropriée pour la colonisation européenne impéraliste de l'Afrique et de l'Amérique du Nord. La sexualité a toujours fourni des métaphores sexuées pour la colonisation. Un rapport d'équivalence était établi entre les pays libres et les hommes libres, entre la domination et la castration, la démasculinisation, et le viol — cet acte de terrorisme met en scène le drame de la conquête, à travers le viol des femmes du groupe dominé par des hommes du groupe dominant. Le but de cet acte était de rappeler sans cesse aux hommes dominés leur perte de pouvoir: le viol constituait une castration symbolique." bell hooks, *Yearning: race, gender and cultural politics*. Boston, South End Press, 1990, essai intitulé "Reflections on race and sex", p. 57. C'est moi qui ajoute les italiques. Le Combahee River Collective a également souligné l'existence de cette "convergence du racisme et de la sexualité": "...there is such a thing as racial-sexual oppression [...], e.g., the history of rape of Black women by white men as a weapon of political repression". ("L'oppression raciale-sexuelle existe [...], ex. l'histoire du viol des femmes noires par des hommes blancs comme une arme de répression politique.") Combahee River Collective [1977], "The Combahee River Collective Statement", in Barbara Smith, (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New York, Kitchen Table Women of Color Press, 1983, pp. 275-276.

Négresse triomphe multiplié des rêves et d'étoiles
Maîtresse docile à l'étreinte des koras[234]

La femme-légende de l'Afrique noire, telle une amante, se met à la disposition de l'homme africain, qu'elle caresse, nourrit et protège. Or, lorsque cette femme-terre colonisée est violée, ce viol constitue, aux yeux du colonisé comme à ceux du colonisateur, moins une agression masculine contre une femme qu'une agression indirecte contre l'homme colonisé. L'appropriation de la femme colonisée, comme celle de la terre colonisée, c'est *l'appropriation d'un bien,* qui est perçu comme le reflet, voire le prolongement de l'homme-sujet, de sa culture, et surtout de sa masculinité. C'est-à-dire que le viol symbolique vécu par l'homme colonisé s'apparente davantage à son quasi-homophone "vol" qu'à la déchirure physique et mentale que vivent les femmes violées. Le rôle de la femme dans l'histoire de la colonisation est *avant tout de symboliser la souffrance de l'homme colonisé*, comme le témoigne l'extrait suivant d'un poème de Diop:

Le Blanc a tué mon père
Car mon père était fier
Le Blanc a violé ma mère
Car ma mère était belle...[235]

Cette métaphore n'est pas, d'ailleurs, limitée à la souffrance des hommes pendant l'époque coloniale. Un exemple bien récent, c'est celui du viol collectif des femmes bosniaques par l'armée serbe. Si l'énormité de ce crime est telle que l'on ne peut guère éviter de le reconnaître comme un crime contre les femmes, la réaction la plus vive au niveau international était la dénonciation de *l'extermination raciale par "purification ethnique"*. Il est même soutenable que ces viols ont été reconnus comme crimes *uniquement* parce qu'il s'agissait en même temps d'un programme d'extermination raciale, et peut-être aussi parce qu'il s'agissait de femmes européennes. (Par exemple, la situation des bonnes asiatiques dans les maisons koweïtiennes au moment de la guerre du Golfe a suscité nettement moins d'intérêt en France.) Quoiqu'il en soit, le viol des femmes est considéré comme d'autant plus grave qu'il symbolise la "jouissance sadique" de ceux qui violent une nation peuplée d'hommes.

---

234 (1) Léopold Sédar Senghor (1945), «Femme noire», in *Poèmes*. Paris, Le Seuil, 1984, pp. 16-17.
(2) David Diop, «A une Danseuse noire», in *Coups de pilon.* Paris, Présence Africaine, 1973, p. 24.

235 David Diop, «Le Temps du martyre», in *Coups de pilon, op. cit.*, p. 43. C'est moi qui ajoute les italiques.

L'autre aspect de la dévirilisation est que le colonialisme occidental, en dépossédant les hommes colonisés de leur pouvoir/puissance phallique, les a dépossédés de leur identité même. Un exemple singulièrement frappant de cette image de l'homme colonisé est fourni par l'écrivaine botswanaise Bessie Head:

> She had lived for a time in a part of South Africa where nearly all the Coloured men were homosexuals and openly paraded down the street dressed in women's clothes. [...] It was so widespread, so common to so many men in this town that they felt *no shame at all.* [...]
>
> An African man gave her the most reasonable explanation: 'How can a man be a man when he is called boy? *I can barely retain my own manhood.*'[236]

L'amalgame qui est fait entre homosexuel et travesti est ici remarquable. L'homosexuel est perçu comme moins qu'un homme *parce qu'il imite une femme*. L'homme victime du racisme, dépourvu de sa virilité, devient une caricature de La Femme, qui est déjà elle-même un être caricatural, dévalorisé par rapport aux hommes. Il s'agit d'une autre forme de castration symbolique: le colonisé est émasculé (féminisé) *culturellement* par le colonisateur.

L'autre manifestation de cette émasculation qui apparaît dans le texte de Head, et qui attise souvent, comme l'a observé Cynthia Enloe, l'indignation et l'ardeur nationaliste du colonisé c'est la réduction à l'état de "boy".[237] Cette métaphore apparaît aussi chez Diop:

> ...Le Blanc a courbé mon frère sous le soleil des routes
> Car mon frère était fort
> Puis le Blanc a tourné vers moi
> Ses mains rouges de sang
> M'a craché Noir son mépris au visage
> Et de sa voix de maître:
> «Hé boy, un berger, une serviette, de l'eau».[238]

Enloe cite le cas des nationalistes des Caraïbes qui protestaient contre l'industrie touristique, en se plaignant que celle-ci les avait transformés en une nation de "*busboys*" (Le terme *busboy*, qui a des connotations comparables à ceux du terme "boy"

---

236 "Elle avait vécu pendant un certain temps dans une partie de l'Afrique du Sud où presque tous les hommes de couleur étaient homosexuels et déambulaient ouvertement dans la rue habillés dans des vêtements de femme. [...] C'était si répandu parmi les hommes de cette ville qu'ils ne ressentaient *aucune honte*. Un homme africain lui a fourni l'explication la plus raisonnable: 'Comment un homme peut-il rester homme lorsqu'on l'appelle 'boy'? J'arrive à peine à garder ma propre masculinité." Bessie Head, *A Question of Power*. London, Heinemann, 1974, p. 45. C'est moi qui ajoute les italiques.

237 Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases, op. cit.*, p. 44.

238 Cité dans Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs, op. cit.*, pp. 110-111.

en français, veut dire "aide-serveur" dans les restaurants et les hôtels). Elle remarque que:

> 'Nation of chambermaids' doesn't seem to have the same mobilizing ring in their ears. After all, a woman who has traded work as an unpaid agricultural worker for work as a hotel cleaner hasn't lost any of her femininity.[239]

L'impérialisme économique et culturel occidental ne peut pas "déféminiser" les femmes pour la simple raison que "le féminin" est *déjà* un statut de subalterne. La déféminisation reviendrait presque à conférer sur les femmes un statut *plus élevé* que leur statut actuel, alors que l'émasculation a l'effet inverse.

Ce qui est fort curieux, c'est qu'en même temps qu'il est "émasculé", l'homme colonisé est "survirilisé". Cette deuxième représentation de l'homme racisé semble en effet se situer aux antipodes de la première.

J'ai déjà fait référence plus haut à l'observation de Frantz Fanon que "[l]e nègre est le génital", ainsi qu'à la caractérisation de cette "sursexualisation" par Colette Guillaumin, comme une manifestation d'une "surévaluation compensatrice". Cependant, s'agit-il réellement d'une "surévaluation"? Ne s'agirait-il pas plutôt d'une fascination du monstrueux? Selon Fanon, le premier sentiment qu'éprouve l'homme blanc devant la soi-disant "puissance sexuelle du nègre" serait la "peur du biologique".[240] Mais le "biologique", c'est quoi? Ce ne serait pas avant tout "le féminin"? Ce ne seraient pas avant tout les femmes qui sont "définies par leur corps" (Guillaumin)? Pour Phil Cohen, la représentation corporelle de l'infériorité raciale, c'est le "corps monstrueux et dégénéré" et la puissance sexuelle négativée, alors que la représentation de la supériorité serait le corps désexualisé, "une conception immaculée des origines".[241] Cette description fait penser au personnage de Caliban de Shakespeare, ce monstre qui aurait voulu violer la fille du Duc.[242] Elle fait penser aussi aux représentations nazies du Juif comme un être déformé et hideux, alors que l'Aryen apparaît comme l'incarnation de la pureté. Toutefois, le constraste qu'établit Cohen entre la sexualité monstrueuse du corps racisé et la pureté angélique, presque virginale du corps du Blanc, renvoie en premier lieu à des archétypes de La Femme: la vierge et la putain. Pour Nira Yuval-Davis, qui cite Cohen, le contraste entre le Blanc cérébral et

---

239 " 'Nation de femmes de chambre' ne résonne pas de la même façon mobilisatrice. Après tout, une femme qui a troqué le travail non-salarié des champs contre le travail de femme de ménage dans un hôtel n'a rien perdu de sa féminité." Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases, op. cit.*, p. 34.

240 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs, op. cit.*, pp. 133-4.

241 Cité dans Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 8.

242 William Shakespeare [1611-12], *La Tempête*. New York, New American Library, 1964.

désexualisé d'une part, et l'homme racisé qui est réduit à un corps hypersexualisé d'autre part, serait en effet une manifestation du caractère sexué des frontières entre les cultures.[243] Tout comme La Femme, L'Homme racisé est réduit à son sexe.

Que faire alors de l'image de la virilité du colonisateur? Celui-ci ne peut pas en même temps être "viril" et "désexualisé". Cependant, la "désexualisation" du colonisateur ne serait-elle pas plutôt, comme l'implique Yuval-Davis, une "cérébralisation"? Ce ne serait donc pas que l'homme blanc n'est pas "viril", ce serait que sa virilité est "noble", puisqu'elle est le fait d'un homme "civilisé". De même, la supposée "survirilisation" de l'homme racisé n'en est pas tout à fait une. Il s'agit d'une sexualité déchaînée, monstreuse, viscérale: en un mot, *féminine*. Le terme de "surgénitalisation" serait effectivement plus juste que celui de "survirilisation".

La surgénitalisation et la dévirilisation apparaissent donc comme deux manifestations d'une même identification de l'homme racisé au principe féminin. Dans le cas de la surgénitalisation, c'est le regard de l'occidental qui négativise le non-occidental en le "corporalisant": le non-occidental, c'est la pulsion irrationnelle de la bête sauvage, c'est La Nature à outrance. En d'autres termes, c'est le féminin "déchaîné". Dans le cas de la dévirilisation, la "négativation" raciale apparaît comme une sorte de féminisation castrante: l'homme racisé devient un être a-phallique, apprivoisé. C'est le masculin féminisé donc dénaturé.

Tout comme "La Femme" donc, "La" Culture Non-Occidentale se situe au pôle négatif de l'axe dualiste. Tout comme "La Femme", "La" Culture Non-Occidentale est perçue comme mineure, dans tous les sens du terme. Elle est mineure parce que moins importante; elle est mineure parce que dépendante; elle est mineure parce que toujours au stade infantile et donc pas encore arrivé (ou incapable d'arriver, par sa nature même) à la maturité de "L'Homme Rationnel". Enfin, elle est mineure parce que diminuée, tout comme l'intervalle mineur en musique — elle manque de plénitude. L'Homme Non-Occidental, en tant que membre de La Culture Non-Occidentale, est identifié, lui aussi, au principe féminin. Comme La Femme, il incarne l'altérité: le non-rationnel, le non-pensant, le corporel, le sauvage, le faible.

---

243 Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 8.

3.2 Le racisme sexué

Un problème vient alors se poser: si le racisme est féminisant, les femmes victimes du racisme sont-elles doublement "féminisées", une première fois en tant que femmes et une deuxième fois en tant que personnes visées par le racisme? Ou se retrouvent-elles, au contraire, tout à coup sur un pied d'égalité avec les hommes féminisés par le racisme? Le racisme serait-il libérateur ou du moins égalisateur pour les femmes dans la mesure où toute distinction de sexe disparaîtrait sous le joug d'une autre oppression plus virulente et donc plus "importante"? Les femmes de culture non-dominante échapperaient-elles alors aux vicissitudes de la vie de femme auxquelles leurs sœurs occidentales, moins "chanceuses", seraient soumises? Les commentaires suivants de Fadela M'Rabet indiqueraient que non.

> [C]omme le plus misérable des pieds-noirs, à l'époque coloniale, le plus pauvre des Algériens a une condition infiniment supérieure à celle de l'Algérienne; fût-il loqueteux, il est un homme, et à ce titre, il a (ou croit avoir) des droits; c'est, souvent, sa seule richesse, on comprend qu'il y tienne.
>
> Ménagère, ouvrière ou paysanne, secrétaire, dactylo, vendeuse, juge, enseignante, infirmière, hôtesse ou putain: quoi qu'elle fasse, l'Algérienne reste une femme, c'est sa *nature* ; à son égard, l'Algérien a donc une conduite chosifiante.[244]

Les paroles de M'rabet résonnent encore: l'Algérien, "*fût-il loqueteux [...] est un homme*". Un homme "émasculé" peut-être, mais un homme néanmoins. Même les travestis de Bessie Head, ces "sous-hommes" honteux, se féminisent sans toutefois *devenir* femme. Ils "arrivent *à peine* à garder leur masculinité", mais ils la gardent tout de même. Effectivement, il est évident que dans une société fondée sur la hiérarchisation sexuelle, les femmes ne peuvent vivre quoi que ce soit de la même manière que les hommes. Devons-nous donc retourner à la première proposition, que les femmes non-occidentales seraient *doublement* féminisées? Nous retrouverions alors l'idée du "cumul d'oppressions". C'est-à-dire que les femmes non-occidentales seraient chosifiées d'abord en tant que femme par l'Algérien, et ensuite en tant qu'Algérienne (=personne racisée) par le Français. Le racisme viendrait en quelque sorte "se plaquer" sur le sexisme, ce qui ne permet pas d'aborder le problème du racisme sexué. Au contraire, le modèle du cumul d'oppressions, même exprimé en termes de "double

---

244 Fadéla M'rabet (1965), *La Femme algérienne*. Paris, François Maspero, 1979 (nouvelle édition suivi de *Les Algériennes*), p. 23.

féminisation", aurait plutôt l'effet paradoxal d'*invisibiliser* la façon dont les femmes vivent le racisme.

Le problème ici, c'est que le modèle de la féminisation a toujours été utilisé pour rendre compte de l'expérience *masculine* du racisme. Or, si la différence sexuelle a été l'outil conceptuel à partir duquel l'expérience masculine a été théorisée et verbalisée, l'expérience *féminine* du racisme est par contre demeurée muette, sans lexique ni cadre conceptuel. Les colonisés des Caraïbes se disaient bien "réduits à une nation de *bus-boys*", et non pas à "une nation de femmes de chambre". Non seulement il serait impensable de mettre l'expérience *féminine* au centre du propos, mais de toute façon, une telle affirmation serait vide de sens, car les femmes sont *déjà* "réduites". La femme victime du racisme n'apparaît donc pas en tant que "sujet parlant" ou même "sujet vivant", parce qu'elle représente *l'image même de l'objétivation* — et donc de la déshumanisation. Or, l'on ne peut pas être déshumanisée deux fois. Nous avons vu par ailleurs que dans les cas où l'on parle de la femme racisée, ce n'est pas pour parler d'elle *en tant que femme racisée*, mais pour évoquer la déshumanisation des hommes. C'est le cas, par exemple, des images "gynécomorphiques" de la terre colonisée. Les femmes sont ainsi continuellement confrontées au décalage qui existe entre leur propre expérience et la façon dont cette expérience est à la fois niée et représentée, non seulement par les hommes blancs et par les hommes de "leur" culture, mais aussi, malheureusement, par d'autres femmes de "leur" culture comme de la culture dominante. Dans la plupart des écrits sur le racisme et/ou la colonisation, la femme n'*est* pas, elle *représente*.

C'est pourquoi la métaphore de la féminisation (même "double") est tellement problématique, car elle continue de cantonner les femmes dans le rôle de "symbole". Si l'on tient vraiment à comprendre l'expérience des femmes, il faudrait plutôt démanteler les mécanismes de cette métaphorisation. Ceci est d'autant plus important que l'expérience des femmes constitue l'une des clés principales pour comprendre le fonctionnement à la fois de la domination (post)coloniale et des mouvements nationalistes et identitaires des (ex-)colonisés, comme nous le verrons. Les femmes ont non seulement connu et continuent de connaître la sujétion coloniale et postcoloniale, mais l'ont également vécue et la vivent de façon spécifique en raison de leur sexe. Elles l'ont vécue et le vivent, comme le souligne Enloe, d'abord en tant qu'objets sexuels considérés comme disponibles pour des hommes occidentaux et fantasmés par eux, ensuite en tant que domestiques chez des familles occidentales et en tant qu'employées dans les bureaux des multinationales, et enfin en tant qu'êtres infériorisés qui permettent

non seulement aux hommes mais aussi aux femmes occidentales de se voir comme plus évolué(e)s sur les plans intellectuel, moral et économique.[245]

En ce qui concerne les femmes maghrébines, les images les plus explicites de leur appropriation — et probablement les images les plus connues, en raison de leur inclusion dans le canon artistique et littéraire du dix-neuvième siècle — sont celles des fantasmes sexuels orientalistes. Le double stéréotype de "La Femme arabe" comme un être sexuellement disponible mais en même temps inaccessible car enfermé, ne peut en aucun cas être considéré comme la "version féminine" du stéréotypage raciste de "L'Homme arabe". L'"Homme arabe", quels que soient les mécanismes de dévirilisation ou au contraire de surgénitalisation, n'est pas l'objet d'une *appropriation* sexuelle de la part des hommes occidentaux.

"La Femme arabe" est, d'ailleurs, un objet de désir sexuel d'autant plus facile à fantasmer qu'elle ne sera jamais *l'épouse* du conquérant, mais tout au plus sa maîtresse, ni la mère de ses enfants légitimes, mais tout au plus leur nourrice. Elle est d'autant plus attirante qu'elle est considérée, non seulement comme "interdite", mais aussi comme "mystérieuse". Représentée à la fois comme voilée et enfermée, et comme "la danseuse du ventre" qui affiche sa sexualité, "La Femme arabe" serait l'archétype de l'ambiguïté féminine. C'est pourquoi elle a énormément figuré comme objet sexuel dans les fantasmes exotisants. Alev Lyle Croutier note qu'au dix-neuvième siècle, les scènes du harem fournissait aux peintres un nouveau prétexte pour dépeindre des femmes nues, et que "l'odalisque était devenue le symbole de la splendeur exotique et érotique".[246] Elle donne l'exemple célèbre de *La Grande Odalisque* d'Ingres (1814). Yvonne Knibiehler et Régine Goutalier y font également référence, et décrivent le *Bain turc* (1859) du même peintre comme "une véritable étalage de chair féminine offert à une bourgeoisie pudibonde".[247] Knibiehler et Goutalier précisent par ailleurs qu'après la colonisation de l'Algérie, l'orientalisme français s'est trouvé confronté à des "réalités concrètes", ce qui a donné un nouveau stéréotype, plutôt misérabiliste (quoique toujours imbu du mystère sexuel). Ainsi *Les Femmes d'Alger* de Delacroix montre des "recluses mornes au regard perdu", figures "d'une humanité incompréhensible, presque inquiétante".[248] Les fantasmes de la Femme Exotique se trouvaient également à la base de nombreux textes littéraires, dont des poèmes de Baudelaire et

---

245 Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases, op. cit.*, p. 44.
246 Alev Lyle Croutier, *Harem: The World Behind the Veil, op. cit.*, p. 179.
247 Yvonne Knibiehler & Régine Goutalier, *La Femme aux temps des colonies.* Paris, Stock, 1985, p. 23.
248 *Loc. cit.*

certains récits de Flaubert figurent parmi les plus célèbres. Cet exotisme littéraire n'était pas, d'ailleurs, seulement la préoccupation des hommes. Les femmes occidentales y prirent goût aussi, et même si certaines d'entre elles se souciaient réellement du bien-être des femmes dont elles écrivaient, "la femme maghrébine" apparaissait surtout comme une prostituée, bien fantasmée. La nouvelle d'Isabelle Eberhardt, *Yasmina, conte algérien* (1901) est sans doute le plus célèbre de ces écrits.[249]

La représentation de la sexualité "mystérieuse" donc "ambiguë" des femmes maghrébines se serait manifestée surtout à travers les images photographiques des cartes postales. Enloe cite des exemples de cartes postales typiques où des femmes — dévoilées et souvent à moitié nues — apparaissaient derrière des grilles de jardins ou de fenêtres en fixant l'objectif d'un regard sombre.[250] Enloe se demande quels sentiments, quelles pensées, quel rapport au photographe ce regard traduisait. En ce qui concerne ces femmes en particulier, on ne saura jamais la réponse, mais d'autres témoignages indiquent que les sujets des photos prises par le colonisateur — qu'il s'agisse ou non de la photographie "exotico-érotique" — ressentaient cette "colonisation photographique" comme une véritable appropriation ou tout au moins comme une invasion. De nombreux ex-colonisés en auraient gardé une horreur de se faire photographier.[251] Par ailleurs, selon Souad Benani, l'exotico-érotisation des femmes maghrébines n'a pas disparu avec la décolonisation. Les Français porteraient toujours un regard sexiste sur les femmes d'origine maghrébine, qu'ils voient comme étant nettement plus "disponibles" sexuellement que les femmes Françaises.[252]

Cependant, les images exotico-érotiques sont loin d'être la seule expression du racisme misogyne. La colonisation des femmes maghrébines est aussi passée par une certaine représentation de la femme arabe "soumise" et ignorante que la République viendrait "émanciper" par l'intermédiaire, entre autres, de la scolarisation et du dévoilement. En d'autres termes, le racisme misogyne, c'est aussi l'appropriation culturelle des femmes. Si les hommes subissent, eux aussi, un certain stéréotypage ghettoïsant, celui-ci ne prend pas la forme d'une image de *l'homme soumis à l'intérieur même de "sa" culture* — bien au contraire. Alors que l'homme maghrébin serait "maître chez lui" et donc en quelque sorte "responsable" de sa culture, la femme maghrébine en serait la simple victime. Elle aurait donc tout à gagner en s'occidenta-

---

249 Voir, pour une analyse détaillée du "fantasme de la prostituée maghrébine" dans les écrits des Françaises du tournant du siècle: Denise Brahimi, *Femmes arabes et sœurs musulmanes*. Paris, Tierce, 1984, chapitre intitulé "Chanteuses, danseuses, prostituées", pp. 93-132.

250 Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases, op. cit.* pp. 42-44.

251 Marnia Lazreg, conversation personnelle, New York, mai 1992.

252 Souad Benani, interview le 20 janvier 1993 à Billancourt.

lisant, et serait d'autant plus appropriable qu'elle est considérée en même temps comme "table rase" moralement et culturellement.

Jules Ferry avait bien reconnu que "celui qui tient la femme, celui-là tient tout: d'abord parce qu'il tient l'enfant, ensuite parce qu'il tient le mari", et que cette appropriation des femmes passait par la scolarisation, comme nous le verrons un peu plus loin.[253] Or, les colons ont appliqué, et l'Etat actuel continue d'appliquer, ce principe ferryiste, à une différence près. Car, si la colonisation et l'"intégration des immigrés", passe obligatoirement par les femmes, c'est moins dans le but de "républicaniser" les maris et les fils de celles-ci, que dans celui d'enlever le pouvoir aux hommes colonisés. Si le colonisateur "tient la femme", il "tient" effectivement le colonisé, en assurant que celui-ci n'est plus "maître chez lui". Ainsi, la scolarisation des "filles indigènes" a joué un rôle non négligeable dans le processus d'appropriation coloniale, notamment celle de la population kabyle, comme l'ont souligné, entre autres, Knibiehler et Goutalier.[254] Aujourd'hui même, les adolescentes beures continuent d'être représentées comme les "bonnes élèves" de l'école républicaine, comme nous le verrons au chapitre 4.

Le dévoilement a également joué un rôle symbolique important dans l'appropriation des femmes comme moyen de subvertir le pouvoir de l'homme colonisé. Sans même parler du rôle du voile dans les fantasmes occidentaux du viol, les colonisateurs français se sont acharnés sur ce vêtement comme symbole à la fois de la soumission des femmes et d'un islam rétrograde. Frantz Fanon a longuement dénoncé la stratégie coloniale du dévoilement en Algérie dans le premier chapitre de son étude célèbre *Sociologie d'une révolution.* Pour Fanon, le rapport entre le dévoilement et ce qu'il appelle, justement, "le viol" de l'Algérie par le colonisateur est très clair:

> Chaque nouvelle femme algérienne dévoilée annonce à l'occupant une société algérienne aux systèmes de défense en voie de dislocation, ouverte et défoncée. [...] La société algérienne avec chaque voile abandonné semble accepter de se mettre à l'école du maître et décider de changer ses habitudes sous la direction et le patronage de l'occupant.[255]

Malheureusement, cette étude présente par ailleurs de sérieux problèmes, car en faisant l'éloge de la révolution algérienne, Fanon tient des propos plus que douteux concernant le rôle des femmes dans cette lutte ainsi que dans la société algérienne en général,

---

253 Discours prononcé à la Salle Molière, le 10 avril 1870.

254 Y. Knibiehler & R. Goutalier, *La Femme aux temps des colonies, op. cit.*, pp. 232-237.

255 Frantz Fanon, *Sociologie d'une révolution.* Paris, François Maspéro, 1968 (2e édition), pp. 24-25.

comme nous le verrons un peu plus loin. Déjà, l'utilisation du terme "viol" pour parler de la colonisation du *territoire* algérien est plus que fâcheuse, pour les raisons expliquées plus haut. Cependant, l'ouvrage de Fanon a eu le mérite de démontrer que le dévoilement avait représenté un enjeu de pouvoir important pour le colonisateur français, comme le démontre un incident qui a eu lieu à Alger en pleine période de guerre. Il s'agit du dévoilement "officiel" d'un groupe de femmes algéroises devant le Palais du Gouverneur à Alger, lors du coup militaire du 13 mai 1958. Ce dévoilement était censé symboliser la "francisation" de l'Algérie à travers celle de la femme algérienne. Marnia Lazreg commente l'importance symbolique de cet incident, en précisant que la plupart des femmes en question était autrement "soumises": elles travaillaient comme domestiques chez des femmes françaises.[256] Cette précision donne encore plus de force à l'observation de Cynthia Enloe sur le type de travail fait par des femmes colonisées. C'est-à-dire qu'en tant que domestiques, les femmes colonisées étaient ouvertes à toutes sortes d'appropriation: sexuelle, sans doute, dans de nombreux cas, mais aussi idéologique, comme dans l'exemple cité par Lazreg.

3.3 Les femmes et l'identité nationale

Si le viol/vol de l'identité du colonisé, c'est-à-dire, son émasculation, passe surtout par l'appropriation de "ses" femmes et de tout autre objet apparenté à l'objet nommé "femme", il s'ensuit que la reconquête de l'identité nationale des colonisés ou des ex-colonisés dépend forcément de la réappropriation du corps des (ex-)colonisé*es*. En effet, l'appropriation des femmes, loin de se trouver à la périphérie de la problématique de la construction d'un Etat voire d'une "identité culturelle", en constitue au contraire l'un des éléments de base. Ceci n'est pas, d'ailleurs, le propre des cultures minorisées. C'est une caractéristique de tout discours nationaliste. Or, si la (re)construction de l'identité nationale et/ou culturelle repose sur l'appropriation des femmes, il est logique que cette appropriation passe par une réaffirmation de leur rôle traditionnel au sein de la famille. En tant que reproductrices et éducatrices des citoyens, les femmes constitueraient les garantes du renouveau du peuple et donc en quelque sorte les "gardes du corps" de la Nation en devenir. Les structures mises en place pour définir leur fonction et pour contrôler celle-ci constituent forcément la pierre angulaire de tout projet nationaliste.

---

256 Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria: Unraveling the Religious Paradigm". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, pp. 766-7.

Il est remarquable que même les chercheurs qui reconnaissent l'importance de la cellule familiale dans les discours nationalistes considèrent ce "familialisme" comme étant limité aux discours d'extrême-droite. C'est-à-dire qu'ils n'attribuent en général aucune importance au rôle des femmes dans la construction de la *majorité* des discours nationalistes. Par ailleurs, même lorsqu'il s'agit des discours d'extrême-droite, ces chercheurs ne se préoccupent guère des *implications pour les femmes* des discours familialistes. Pierre-André Taguieff, par exemple, reconnaît la valeur symbolique de la "maison" et de la "famille" dans la mythologie nationaliste, mais décrit le modèle familial comme un modèle *fraternel*:

> Ces deux images ["la maison" et "la famille"] sont couplées pour entrer dans des systèmes symboliques où l'univers nationaliste est construit et légitimé. Le peuple y est pensé sur le modèle de la famille, son unité s'y modèle sur celle des liens familiaux, la solidarité des individus qui le composent reflète celle des membres d'une communauté de sang, et leur fraternité les liens affectifs qui se tissent à l'intérieur de la "cellule familiale" et se scellent par la durée d'une vie commune. Les liens de parenté et la complicité née d'une histoire affective partagée sont transposées, à travers leur passage au politique, en valeurs et normes de la conception nationaliste du peuple. [257]

"La famille nationale" serait conçue et vécue comme un univers entièrement masculin. Il se pourrait que Taguieff parle uniquement des *représentations* que se font les hommes de "leur" nation, où, effectivement, les femmes demeurent en général invisibles, mais rien dans l'article de Taguieff nous permet de le supposer. Au contraire, Taguieff fait abstraction, non seulement du rôle des femmes dans la construction de la nation, mais aussi de l'importance que les hommes y attribuent. Cependant, lorsqu'il s'agit de Le Pen, Taguieff est très clair sur le rôle que jouent les femmes dans la construction du projet nationaliste:

> Il n'est pas sans signification que la défense de l'inégalité commence par l'énoncé axiomatique d'une distribution à la fois différentielle et hiérarchisée des rôles masculins et féminins: le partage des sexes se monnaie socialement, au sein de la cellule supposée naturelle, la famille, par l'attribution à la femme du devoir de *fécondité* , dont la cause finale est la conservation du peuple français (impliquant la reproduction de la population, laquelle autorise la défense de la patrie par les fruits de la puissance fécondante), tandis qu'à l'homme est attribuée l'*autorité*.
>
> L'idéal hiérarchique s'illustre d'abord par la fixité normative des rôles masculins et féminins.[258]

---

257 Pierre-André Taguieff, "L'identité nationaliste". *Lignes*, N° 4, N° intitulé "Les extrême-droites en France et en Europe", 1991, p. 33.

258 *Ibid.*, p. 48. Il faut ajouter que la position de Taguieff est de toute façon fort ambiguë. Il a fait une communication à un colloque organisé par l'extrême-droite et intitulé *Racismes, antiracismes*, dont les actes ont été publiés sous la direction de Julien Freund et Alain Béjin, aux Editions

Cependant, le modèle familial basé sur l'appropriation des femmes n'est pas le propre de l'extrême-droite. Les discours nationalistes ont toujours accordé une importance capitale à la famille et au rôle des femmes en tant que mères et épouses (même si ceci n'apparaît pas de façon aussi flagrante que dans les propos de Le Pen). Ce serait précisément là que l'on trouve l'intersection de la "différence sexuelle" et du projet nationalo-ethnique. Selon Valentine Moghadam, qui s'inspire de l'analyse de Benedict Anderson dans son livre *Imagined Communities*, cette intersection s'explique par le retour à l'idée de la nation comme un prolongement de la famille — et par extension des liens de parenté voire de tribu — ainsi que de la communauté religieuse. Toutefois, Moghadam identifie cette (ré-)inscription du rôle traditionnel des femmes dans le projet nationaliste comme un phénomène relativement récent, associé surtout au nationalisme des pays musulmans (y compris celui du FLN) ou à l'"ethno-nationalisme" de l'Europe centrale et orientale. L'*idéologie* nationale ou "nationalitaire", pour reprendre un mot d'Abdel-Malek, c'est-à-dire le nationalisme qui se construisait autour d'un projet politique de libération et d'émancipation (de tous et de toutes), aurait cédé le terrain au nationalisme "familialo-religieux".[259] Floya Anthias et Nira Yuval-Davis attribuent une grande part de responsabilité de ce mouvement à ce qu'elles voient comme "l'échec du projet laïque des Lumières" en Europe.[260]

Quoiqu'il soit indéniable que le nationalisme politico-idéologique semble avoir été quelque peu discrédité, comme en témoigne la triste histoire récente d'une grande partie de l'Europe, les affirmations que le projet des Lumières aurait échoué et que le modèle familial est le propre du nationalisme ethno-communautaire sont toutefois discutables. En ce qui concerne le "projet laïque des Lumières", celui-ci semble connaître actuellement un regain de popularité chez ceux et celles qui s'opposent, justement, au nationalisme ethno-communautaire. L'on peut même y déceler certaines des bases d'un nouvel internationalisme, comme dans le projet euro-fédéraliste, mais seule

---

Méridiens-Klincksieck, en 1986. Alain de Benoist figurait également au programme de ce colloque. Un article de Taguieff est également paru dans la revue d'extrême-droite *Krisis*. Malgré ses protestations que certains articles avaient été republiés sans sa permission, il est difficile de croire qu'il aurait participé à un colloque sans être au courant des affiliations politiques des organisateurs.

259 Valentine M. Moghadam, "Introduction and overview: Gender dynamics of nationalism, revolution and Islamization", in V. M. Moghadam (ed.), *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Helsinki, London & Karachi, The United Nations University/WIDER, Zed Books & O.U.P., 1994, pp. 3-4. Benedict Anderson [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1991 (édition revue et corrigée). Le terme "nationalitaire" est de l'ouvrage d'Anouar Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine, op. cit.*

260 Floya Anthias & Nira Yuval-Davis, avec le concours de Harriet Cain [1992], *Racialized Boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. London, Routledge, 1993, p. 34.

l'Histoire nous dira quel sera le rôle exact du "projet des Lumières" dans des projets internationalistes. Quant au modèle familial, s'il est très évident dans le nationalisme ethno-communautaire, il dépasse largement les confins de celui-ci. Le rôle familial des femmes prédomine aussi dans les projets nationaux politico-idéologiques, même si ce rôle est redéfini, ou que certaines concessions sont éventuellement faites aux mouvements émancipationnistes, par exemple, en permettant et en encourageant l'accès des femmes à l'enseignement secondaire et supérieur.

Prenons l'exemple français, auquel j'ai fait référence plus haut, des "épouses-et-mères républicaines" de Jules Ferry. Rappelons que ce dernier a joué un rôle tellement important dans la consolidation du projet républicain qu'on lui a attribué, cent ans plus tard, le qualificatif de "fondateur de la République".[261] L'assimilation, pendant les premières décennies de la Troisième République, des identités particulières à l'identité nationale ne se limitait ni aux minorités régionales ou ethniques ni aux peuples colonisés. Le succès du projet républicain dépendait surtout de l'assimilation des femmes, qui, à force d'avoir été cantonnées à la maison et à la maternité, restaient ignorantes et souvent profondément religieuses et conservatrices. De ce fait, elles risquaient d'entraver le progrès social. Ce risque était d'autant plus grand que la Troisième République se fondait sur la notion de la séparation, non seulement du public et du privé (selon la tradition libérale), mais aussi de l'Eglise et de l'Etat.[262] Les familles se trouvaient donc divisées: le mari, lui, par sa présence dans le domaine public (école, travail, politique), aurait été acquis aux idées et aux pratiques de la Nation républicaine, tandis que "sa" femme, qui n'existait à l'époque que par référence à son mari, à son père ou à ses fils, serait restée dans le monde du privé et donc sous l'emprise de la religion et des autres idées rétrogrades. Or, ces idées allaient à l'encontre de l'égalitarisme et du libéralisme républicains et, comme l'écrivait Duruy en 1866, "l'influence de la mère sur l'éducation du fils [notons qu'à l'époque, il n'était guère question de la *fille*] et sur la direction de ses idées [était] trop grande pour qu'on ne [s'inquiétât] pas de voir les femmes rester étrangères à la vie intellectuelle du monde moderne".[263] Il fallait donc que la femme participe suffisamment au domaine public pour apporter son soutien et éventuellement son concours aux initiatives de son mari,

---

261 Il s'agit du titre d'un colloque qui s'est tenu en 1983 à l'école des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris.

262 Voir le chapitre 6 de cette thèse, section intitulée "La République enseignante: quelques repères" (pp. 223-232).

263 Lettre à l'impératrice, citée dans Françoise Mayeur, "La femme dans la société selon Jules Ferry." in François Furet (sous la dir. de), *Jules Ferry: fondateur de la République* (Actes du colloque organisé par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales). Paris, éditions de l'E.H.E.S.S., 1985, p. 82.

et pour que ses fils deviennent de "bons" citoyens. En même temps, elle ne devait pas, bien évidemment, abandonner son devoir d'épouse et de mère. L'unité familiale devait devenir en quelque sorte le microcosme de l'unité nationale: la République ne pouvait se consolider sans que la famille soit alignée aux idéaux républicains. Le citoyen émancipé et éduqué avait donc besoin d'une femme qui le suive et qui le soutienne dans son projet républicain, tout comme le futur citoyen avait besoin d'une formation morale sur la base de laquelle il pourrait, avec ses concitoyens, construire la République de demain. (Il est intéressant de noter à ce propos qu'en 1874, à la même époque donc, l'Egyptien Rifa'at Rafi' Al-Tahtawi tenait presque exactement les mêmes propos. Il prônait l'éducation des filles pour que celles-ci deviennent de meilleures épouses à l'avenir.[264])

Jules Ferry avait très bien compris l'enjeu que représentait l'éducation des filles, et n'hésita pas à le souligner dès 1870:

> Celui qui tient la femme, celui-là tient tout, d'abord parce qu'il tient l'enfant, ensuite parce qu'il tient le mari. [...] C'est pour cela que l'Eglise veut retenir la femme, et c'est aussi pour cela qu'il faut que la démocratie la lui enlève; il faut que la démocratie choisisse, sous peine de mort; il faut choisir, citoyens; il faut que la femme appartienne à la science ou qu'elle appartienne à l'Eglise.[265]

Il n'était pas, bien entendu, question que "la femme" appartienne à elle-même, que *personne* ne la "tienne". Car, si la Nation appartenait aux hommes (le "Peuple"), car ces hommes (ce "Peuple") l'avaient constituée et continuaient de le faire, par le biais, entre autres, du suffrage dit "universel", les femmes, elles, appartenaient à la Nation, représentée dans le privé par leur père ou leur mari. Rappelons que lorsque Barni insista en 1870, dans son *Manuel Républicain*, sur le suffrage universel comme condition nécessaire à l'existence de la République au "gouvernement du peuple par lui-même", il ne comprenait pas les femmes dans sa définition du "peuple".[266] C'était en tant que gardiennes de la famille, et uniquement en tant que telles, que les femmes devaient remplir leur devoir républicain: celui de transmettre à leurs enfants les valeurs républicaines qui leur auraient été inculquées à l'école, en bref, de former les futurs citoyens.

---

264 Cité dans Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History, op. cit.*, 1982, p. 54.

265 Discours prononcé à la Salle Molière, le 10 avril 1870. Cité dans Françoise Mayeur, art. cit., p. 81. Egalement cité par Antoine Prost dans *L'Enseignement en France 1880-1967, op. cit.*, p. 269.

266 Cité dans Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique.* Paris, Gallimard, 1982, p. 410.

Ce rôle de mère-éducatrice allait se prolonger dans le système éducatif de la Troisième République, avec le développement de la profession d'institutrice, laquelle conviendrait, selon Ferry, tout "naturellement" aux femmes.

> [L]a loi générale, c'est que le sentiment maternel est le plus profond ressort de l'éducation, c'est que l'épouse, la mère qui se fait enseignante, apporte à l'éducation les conseils et les révélations de sa propre et précieuse expérience, c'est que l'institutrice qui reste fille trouve dans l'éducation des enfants d'autrui *la satisfaction de ce sentiment maternel, de ce grand instinct de sacrifice que toute femme porte en elle, que la nature a gravé profondément dans vos coeurs, mesdames,* et qui fait la noblesse, la dignité et la puissance de votre action sociale.[267]

L'utilisation du mot "fille" pour désigner "femme célibataire" est ici révélatrice, d'autant plus que l'on appelle encore "jeunes filles" les jeunes femmes célibataires. Une femme ne serait donc pas adulte, pas "femme", si elle ne se marie pas. Il est également intéressant de noter que l'utilisation du terme "école maternelle" pour désigner l'école des enfants de moins de 6 ans, demeure toujours dans le vocabulaire courant et officiel du système éducatif français.

En tout cas, l'entrée des femmes dans le monde de l'éducation tel que celui-ci était conçu par Ferry, ne constituait aucunement une promesse d'une plus grande participation dans les affaires politiques et sociales de la Nation. Il n'était pas question d'accorder la citoyenneté à part entière à celles dont les fonctions principales étaient de procréer et d'éduquer les enfants, du moins ceux en bas âge, ainsi que de veiller au bien-être matériel et affectif de leur mari et des parents âgés. Qu'auraient-elles fait, après tout, de cette citoyenneté, puisqu'elles n'existaient que par rapport aux autres membres de leur famille? Que cette famille soit biologique, dans le cas des épouses et des mères, ou adoptive, dans le cas des institutrices, importait peu: *les femmes n'avaient aucune identité autonome.* En fait, la mise au service des femmes pour le plus grand bien de la Nation nécessitait, justement, que ces femmes demeurent apprivoisées. Elles avaient un devoir républicain — même essentiel — à remplir, mais elles devaient le faire en tant que mères, en tant qu'épouses et en tant d'éducatrices, *et non pas en tant que citoyennes.* L'"émancipation" des femmes par l'éducation des filles et la formation des institutrices, loin de se trouver au centre des préoccupations des législateurs, n'était qu'un effet bénéfique accessoire d'une politique destinée à renforcer la cohésion de la Nation. Nous verrons aux chapitres 4 et 6 à quel point ceci reste vrai, même aujourd'hui.

---

267 Discours au Congrès pédagogique, le 19 avril 1881, Salle Gerson, cité par Françoise Mayeur, *art. cit.*, p. 84. C'est moi qui ajoute les italiques.

En ce qui concerne les cultures minorisées, l'un des outils principaux de la réappropriation, par les (ex-)colonisés, de "leurs" femmes devient la diabolisation de l'envahisseur et la révalorisation des traditions de la culture opprimée. Or, ces traditions émaneraient surtout de la structure familiale et reposeraient surtout sur les femmes, comme l'ont souligné, entre autres, Deniz Kandiyoti et Marie-France Labrecque.[268] Par ailleurs, Noria Allami a rappelé que l'islam "va ériger au rang du sacré la cellule familiale... [dont] le noyau...sera la femme, ou plutôt son intégrité physique. Y toucher, c'est le profaner et détruire tout un équilibre social qui va s'organiser autour de lui."[269]

Dans la propagande nationaliste et/ou "culturaliste" islamique, l'Occident est représenté non seulement comme l'oppresseur du Peuple mais aussi comme une société "décadente" où le corps de la femme est sortie du cadre familial, commercialisé et dépouillé de sa dignité. Ceci est apparu de façon très claire au moment de la révolution islamiste en Iran. Comme le rappelle Chahla Chafiq, l'occidentalisation sous les régimes des Pahlavi (père et fils), s'était accompagnée d'une "corruption totale des classes dirigeantes" et d'"une répression totale" des forces démocratiques et révolutionnaires. Par ailleurs, si Reza Shah s'était distancié du clergé shi'ite traditionnaliste, son fils, Muhammad Reza Shah, appuyé par les services secrets britanniques et américains, y voyait "un allié naturel contre l'extension des forces de gauche".[270] Dans la propagande khomeiniste de l'époque, l'islamisme apparut comme une "retour aux sources" anti-impéraliste, qui permettrait, entre autres, de restaurer à la femme sa dignité et son statut de sujet. Comme le disait Khomeiny en 1978:

> L'Islam ne veut pas et nous ne pouvons pas considérer la femme comme un objet, une poupée. L'Islam veut sauvegarder le caractère de la femme et la modeler comme un être sérieux et utile. Nous ne permettrons jamais que la femme devienne l'objet des désirs de l'homme.[271]

Rappelons que Khomeiny ne soutenait pas le retour des femmes au foyer; au contraire, il avait toujours prôné la scolarisation des filles et la participation des femmes à la vie sociale et professionnelle.[272] Il faudrait souligner par ailleurs que le

---

268 Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms?". *Women Living Under Muslim Laws/Femmes sous lois musulmanes: Dossier N° 5/6*, December 1988-May 1989, p. 6. Marie-France Labrecque, "Les femmes et le développement: de qui parle-t-on au juste?", art. cit., pp. 18-19.

269 Noria Allami,*Voilées, dévoilées: être femme dans le monde arabe.* Paris, L'Harmattan, 1988, pp. 35 & 68.

270 Chahla Chafiq, *La femme et le retour de l'Islam. L'expérience iranienne.* Paris, Le Félin, 1991, p. 96.

271 Interview avec un professeur américain, citée par Chahla Chafiq. *Ibid.*, p. 80.

272 *Loc. cit.*

taux d'activité professionnelle des femmes iraniennes demeure, même aujourd'hui, le plus élevé du monde musulman. Ce qui semble démentir l'affirmation de Fatna Aït Sabbah que l'entrée des femmes dans le monde du travail perturbe le schéma musulman et remet en question la hiérarchie sociale entre les hommes et les femmes.[273] Pour Khomeiny, la sauvegarde de la dignité de la femme ne passait donc pas par l'enfermement à la maison, mais plutôt par l'enfermement dans le mariage traditionnel et le port du tchador.

Des féministes, iraniennes comme non-iraniennes, ont dénoncé la récupération habile par Khomeiny des sentiments et des mouvements anti-impérialistes, comme "une démagogie qui sert à justifier la politique totalitaire et le fanatisme d'un régime religieux".[274] Cependant, d'autres féministes se sont alignées, surtout à l'époque, sur la position khomeiniste. Nawal El Sa'adaoui, par exemple, écrivait en 1980 à propos de la révolution iranienne:

> It is a popular explosion which seeks to emancipate the people of Iran, both men and women, and not to send women back to the prison of the veil, the kitchen and the bedroom. The Iranian Revolution has lifted the banners of Islam overhead, as banners of freedom from imperialist oppression in the economic, social and cultural life of more than thirty-seven million people.[275]

Bien que Sa'adaoui dénonçât le port du tchador comme provenant d'une tendance traditionnaliste et réactionnaire, qui, en ignorant les "vrais principes" de l'islam, cherchait à diviser le peuple et à subvertir la révolution, elle soutenait toutefois la réaffirmation de la culture islamique — que ce fût en Iran ou au Maghreb — comme une arme identitaire contre l'oppression occidentale.

La "réislamisation" des femmes — ou plutôt, le retour à une interpretation stricte des consignes du Coran et/ou des hadiths — comme défense contre la "décadence occidentale" et sauvegarde de l'honneur national est également apparue comme l'un des éléments principaux des discours oppositionnels en Algérie. Par exemple, Cheikh Abassi Madani, à l'époque leader du FIS, a déclaré en 1989:

---

273 Fatna Aït Sabbah [1981], *La femme dans l'inconscient musulman.* Paris, Albin Michel, 1986 (nouvelle édition augmentée), pp. 36-37.

274 L'Eveil, "Lettre pour les femmes d'Iran. 'Regard différent' ou plaidoyer pour le régime?" (réponse à un article de Shahnaz Nadjmabadi, publié dans *Le Monde Diplomatique* de janvier 1987). *Paris Féministe,* N° 42, 15-30 mars 1987, p. 15.

275 "C'est une explosion populaire qui cherche à émanciper le peuple iranien, les hommes comme les femmes, et non pas à renvoyer les femmes à la prison du voile, de la cuisine et de la chambre. La Révolution Iranienne a brandi les bannières de l'Islam, en tante que bannières de libération de l'oppression impérialiste dans la vie économique, sociale et culturelle de plus de trente-sept millions de gens." Nawal El Sa'adaoui, *The Hidden Face of Eve, op. cit.*, p. iii.

> La consommation du vin devenue licite, la mixité dans les écoles, les lycées et les universités ont eu pour conséquence la prolifération des bâtards. La dépravation s'est répandue et nous voyons la femme ne plus se cacher et étaler aux yeux de tout le monde son corps maquillé et nu, à l'intérieur et à l'extérieur. Où est donc la dignité de l'Algérien après que son honneur a été bafoué publiquement.[276]

Notons que ce qui bafoue l'honneur masculin de "l'Algérien", c'est le comportement "dépravé" (="occidentalisé") des *femmes*, qui échappent au pouvoir d'un islam traditionnaliste (cf. la dévirilisation des hommes colonisés par l'appropriation occidentale de "leurs" femmes). La reconquête de cet honneur est passée par les chemins que l'on connaît. Des femmes algériennes deviennent de plus en plus nombreuses à se faire assassiner ou agresser par les forces de l'extrême-droite islamiste, tout simplement parce qu'elles sont des femmes qui continuent à mener leur vie comme elles l'ont toujours fait.[277] La (ré)émergence de ce genre de discours en Algérie n'est pas, d'ailleurs, un fait récent. Si aujourd'hui les femmes qui ne se revoilent pas et qui refusent la famille et la maternité traditionnelle sont agressées, violées et même assassinées, le retour aux traditions est loin d'être la seule préoccupation du FIS. Le Code de la famille algérienne, aligné sur la chari'a (loi islamique), n'était pas un projet islamiste mais un projet que le gouvernement du FLN avait élaboré dès 1979 et adopté le 9 juin 1984.[278] La "réislamisation" du statut des femmes avait même constitué une préoccupation révolutionnaire lors de la guerre d'Algérie. Tout comme Khomeiny une vingtaine d'années plus tard, le FLN avait prôné la participation des femmes à la vie sociale et professionnelle. En même temps, comme Khomeiny également, les révolutionnaires algériens avaient érigé les valeurs traditionnelles en valeurs "libératrices" pour les femmes et par la même occasion (coïncidence heureuse) pour le pays. Certes, le contrôle des femmes en Algérie n'avait jamais atteint, sous le régime monopartiste du FLN, le niveau de répression que l'on a pu voir en Iran post-révolutionnaire. Cependant, ce serait une erreur de supposer que les révolutionnaires algériens, même à l'époque de la guerre d'indépendance, avaient fait preuve d'un très grand

---

276 Interview dans *Algérie Actualité*, N° 1219, du 23 avril au 1er mars 1989, citée dans Fatima Mernissi, *La Peur-modernité. Conflit Islam démocratie.* Paris, Albin Michel, 1992, p. 203.

277 Le Réseau International de Solidarité avec les Femmes Algériennes a publié en 1994 une liste d'une quarantaine de ces femmes "anonymes". Cette liste a été republiée par la suite dans le bulletin féministe français *Ruptures*, N° 125, décembre 1994, pp. 18-20. Le nombre de femmes assassinées a considérablement augmenté depuis.

278 Voir, à propos du Code de la Famille: Association pour l'égalité devant la loi entre les femmes et les hommes, *Mouvement des femmes en Algérie.* Alger, texte auto-édité, le 8 mars 1989; Nadine Claire (Marie-Aimée Hélie-Lucas), "Bound and Gagged by the Family Code" (interview avec Sophie Laws). *Trouble and Strife,* N° 5, Spring 1985, pp. 5-12; Najet Raghib *et al*, "Codes et droits des femmes", in *Droits des femmes du Maghreb* (Actes du colloque des 6-7-8 mars 1990 à l'Institut du Monde Arabe de Paris). Paris, CEDETIM, N° 3 & 4 de la revue *Babel*, janvier 1992, pp. 21-35.

égalitarisme. En 1957, par exemple, les responsables du FLN célébraient le rôle de "l'Algérienne", et de son "amour du foyer si ardent", dans la construction de l'identité nationale:

> Le foyer fonde la vérité sociale, mais la société authentifie et légitime la famille. La structure coloniale est la négation même de cette réciproque justification. La femme algérienne, en s'imposant pareille restriction, en choisissant une forme d'existence limitée dans l'espace, approfondissait sa conscience de lutte et se préparait pour le combat.[279]

Les militants nationalistes mettaient ainsi en avant le rôle traditionnel d'épouse et de mère, tout en reconnaissant que l'enfermement dans la maternité constituait une "restriction" pour les femmes. Toutefois, il s'agissait pour eux d'une restriction salutaire, car elle permettait une véritable "prise de conscience" révolutionnaire. Les mères républicaines de Jules Ferry étaient devenues, dans le contexte algérien, les mères-militantes du FLN.

Soulignons toutefois que la peur d'une "contamination" par l'Occident des sociétés et de la culture musulmanes, laquelle mènerait inexorablement à la destruction de celles-ci, n'est pas qu'un fantasme volontairement alimenté par des forces réactionnaires dans les pays arabes comme en Europe. Ces forces réactionnaires n'auraient pas pu avoir l'emprise qu'elles ont eu et qu'elles continuent d'avoir si la peur de l'occidentalisation et du néo-colonialisme n'avait été aucunement fondée. En fait, les effets néfastes déjà considérables du colonialisme et du postcolonialisme se font encore sentir, par exemple, dans la dépendance économique continue des pays du Maghreb vis-à-vis de la France. Dans le milieu des années 80, la France demeurait le premier fournisseur des trois pays du Maghreb, et les deux-tiers du commerce extérieur de ceux-ci se faisaient avec la CE. En revanche, les exportations françaises vers le Maghreb ne représentaient, pour la France en 1985, que 2,7% de la totalité de ses exportations, ce qui démontre de façon très nette l'asymétrie des relations commerciales entre l'ancien colonisateur et ses anciennes colonies. Par ailleurs, les prêts (au taux commercial) de la Banque Européenne d'Investissement aux pays du Maghreb contribuent à maintenir ces derniers dans une situation d'endettement.[280] Ajoutons à cela le fait que la méfiance réciproque entre l'Occident et le monde arabe s'enracine dans des siècles d'histoire, qui remontent jusqu'aux croisades et à la bataille de Poitiers. La peur de

---

279 Extrait d'un texte paru dans *Résistance Algérienne* du 16 mai 1957, et cité par Franz Fanon dans *Sociologie d'une révolution, op. cit.*, p. 49.

280 Statistiques citées par Bichara Khader, "La Politique méditerranéenne de la CEE et les pays du Maghreb: un bilan", in Forum du Tiers-Monde/Michel Capron (sous la dir. de), *L'Europe face au sud. Les relations avec le monde arabe et africain.* Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 105-124.

"l'occidentalisation" — économique, culturelle et idéologique — est bel et bien fondée.

Il n'est donc guère étonnant que les femmes du monde musulman deviennent complices de leur propre "retraditionnalisation". Dans un contexte (post)colonial, elles ne peuvent en effet qu'être extrêmement sensibles aux arguments anti-occidentaux, y compris à ceux qui posent le féminisme comme idéologie occidentale et donc suspecte. Puisque l'Occident est perçu comme le responsable de la désagrégation sociale et morale des sociétés arabes et/ou musulmanes, toute attitude anti-occidentale est perçue comme positive par définition. Ainsi les révolutionnaires font l'éloge des valeurs traditionnelles, et appellent à la solidarité entre les hommes et les femmes pour délivrer le pays du joug de l'oppresseur. La réinscription de la femme dans un schéma traditionnaliste au nom d'une lutte de libération devient un véritable "chantage révolutionnaire". Les femmes se voient rapidement cantonnées dans le rôle de gardiennes de l'identité culturelle, ce qui veut dire en général qu'elles sont idéalisées et égalitarisées dans les discours et écartées des instances de décision et de pouvoir dans les faits. Leur rôle est avant tout symbolique, comme l'explique Marie-Aimée Hélie-Lucas.

> This is the real harm which comes with liberation struggles. The overall task of women during liberation is seen as symbolic. Faced with colonisation the people have to build a national identity based on their own values, traditions, religion, language and culture. Women bear the heavy burden of safeguarding this threatened identity. And this burden exacts its price.[281]

Ce prix, c'est ce que Hélie-Lucas appelle le "lavage de cerveau" qui ne permet pas aux femmes de remettre en question la façon dont leur rôle avait été défini par les hommes. C'est la nécessité de continuer à "cacher, au nom de la solidarité et de l'identité nationales, des crimes qui seront perpétués après l'indépendance".[282] L'expérience des militantes du FLN montre en effet que les femmes ne participèrent pas au même titre que les hommes aux luttes de libération. Même celles qui s'étaient battues aux côtés des hommes, ou qui s'étaient vues attribuer des occupations traditionnellement "masculines", furent rapidement renvoyées au foyer ou tout au moins à des branches

---

281 "C'est là que les luttes de libération deviennent vraiment nuisibles. La tâche la plus importante des femmes pendant ces luttes est perçue comme symbolique. Face à la colonisation, le peuple doit construire une identité nationale fondée sur leurs propres valeurs, traditions, religion, langue et culture. Les femmes portent le fardeau de la sauvegarde de cette identité menacée. Et ce fardeau a un prix." Marie-Aimée Helie-Lucas [1987], "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle", in Margot Badran & Miriam Cooke (eds), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. London, Virago, 1990, p. 107.

282 *Loc. cit.*

professionnelles traditionnellement féminines, une fois la guerre terminée. Cette expérience est confirmée par Djamila Amrane, une ex-militante du FLN qui a pu, grâce à son statut officiel — rare pour une femme — d'ancienne combattante, avoir accès aux Archives gouvernementales. Dans une étude maintes fois citée par d'autres chercheuses, notamment algériennes, Amrane souligne que l'écrasante majorité de femmes actives dans la lutte de libération nationale l'étaient surtout en tant qu'infirmières (le rôle principal des femmes participant à l'aile militaire du FLN), cuisinières, coordinatrices de cachettes et de livraisons de nourriture (le rôle principal des militantes civiles), secrétaires et ainsi de suite. En revanche, la participation des femmes au travail d'organisation politique, de liaison et de lutte armée demeurait très faible.[283] "L'Algérienne" donc, loin d'être libérée par sa participation à la lutte de libération de son pays, était restée cantonnée dans des domaines qui n'étaient que le prolongement de son rôle d'épouse et de mère.

En même temps, l'"Algérienne" n'était pas qu'une victime passive. Que ce soit par acquiescement au "chantage révolutionnaire", ou par compromis délibéré dans le but de bénéficier plus loin d'une plus grande marge de manœuvre, les militantes algériennes acceptaient ou même contribuaient à définir les termes de leur participation à la lutte de libération. Complices ou révoltées, soumises ou dupes, elles étaient néanmoins des actrices sociales. Or, comme le souligne Deniz Kandiyoti, les contradictions que vivent les femmes en tant qu'actrices sociales sont tout aussi nombreuses que les moyens employés pour les subordonner à l'autorité patriarcale (ethnique, nationale ou internationale). De plus, dans les sociétés musulmanes, l'islam est toujours là: il est "impliqué et évoqué à toutes sortes de niveaux": familial et affectif comme nationaliste, culturel comme politique. Dans un tel contexte, les femmes, même féministes, négocient forcément des chemins de compromis et trouvent les accommodements qu'elles peuvent.[284]

Certes, la question de la complicité des femmes avec des idées, des structures et des pratiques patriarcales est complexe et douloureuse, comme cela a déjà été évoqué ici, et comme nous le verrons en plus de détail un petit peu plus loin. Toutefois, si les femmes sont bel et bien des "actrices sociales", elles le sont dans un contexte où elles sont soumises, appropriées et haïes. C'est-à-dire que le refus du misérabilisme et la

283 Djamila Amrane, *La Femme algérienne et la guerre de libération nationale (1954-62),* Actes du Colloque d'Oran, 1980. Cité par, entre autres, Marie-Aimée Hélie-Lucas, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle", art. cit. Le travail d'Amrane figure également dans Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria", art. cit.

284 Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms?", art. cit., p. 8.

reconnaissance du rôle des femmes dans la reproduction de leurs conditions d'oppression ne doit pas occulter le fait que *ces conditions d'oppression existent réellement*. Complices ou non, les femmes vivent une situation d'oppression *qu'elles n'ont pas créée*, et leur complicité ne sera jamais égale à celle des hommes entre eux.

3.4 La complicité des hommes

La question de la solidarité culturelle et politique face au racisme, normalement posée en termes d'une opposition entre l'oppresseur (blanc, occidental) et le résistant (arabe, noir, asiatique, juif et ainsi de suite), devient bien problématique lorsque l'oppresseur et le résistant s'allient, au nom du respect de la différence culturelle, pour perpétuer l'oppression des *résistantes*. La défense acharnée, par les hommes occidentaux, du concept de "l'inviolabilité culturelle" peut avoir des implications très graves pour la vie des femmes, ce qui s'est manifesté de façon très claire en France, par exemple, lors des procès d'excision. Le cas de l'excision représente en effet l'une des manifestations les plus flagrantes de la complicité des hommes entre eux pour perpétuer l'oppression des femmes. Cette complicité s'est fait sentir non seulement au niveau des discours des relativistes culturels, ou à celui du silence de la part des autorités françaises, mais aussi au niveau des actes. Les juges se sont montrés — et se montrent toujours — extrêmement réticents devant les affaires d'excision, et jusqu'ici les peines ont été très légères. J'ai traité ailleurs le cas de l'excision en France, mais il convient d'en retracer ici quelques-unes des grandes lignes.[285]

En 1989, la revue du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) a fait circuler une pétition dont voici un extrait:

> En tant que scientifiques, anthropologues, sociologues, philosophes ou psychanalystes, il nous semble de notre devoir d'attirer l'attention sur les dangers que ferait courir à l'esprit d'humanité et de démocratie toute tentative de faire passer les pratiques d'excision pour intrinsèquement criminelles. [...] [E]xiger la condamnation pénale d'*une coutume qui ne menace pas l'ordre républicain et dont rien ne s'oppose à ce que, comme la circoncision par exemple, elle ressortisse à la sphère des choix privés,* reviendrait à faire preuve d'une *intolérance* qui ne peut qu'engendrer plus de drames humains qu'elle ne prétend en éviter, et qui manifesterait une conception singulièrement étriquée de la démocratie.[286]

Je ne m'attarderai ici, ni sur le faux amalgame qui est fait entre l'excision et la circoncision, ni sur les problèmes que posent l'appel à l'esprit libéralo-démocratique, car

---

285 Voir Bronwyn Winter, "Women, the Law and Cultural Relativism in France", art. cit.

286 Cité dans *Paris féministe* , N° 84, 15-30 juin 1989, p. 25. C'est moi qui ajoute les italiques.

j'en ai parlé très longuement ailleurs.[287] Je me contente de rappeler que, comme l'ont souligné de nombreuses femmes africaines, l'excision est pratiquée pour contrôler la sexualité féminine.[288] De plus, la pratique est non seulement extrêmement douloureuse, mais aussi extrêmement dangereuse. Sans même parler de l'atteinte à la sexualité et à l'équilibre psychologique féminins, les conséquences médicales de l'excision et de l'infibulation vont du saignement excessif à l'infection du vagin ou de l'appareil urinaire et dans certains cas jusqu'à la mort. Il s'agit donc d'une pratique extrêmement violente voire meurtrière.

Si j'ai choisi de reproduire ce texte ici, c'est parce que les propos qui y apparaissent résument en quelque sorte les grandes lignes des discours des relativistes culturels tels que Raymond Verdier ou Michel Erlich.[289] L'affirmation que l'excision relèverait d'un "choix privé" ou d'une "question de coutume" et qu'elle se situerait donc en dehors de la portée de la loi républicaine, revient à dire que la mutilation et même le gynocide[290] de *certaines* petites filles ne sont pas matière à juridiction publique. Tandis qu'il ne viendrait jamais à l'esprit d'un Français dit "de souche", à part ceux que l'on classerait aussitôt comme "sadiques" ou comme "psychotiques", de soumettre une petite Française à ce genre d'opération, les relativistes culturels ne s'opposent absolument pas à ce que les petites Africaines la subissent. C'est-à-dire que ces petites filles, au nom du "respect de la différence", n'auraient pas le droit de bénéficier de la protection de la loi française. Ce qui est curieux ici, c'est l'interprétation particulière qui est faite du concept des "droits": tandis que le droit des hommes à l'intégrité culturelle est défendu avec acharnement, le droit des femmes à l'intégrité physique et psychique n'existe plus. C'est-à-dire que non seulement la communauté prime sur l'individu (c'est l'un des aspects fascisants des discours relativistes), mais les intérêts (individuels *et* collectifs) des femmes sont subordonnés à l'intérêt collectif masculin.

Les tribunaux ont semblé, jusqu'ici, très sensibles aux propos relativistes, car les affaires d'excision, qui ont attendu l'année 1988 pour être entendues à la Cour d'Assises, ont attiré des peines extrêmement légères (de six mois jusqu'à cinq ans

---

287 Bronwyn Winter, "Women, the Law and Cultural Relativism in France", art. cit., pp. 941 et 951-3.

288 Voir, à titre d'exemple, Awa Thiam, *La parole aux négresses, op. cit.* Thiam est également militante de la CAMS (Commission pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles).

289 Voir par exemple le N° 20 de la revue *Droit et Cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire*, 1990, ou Michel Erlich, *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines.* Paris, L'Harmattan, 1986.

290 Je donne au terme "gynocide" la signification: "Meurtre de petites filles." Ce terme se distingue ainsi du terme "fémicide".

avec sursis). Ce sont en général les mères qui sont condamnées; jusqu'ici, une seule exciseuse a été condamnée, (quoique plusieurs affaires soient au stade de l'instruction au moment où j'écris ces mots). Quant au père, il n'est ni l'auteur du crime ni complice, juridiquement parlant, puisqu'il est absent au moment de l'excision, et qu'aucune évidence n'existe pour suggérer que c'est lui qui fournit l'argent pour payer l'exciseuse. Cependant, de nombreux témoignages indiquent que le mari et père est parfaitement au courant, qu'il fournit l'argent, et que, même si les femmes sont complices, c'est bien lui qui détient le pouvoir de décision.[291]

Dans le cas de l'excision donc, non seulement les droits des femmes — ou plus précisément, des petites filles — sont bafoués au nom de l'inviolabilité culturelle, mais ce sont les chercheurs, les psychiatres et les juges français qui s'allient aux Africains pour le faire. Cette complicité opère même de façon moins directe. Par exemple, les cours d'alphabétisation et la formation professionnelle des femmes immigrées africaines ne constituent guère une priorité pour les services gouvernementaux d'immigration, d'éducation et d'emploi. Or, ces femmes sont nombreuses à vivre, économiquement, socialement et affectivement, dans un état de dépendance familiale quasi-totale. Au moins au pays d'origine, elles avaient accès à des réseaux sociaux. En tant que femmes immigrées, leur statut en France dépend de celui de leur mari, elles ne travaillent en général pas à l'extérieur de la maison, et l'on ne se préoccupe guère des modalités de leur intégration à la société française.

Cette question du statut des épouses africaines nous amène au problème du statut des femmes immigrées en général. Une discrimination qui frappe l'ensemble des femmes immigrées, mais qui s'est trouvée à l'origine d'une mobilisation importante de féministes maghrébines en particulier pendant la décennie 80, est le regroupement familial. Un décret du 4 décembre 1984 a fixé trois conditions préalables pour toute demande de regroupement familial: "le travailleur [immigré] doit justifier d'une année de présence en France, prouver que ses ressources sont stables et suffisantes et qu'il dispose d'un logement en mesure d'accueillir sa famille. Ce logement ... doit disposer de certains équipements de base (eau potable, chauffage, etc.) et une surface minimale ...".[292] Les féministes maghrébines avaient longuement protesté contre l'application

---

291 Bronwyn Winter, "Women, the Law and Cultural Relativism in France", art. cit., pp. 944-948 et 962-965. L'excision est normalement pratiquée par des femmes, mais le "pouvoir" dont elles disposent est un pouvoir délégué. Voir aussi, à propos de cette dernière notion, les chapitres 8 et 9 de cette thèse, pp. 295 sqq. et 341 respectivement.

292 *Le Monde* du 15 mai 1985. Dossier sur le statut des immigrés, p. 12. Voir aussi le chapitre 4 de cette thèse, pp. 180 sqq., à propos des nouvelles dispositions introduites dans le cadre de la loi Pasqua de 1993.

de ces conditions qu'elles qualifiaient d'irréalistes et tout au moins de "très restrictives".[293] Même le quotidien *Le Monde* leur a donné raison en affirmant que "[d]ans la pratique, de telles règles, auxquelles les familles françaises ne sont évidemment pas soumises, reviennent à restreindre fortement le regroupement familial".[294] Cependant, ce qui a le plus préoccupé les féministes, c'était le fait que les femmes venues en France sous le régime du regroupement familial n'avaient pas de statut autonome. Leur titre de séjour dépendait de celui de leur mari, et elles n'avaient accès ni au marché de l'emploi, ni à certaines des prestations de la Sécurité sociale.[295]

Au niveau européen, la situation a quelque peu évolué. Le Parlement Européen a voté, en 1987, une résolution pour mettre fin aux discriminations à l'encontre des femmes immigrées, et a émis à cet effet une directive (N° 76/207) destinée aux Etats membres. Cependant, en 1992 ces dispositions restaient lettre morte en France: les femmes venues sous le régime du regroupement familial ne disposaient toujours pas d'un statut complètement autonome.[296]

De plus, la France a signé, avec les trois pays du Maghreb, des conventions bilatérales qui permettent l'application en France des statuts personnels maghrébins. C'est-à-dire que les femmes qui sont venues en France sous le régime du regroupement familial sont soumises aux lois du pays d'origine en ce qui concerne leur statut et leurs droits à l'intérieur de la famille. Quoique "la position de principe [de la loi française soit] d'écarter la loi étrangère lorsque la solution qu'elle consacre est inconciliable avec les fondements de la législation française", les interprétations de ces "fondements" s'avèrent souvent très souples, comme l'explique Saïda Rahal-Sidoum.[297] Elle souligne par ailleurs que:

> La Constitution de 1958 a confirmé le principe [du maintien des status personnels distincts] par son article 75 qui précise que «les citoyens de la République qui n'ont pas le statut civil de droit commun, seul visé à l'article 34 (i.e. la loi qui fixe les règles concernant: [...] l'état et la capacité des

293 Les Yeux Ouverts, *Bulletin spécial: l'immigration, op. cit.*, p. 19. Voir également Collectif des Femmes Immigrées, *Droit de vivre en famille... pour qui?, op. cit.*

294 *Le Monde,* Dossier sur les statut des immigrés, art. cit.

295 Les Yeux Ouverts, *Bulletin spécial: l'immigration, op. cit.*, p. 12.

296 La SAFIA, *Les Femmes immigrées ou issues de l'immigration, op. cit.*, p. 1. Voir aussi Jacqueline Costa-Lascoux, "Femmes et discrimination", et Roxane Silberman, "Regroupement familial et politique d'immigration en Europe". *Cimade information,* février-mars 1991, pp. 14-15 et 15 respectivement.

297 Saïda Rahal-Sidoum, "Raison juridique d'état et droit des femmes. Application des codes de statut personnel du Maghreb en France." Communication dans le cadre du colloque "Droits des Femmes du Maghreb". Paris, les 6-7-8 mars, 1990.

> personnes, les régimes matrimoniaux, les successions, ...) conservent leur statut tant qu'ils n'y ont pas renoncé».[298]

En outre, la France socialiste avait été très lente à réagir devant le problème des enlèvements, par des ressortissants maghrébins, de leurs enfants né(e)s en France, de mères françaises ou maghrébines. La signature de conventions bilatérales entre la France et les pays du Maghreb concernant les droits des enfants et de leurs mères (notamment en ce qui concerne la garde et la circulation transfrontière des enfants) n'a pu se faire que grâce à une campagne menée sur plusieurs années par les femmes concernées, soutenues surtout par le groupe féministe Collectif de Solidarité aux Mères des Enfants Enlevés. Il a fallu, entre autres, une occupation, en 1985, de l'Ambassade de France à Alger (d'où le nom de la campagne "les Mères d'Alger") ainsi qu'une marche, en plein hiver 1987, de Paris à Genève en passant par Strasbourg, avec des interventions auprès du parlement européen et la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU, pour que ces conventions soient signées, et leur application jusqu'ici est moins que satisfaisante.[299]

Il en est de même pour les enlèvements et les mariages forcés de jeunes filles maghrébines. La loi française stipule qu'une personne immigrée non-naturalisée, qui est absente du territoire français pendant plus de six mois, perd son droit de séjour en France ainsi que toute possibilité de recours à la justice française. De toute façon, un tel recours n'est possible que sur le territoire français, même dans le cas de personnes d'origine étrangère nées en France. "L'affaire Mansouria" en 1988 a été le premier de ces cas d'enlèvement à attirer l'attention de la presse française. Un rapport du groupe lillois la SAFIA (Solidarité Avec les Femmes d'Ici et d'Ailleurs) en résume les faits principaux:

> Cette jeune femme est enlevée a plusieurs reprises, séquestrée, délivrée puis arrachée à nouveau au foyer qui l'abritait afin d'être mariée contre son gré. [...] Un comité de soutien se met en place, un travail est engagé

298 *Ibid.* Texte de la communication, p. 5. Voir aussi le chapitre 4 de cette thèse, p. 180.

299 Interview avec Odette Brun, participante depuis le début au Collectif de Solidarité aux Mères des Enfants Enlevés. Paris, le 19 août 1992. Ce Collectif a produit de nombreuses études sur le contenu et l'application des conventions bilatérales, et le Centre Audiovisuel Simone de Beauvoir a produit, en 1987, un document vidéo intitulé *Le Voyage d'Hiver*, sur la marche Paris-Genève. Voir également la communication de Céline Dalget, "Femmes françaises-épouses d'Algériens et leurs filles: algériennes et françaises", faite dans le cadre du colloque "Droits des Femmes du Maghreb", ainsi que le *Dossier sur les enfants issus de couples mixtes franco-algériens séparés*, préparé en 1989 par Eliane Urtado, étudiante en deuxième année de sociologie à l'Université d'Aix-en-Provence, dans le cadre du cours de Mohand Khellil. Je remercie Odette Brun de m'avoir fait parvenir un exemplaire de ce dossier.

> avec la Ligue des Droits de l'Homme algérienne qui aboutit à l'annulation du mariage et au retour en France.[300]

La libération de Mansouria n'a pu se faire que grâce à une mobilisation de femmes, algériennes comme françaises "de souche". Ce sont les efforts du comité féministe de soutien et du réseau Femmes Sous Lois Musulmanes (FSLM) qui ont abouti à un dénouement heureux pour elle. D'autres femmes ont été moins chanceuses.

Dans tous les cas cités ci-dessus, l'application du droit français s'avère sélective. Il est clair que les femmes immigrées ou issues de familles immigrées n'ont pas accès au droit de cité au même titre que les hommes, et ce malgré de nombreuses revendications et même certaines initiatives émanant du parti socialiste lui-même. Par exemple, deux secrétaires nationales du PS, Mmes Geneviève Domenech-Chich et Yvette Roudy (cette dernière étant l'ancienne Ministre des Droits de la Femme), ont proposé en 1989 une "loi précisant les droits et les devoirs de chacun sur la question du statut personnel de la femme".[301] Par ailleurs, la loi française ne prévoit pas de dispositions particulières en matière d'enlèvement et de mariage forcé, des problèmes qui concernent uniquement des jeunes filles maghrébines et qui contribuent à perpétuer leur statut d'inégalité en France.

Le manque de volonté politique des gouvernements français (dans les cas cités, il s'agit plus particulièrement des gouvernements socialistes) devant la situation des femmes et de filles issues de l'immigration maghrébine, serait dû à un désir de garder des relations amicales avec les divers gouvernements maghrébins (quoique cette volonté de bon voisinage n'explique aucunement la politique française de regroupement familial). Il se serait agi d'une part, d'un sentiment de culpabilité par rapport aux ex-colonies, et d'autre part, d'une volonté de conserver des liens privilégiés (notamment économiques) avec les pays du Maghreb. C'est-à-dire qu'au nom du respect de la vie familiale et des coutumes du "pays d'origine", au nom aussi des bonnes relations internationales, des discriminations et des violences subies par les femmes

---

300 La SAFIA, *Après Mansouria, Malika, Fatima en 1988, Najima, Zohra, Nacira, Nadia..., op. cit.*, pp. 1-2. Voir également, à propos de "l'affaire Mansouria":
Femmes Sous Lois Musulmanes, "Pour Mansouria". *Paris féministe,* N° 67, juillet 1988, pp. 8-11.
_____"Victoire pour Mansouria". *Paris féministe,* N° 68, août 1988, p.22.
Comité de Soutien à Mansouria, "Mansouria libérée". *Paris féministe,* N° 69, septembre 1988, p. 8.

301 Citation parue dans *Le Monde* du 17 mars 1989, et reprise dans le cadre d'un rapport adressé au Secrétaire Général à l'Immigration. Ce rapport, intitulé *Réflexion sur l'Intégration des femmes immigrés*, a été rédigé par Annie Sugier au nom des Associations suivantes: Ligue du Droit des Femmes; Collectif de Solidarité aux Mères des Enfants Enlevés; Commission pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles; Coordination avec les Comités de Soutien aux Femmes Enlevées, Séquestrées ou Contraintes à un Mariage. Paris, le 12 décembre 1989.

sont justifiées — ou tout au moins tolérées. Rappelons que le gouvernement français n'a réagi, dans les cas d'enlèvement, que lorsque la pression de la part des organisations féministes et humanitaires l'y a obligé.

Dans tous ces cas, comme dans celui de l'excision, la première expression de solidarité n'est donc pas envers les femmes résidant sur le territoire français, mais envers les "frères" des autres nations ou des cultures minoritaires. C'est-à-dire que le droit des femmes à un minimum de sécurité et d'autonomie personnelles ne s'applique plus lorsqu'il est question de faire valoir le droit des hommes — y compris celui des immigrés — à dominer "leurs" femmes. Les liens fraternels qui unissent les hommes contre les femmes dépassent ainsi les frontières de la différence culturelle, ethnique, nationale ou religieuse.

Bien évidemment, le sexisme et l'hypocrisie des hommes dans toutes ces affaires sont souvent dénoncés par des groupes féministes. Cependant, il le sont rarement en tant qu'expressions d'un *racisme sexué* — ou du moins, pas de façon explicite. En d'autres termes, les crimes contre les femmes africaines et maghrébines apparaissent comme des crimes *sexistes*, mais la complicité tacite ou explicite des institutions françaises n'est pas toujours identifiée de façon claire comme un crime qui est aussi *raciste*, ou plutôt, qui relève d'une misogynie raciste.

3.5 La misogynie raciste intériorisée

Reprenons donc cette question difficile et douloureuse de la complicité des femmes avec le système patriarcal et, bien souvent, contre d'autres femmes. Il faudrait rappeler dans un premier temps que la misogynie raciste, comme toute oppression, est d'autant plus difficile à reconnaître et à combattre qu'elle se vit dans un contexte sociopolitique et historique précis, où les enjeux sont nombreux et souvent contradictoires. Une multiplicité de facteurs influencera donc les choix de stratégies politiques de la part, non seulement des femmes concernées, mais aussi de celles qui se veulent solidaires d'elles. Ainsi les femmes de cultures minoritaires se mettent souvent à défendre des pratiques qui leur font violence, alors que d'autres s'assimilent aux valeurs de la culture patriarcale dominante et s'alignent sur les discours "libérateurs" de celle-ci. Par ailleurs, l'affirmation que le racisme est sexué ne contient aucune implication que seuls les hommes — ou que seuls les occidentaux — sont racistes, ni même que seuls les hommes sont misogynes. Il convient de bien faire la distinction entre le patriarcat en tant que *système socioéconomique* de domination masculine, *l'idéologie* patriarcale qui fournit la justification culturelle et intellectuelle de ce système, *les effets matériels*

et psychologiques de l'oppression patriarcale, et *les êtres en chair et en os* qui font partie de ce système et qui de ce fait même intériorisent son idéologie et véhiculent ses oppressions.

Comme l'a souligné Rosario Morales, même si nous ne sommes pas toutes ou tous victimes du sexisme ou du racisme, nous sommes "toutes et tous sexistes et racistes".[302] La différence principale entre l'oppresseur/euse et l'opprimé(e) réside donc à la fois dans leurs positions respectives vis-à-vis du pouvoir social, c'est-à-dire dans leur situation sociale *objective*, et dans leur attitude vis-à-vis de l'oppression, c'est-à-dire dans leur situation *subjective*. Même si une femme ne peut transcender sa situation sociale objective de "femme", elle peut néanmoins se distancier le plus possible de cette réalité objective en s'assimilant, par exemple, à une subjectivité masculine, comme nous l'avons vu dans le cas de certaines femmes qui "arrivent" socialement et professionnellement. Or, cette assimilation des femmes à la subjectivité masculine fait que l'oppression des femmes passe souvent inaperçue, ou bien, qu'elle est considérée comme "normale" (ce qui n'est, au fond, qu'une autre forme d'invisibilisation).

Les raisons de cette invisibilisation sont multiples et complexes. Tout d'abord, de nombreuses féministes, entre autres, ont souligné que l'oppression est d'autant plus difficile à reconnaître qu'elle n'opère pas uniquement au niveau matériel, mais également aux niveaux idéologique, culturel, social et affectif, de sorte qu'elle est intériorisée, non seulement par les opprimé(e)s, mais également par leurs oppresseurs. Déjà en 1792, la féministe anglaise Mary Wollonstonecraft maintenait que les femmes acceptaient leur situation d'oppression uniquement à cause de leur conditionnement. Elles ignoraient qu'il existait d'autres possibilités que de devenir de petites poupées écervelées, mises au service des hommes.

> Confined, then, in cages like the feathered race, they have nothing to do but to plume themselves, and stalk with mock majesty from perch to perch.[303]

Un aspect particulièrement nocif de ce processus d'intériorisation est la culpabilisation de l'opprimé(e), qui est tenu(e) pour responsable de sa propre oppression. Il en est

---

302 "...only some of us are victims of sexism only some of us are victims of racism of the directed arrows of oppression but all of us are sexist racist all of us." Rosario Morales, "We're All in the Same Boat", in Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (eds), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* New York, Kitchen Table Women of Color Press, 1983 (2e édition), p. 33.

303 "Enfermées, alors, dans des cages comme la race à plumes, elles n'ont rien d'autre à faire que de se lisser, et que de se déplacer, avec la raideur d'une majesté factice, d'un perchoir à un autre." Mary Wollstonecraft [1792], *Vindication of the Rights of Woman.* London, Pelican, 1975, p. 146.

ainsi pour les femmes victimes du viol, par exemple, qui ont témoigné de leur difficulté à se débarrasser du sentiment accablant de honte, de l'idée que ce qui leur était arrivé était bien de leur propre faute. (Il est à ce titre significatif qu'un livre français sur le viol par inceste s'intitule *De la Honte à la Colère.*[304]) De même, l'on reproche aux femmes vivant sous la férule de la charia de ne pas être plus "libérées", comme le témoigne l'anecdote suivante, racontée par Monique Dental lors d'une rencontre féministe à la Maison des Femmes de Paris vers le milieu de la décennie 80. Un professeur à l'Université de Paris VIII aurait demandé qu'un groupe de femmes vêtues du tchador iranien sorte de sa salle de cours, car il ne pouvait admettre dans son cours un tel symbole de l'oppression des femmes. (Cet incident a eu lieu plusieurs années avant l'Affaire des foulards, avec laquelle il présente quelques ressemblances superficielles, quioque le contexte ainsi que les propos du professeur aient été très différents, comme nous le verrons au chapitre 6.) Bien entendu, aucune féministe ne nierait que le tchador constitue effectivement le signe extérieur de l'oppression des femmes; le problème ne se situe pas là. Le problème, c'est la démarche du professeur face à cette oppression. Sa démarche ressemble à celle d'un ambulancier qui reprocherait à un blessé de se faire écraser par un chauffard, alors qu'une réaction plus intelligente serait de demander au blessé où il a mal et de lui apporter les premiers soins.

Une deuxième raison fondamentale de l'invisibilisation de la souffrance des femmes, réside dans le fait que les femmes sont cantonnées essentiellement dans le domaine du privé. Ceci a deux conséquences. D'une part, étant donné que la souffrance des femmes est largement une "affaire privée" (donc individuelle), elle échappe largement au regard collectif. D'autre part, puisque les femmes sont construites socialement et culturellement à travers leur rôle dans le privé (celui d'épouses, de maîtresses, et de mères), toute violence ou discrimination qu'elles peuvent subir en remplissant ce rôle sont considérées comme *normales*. Il est donc facile de nier que la souffrance des femmes existe, ou de maintenir que si elle existe, elle doit être passée sous silence, car elle constitue un problème uniquement individuel ou familial. Cette individualisation et pour ainsi dire privatisation de l'expérience des femmes a l'effet de dépolitiser celle-ci, car lorsqu'on ne constitue pas un groupe social visible, l'on peut difficilement devenir acteur *politique*, que ce soit au niveau individuel ou collectif. Par ailleurs, l'auto-culpabilisation mentionnée plus haut se nourrit très bien de l'isolement dans lequel les femmes se trouvent.

304 Viviane Clarac et Nicole Bonnin, *De la honte à la colère, op. cit.*

Troisièmement, comme nous l'avons vu, l'oppression des femmes et *a fortiori* la misogynie raciste ne sont pas, comme la République, unes et indivisibles, mais connaissent plusieurs aspects et prennent plusieurs formes différentes. Au premier abord donc, les différents éléments de l'oppression semblent exister indépendamment les uns des autres. Cependant, chacun de ces éléments fait partie d'un réseau extrêmement complexe qui se tisse autour de l'opprimée, de sorte que ce qui semble inoffensif si l'on regarde d'un côté seulement, change d'aspect de façon radicale si l'on élargit son champ visuel. Comme l'a si bien expliqué Marilyn Frye, en reprenant la métaphore de la cage employée par Wollonstonecraft deux cents ans auparavant:

> The experience of oppressed people is that the living of one's life is confined and shaped by forces and barriers which are not accidental or occasional and hence avoidable, but are systematically related to each other in such a way as to catch one between and among them and restrict or penalize motion in any direction. It is the experience of being caged in: all avenues, in every direction, are blocked or booby trapped.
>
> Cages. Consider a birdcage. If you look very closely at just one wire in the cage, you cannot see the other wires. If your conception of what is before you is determined by this myopic focus, you could look at that one wire, up and down the length of it, and be unable to see why a bird would not just fly around the wire any time it wanted to go somewhere.[305]

L'on reproche ainsi aux femmes qu'elles contribuent à leur propre enfermement. Pourquoi, si leur situation ne leur plaît pas, n'agissent-elles pas pour en sortir? Après tout, nous serions tous des êtres libres et pensants. C'est bien là la myopie que décrit Frye: ceux qui raisonnent ainsi ont mal compris que l'oppression ressemble davantage à une cage qu'à une simple barre, ou davantage à un labyrinthe qu'à un simple mur. L'oppression ne se résume pas à une série d'obstacles tangibles qu'il suffirait de surmonter ou de contourner. Elle se manifeste partout et prend plusieurs formes différentes, de sorte qu'elle est souvent très complexe et très subtile, réglant jusqu'au moindre détail de la vie quotidienne. Il ne s'agissait pas, par exemple, pour les femmes iraniennes expulsées du cours à Paris VIII, d'un simple changement de vêtements, tel le choix entre jupe et pantalon pour une étudiante occidentale. Il aurait fallu,

---

305 "L'expérience des opprimé(e)s, c'est que la vie est restreinte et délimitée par des forces et des barrières qui ne sont le fait du hasard ou des phénomènes occasionnels que l'on peut donc éviter, mais qui sont reliées entre elles de façon systématique de sorte que l'on s'y fait coincer et n'arrive plus à bien avancer dans quelque direction que ce soit, ou du moins pas sans être pénalisée. C'est l'expérience de la cage: toute voie, dans quelque direction que ce soit, est bloquée ou piégée. Des cages. Considérons le cas d'une cage d'oiseau. Si l'on regarde de très près, uniquement l'un des fils qui constituent cette cage, l'on ne voit plus les autres fils. Si la conception ce que l'on a devant soi est déterminée par ce regard myope, l'on pourrait continuer à regarder ce même fil, sur toute sa longueur, sans arriver à voir pourquoi un oiseau ne contournerait pas tout simplement ce fil chaque fois qu'il voulait s'envoler quelque part." Marilyn Frye, *The Politics of Reality*. New York, The Crossing Press, 1983, essai intitulé "Oppression", p. 4.

pour qu'elles puissent du jour au lendemain enlever ce tchador, qu'elles fassent tout un chemin de révolte et d'analyse. Il aurait fallu qu'elles remettent en question, en l'espace d'un instant, jusqu'au moindre détail d'une vie quotidienne et affective qu'elles avaient menée depuis des années. Il aurait fallu, enfin, qu'elles arrivent à briser d'un seul coup tous les barreaux d'une cage devenue familière et donc étrangement rassurante. Il se peut bien qu'elles se soient si bien acclimatées à cette vie en cage qu'elles n'arriveront jamais à s'en libérer, mais elles en ont d'autant moins de chances qu'elles se trouvent confrontées à des interlocuteurs français peu compréhensifs.

La dernière raison de l'invisibilisation de l'oppression est liée à la précédente. Si cette oppression ne se manifeste pas comme monolithe mais comme réseau, il est également vrai qu'elle ressemble moins à un rocher qu'à un ensemble de grains de sable. Ou pour reprendre la métaphore de Frye, si l'oppression ressemble à une cage, il ne s'agit pas d'une cage ordinaire, dont les barreaux se maintiennent toujours en place de façon reconnaissable et visible. Ce sont des barreaux qui se font, se défont et se refont continuellement, là, justement, où l'on ne s'y attend pas. L'oppression n'est pas toujours quelque chose de tangible, auquel l'on peut s'en prendre, mais quelque chose qui glisse entre les mains lorsqu'on essaie de le tenir. C'est quelque chose qui peut paraître tellement infime et tellement peu menaçant que l'on peut difficilement l'incriminer de quoi que ce soit sans avoir l'air ridiculement mesquin. Après tout, les grains de sable grattent, mais ils n'écrasent pas. Ce que l'on ne voit pas, c'est que ces grains de sable, pris par le vent, peuvent créer une "atmosphère" irrespirable, pour reformuler une métaphore de Virgina Woolf. Certes, Woolf employait cette métaphore dans le cadre d'une discussion sur la discrimination sexiste dans le monde du travail, mais elle se prête très bien à une application plus large:

> Atmosphere plainly is a very mighty power. Atmosphere not only changes the sizes and shapes of things; it affects solid bodies, like salaries, which might have been thought impervious to atmosphere. [...] [A]tmosphere is one of the most powerful, *partly because it is one of the most impalpable,* of the enemies with which the daughters of educated men have to fight.[306]

Or, l'"atmosphère" que respirent les femmes d'origine maghrébine — ou en effet toute femme de culture non-dominante — est composée de particules apportées par les vents

306 "Il est clair que l'atmosphère représente un pouvoir considérable. Non seulement l'atmosphère modifie la taille et la forme des choses, mais elle a un effet sur les corps solides, comme des salaires, que l'on aurait pu considérer comme résistant à l'atmosphère. [...] L'atmosphère constitue, pour les filles des hommes éduqués, l'un des ennemis les plus puissants, en partie parce qu'elle en est l'un des plus impalpables." Virginia Woolf [1938], *Three Guineas.* London, Penguin, 1977, p. 61. C'est moi qui ajoute les italiques.

de deux cultures patriarcales différentes. C'est une atmosphère bien chargée, qui non seulement rend la respiration très difficile, mais qui obscurcit aussi le champ de vision, de sorte qu'il n'est pas toujours possible de distinguer la forme ou la provenance du prochain assaut de...grains de sable.

Deuxième partie : Adhésion ou appropriation?

Dans cette deuxième partie, nous allons voir comment la double problématique de "l'identité-différence" et du racisme sexué se manifeste par rapport aux femmes d'origine maghrébine en France. Il s'agit donc, non seulement d'explorer davantage la question de l'articulation entre "culture" ou "ethnie" et "nation", mais aussi — et surtout — de s'interroger sur la place accordée aux femmes d'origine maghrébine dans les divers projets nationalistes et/ou identitaristes qui se dessinent en France. Sont-elles charnières, ou cales? gardiennes de portes ou casseuses de murs? En quoi, et *pour*quoi, sont-elles censées porter — ou au contraire entraver — les projets culturalo-nationalistes? Et pourquoi s'y intéresse-t-on tant à l'heure actuelle, plus qu'à d'autres moments?

Rappelons qu'il s'agit ici surtout des discours qui s'affichent, sinon de "gauche", du moins comme "progressistes", et de toute façon "émancipateurs" pour les femmes. S'il est aussi question des droites ou des extrême-droites, ce sera pour mieux déterminer en quoi un projet identariste ou nationaliste "progressiste" se distingue d'un projet conservateur ou réactionnaire, ou au contraire, en quoi les deux se ressemblent, notamment en ce qui concerne les discours sur les femmes.

Toutefois, avant de passer à cette discussion sur l'appropriation des femmes maghrébines au service des projets nationalistes — ou bien de l'adhésion de celles-ci à ces projets — , il convient de faire quelques remarques concernant le rapport entre le culturel et le politique, et plus particulièrement le rapport entre le nationalisme et l'ethnicité. Nous avons vu dans la première partie qu'une question purement "culturelle" rentre dans le domaine du politique dès qu'il s'agit de *revendiquer* une identité-différence culturelle. C'est à ce moment-là que l'on commence à parler de "revendications identitaires" ou de "discours sur l'ethnicité", et c'est à partir de ces discours que se construit un certain discours nationaliste "oppositionnel". Celui-ci s'opposerait au discours universalisant de la France colonisatrice. Dans cette deuxième partie, il est question de savoir, d'une part, en quoi le modèle français de la nation "politique" est, lui aussi, "identitariste", et d'autre part, en quoi les discours nationalistes ou identitaristes actuels, "dominants" comme "oppositionnels", sont porteurs d'un certain fondamentalisme.

En France, certains aiment à opposer la conception républicaine de la nation "politique", à une autre conception de la nation "ethnique", que l'on a vue dans l'Europe des années 30 et qui ressurgit aujourd'hui en Europe centrale et orientale comme dans le

monde arabo-musulman. Cependant, toute "nation" ne serait-elle pas par définition "politique", en tant qu'elle est liée à un concept de volonté commune de se définir comme acteur social "collectif"? De même, toute "nation" ne serait-elle pas, par définition également, "ethnique", en tant qu'elle est fondée sur la notion d'un peuple qui, même français, se regroupe autour d'une histoire et d'une culture communes? Comme nous le rappelle Jean-Louis Schlegel, "l'identité est politique, mais dans le cadre d'un Etat particulier".[307] En effet, il a été souvent signalé que l'une des grandes contradictions de la République française est de se vouloir uniquement "politique" alors que la majorité de ses principes et de ses institutions sont le produit de son histoire et de sa culture particulières. (C'est le cas, par exemple, de la laïcité, comme nous le verrons au chapitre 6.) Une simple opposition entre la nation "politique" à vocation universaliste et la nation "ethnique" à vocation particulariste s'avère donc insatisfaisante.

Le fait que la "nation" est forcément à la fois "politique" et "ethnique" est, d'ailleurs, reconnu depuis longtemps par les sociologues. Le chercheur marxisant Samir Amin écrivait en 1973 que la nation "suppos[ait] l'ethnie, mais la dépass[ait]". Pour Amin, la nation "apparaît en effet si [...] une classe sociale, qui contrôle l'appareil central d'Etat, assure une unité économique à la vie de la communauté".[308] Une vingtaine d'années plus tard, Dominique Schnapper, qui s'inspire de l'analyse d'Anthony Smith, affirme qu'en effet, "la nation, qui se distingue de l'ethnie parce qu'elle dispose d'un Etat, est organisée sur le modèle de l'organisation socioculturelle de l'ethnicité", qu'elle n'aurait pas réussi à "transcender". Deux observations connexes viennent appuyer cette affirmation: 1° "le rôle de l'Etat national n'aurait jamais été aussi efficace s'il n'avait pas réactivé des sentiments ethniques préexistants"; et 2° "plus l'Etat, instrument de la nation, devient, à cause des besoins de l'économie, abstrait, savant et impersonnel [...], plus il suscite en contrepartie le renouveau d'une ethnicité restée vivante malgré l'action de l'Etat national".[309]

La deuxième observation est un petit peu problématique dans la mesure où l'Etat est *toujours* "abstrait, savant et impersonnel", en ce sens qu'il est *toujours* contrôlé, comme l'avait souligné Amin, par une élite dirigeante. Or, celle-ci aurait tout intérêt à se montrer, ou comme "représentative" de la culture du peuple ou comme culturellement "neutre", ou bien — et c'est le cas de figure le plus fréquent — comme les deux

---

307 Jean-Louis Schlegel, "Pourquoi les 'identités'?", in André Costes et Jean Weydert (sous la dir. de), *Identités au quotidien et communauté politique.* (Séminaire de Sèvres 1987.) Cahiers du CIEMI N° 1, janvier 1988, p. 5.

308 Samir Amin, *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique.* Paris, Minuit, 1973, p. 21.

309 Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990.* Paris, Gallimard, 1991, pp. 24-5.

à la fois. Les causes de la résurgence de l'ethno-nationalisme sont trop diverses et complexes pour être considérées tout simplement comme une affaire interne à un seul état-nation. C'est-à-dire qu'elles se trouvent aussi souvent dans les rapports de force *inter*nationaux que dans des crises *intra*nationales. Par exemple, les crises ethno-nationalistes en Europe de l'Est sont dues autant à l'*effondrement* de l'Union Soviétique qu'à des discriminations auxquelles des minorités ethniques s'étaient heurtées pendant l'ère communiste. Les raisons de cet effondrement, et des problèmes économiques et politiques graves qui l'ont suivi, sont à chercher autant du côté ouest que du côté est. De même, le gouvernement monopartiste du FLN ne peut être tenu pour seul responsable de la crise actuelle en Algérie. Le maintien de la dépendance économique vis-à-vis de l'Europe, la chute du cours pétrolier ainsi que la (re)construction d'un réseau islamiste sunnite au Maghreb comme au Machreq, ont tous contribué à fournir une terre fertile à la culture de l'islamisme algérien. Ceci dit, il est indéniable que plus une classe dirigeante fait abstraction de la réalité sociale du pays, plus son pouvoir risque d'être mis en cause. Ceci est plus particulièrement le cas lorsqu'elle commence à mépriser et à s'éloigner de celles et surtout de ceux qui l'ont aidée, justement, à devenir ladite classe dirigeante.

Ce qui est certain, c'est que l'ethnicité se mêle forcément de la politique lorsqu'il est question d'ériger une nation et *a fortiori* un Etat. Toutefois, comme l'ont souligné Amin et Schnapper, la nation dépasse l'éthnie. L'analyse de Nira Yuval-Davis va dans le même sens, à deux nuances près. Tout d'abord, elle établit une distinction, non seulement entre les discours "ethniques" et "nationalistes", mais aussi entre ces deux et les discours "raciaux". Tandis que les discours ethniques impliqueraient la construction d'une mythologie de racines culturelles communes, les discours raciaux justifieraient, au nom de l'hérédité — et donc de la Nature — l'infériorisation, l'exclusion et l'exploitation. Quant aux discours nationalistes, ceux-ci seraient les seuls à impliquer un projet politique commun:

> ...[N]ational discourse involves an explicit political project, a claim for a separate political representation of the collectivity which often, but not always, takes the form of a claim for a separate autonomous 'nation-state'.[310]

La deuxième nuance de Yuval-Davis est donc de souligner que ce qui différencie la "nation" de l'ethnie, ce n'est pas que la première "dispose d'un Etat", mais qu'elle

---

310 "Le discours national implique un projet politique explicite, à savoir, la revendication d'une représentation politique séparée de la collectivité qui prend souvent, mais pas toujours, la forme d'une revendication d'un 'état-nation' séparé et autonome." Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 2.

pose une collectivité en tant qu'entité *politique*. En d'autres termes, une minorité culturelle ou racisée peut se concevoir comme une sorte de microcosme du "peuple" — le terme "communauté" est fréquemment employé — et en tant que tel, revendiquer un statut et des droits spéciaux au sein d'une autre collectivité regroupée, elle, autour d'un état-nation. Donc, si l'ethnisme mythifie la "culture" et que le racisme mythifie la "différence biologique", la "nation", avant même de se doter d'un Etat, serait d'abord la "mythification" du "peuple". C'est, d'ailleurs, une notion qui a été consacrée par les premières Déclarations des Droits de l'Homme de la République française, où le "Peuple" devient synonyme de la "Nation", et c'est dans ce "Peuple-Nation" que réside la souveraineté.[311] Depuis ce moment-là, le concept de "peuple souverain" sous-tend en effet la plupart des discours nationalo-identitaires. Pour certaines minorités, notamment les autochtones[312] des pays colonisés (les amérindiens, les aborigènes d'Australie, etc), la question de leur souveraineté *nationale* n'a même pas à être posée: la souveraineté *est*, elle n'est pas à créer.[313]

De telles conceptualisations d'une souveraineté nationale *immanente* rejoignent la définition de Benedict Anderson, pour qui la nation est une "communauté imaginée".[314] "Imaginée", car la majorité des membres de la nation ne se sont jamais rencontrés; le sentiment d'adhésion à un peuple ne peut se baser sur une réalité interpersonnelle, mais sur une réalité imaginée à partir de faits *rapportés*. (Anderson attribue à ce titre une très grande importance à l'invention de l'imprimerie ainsi qu'à la "fatalité de la diversité linguistique humaine" dans la construction de l'idée nationale.[315]) "Communauté", car tout membre de la "nation" imagine un rapport étroit et intense de "camaraderie horizontale" avec l'ensemble des autres membres, au point d'être prêt à sacrifier sa vie pour la "nation". Anderson souligne que depuis deux siècles, cette "fraternité imaginée" a été à l'origine de millions de morts dans des guerres menées au nom de la nation. Il est, d'ailleurs, significatif qu'Anderson emploie ici le terme "fraternité", d'autant plus qu'il ne semble pas lui-même être conscient de cette signification, puisqu'il ne fait aucune référence aux rôles spécifiques attribués aux hommes et aux femmes dans la construction du projet national. La "nation" serait le fait des hommes:

---

311 Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 1789, art. 3; 1793, art. 25.

312 Je préfère le terme "autochtones" au terme "indigènes", qui a en français, contrairement à l'anglais, des connotations racistes.

313 Cf. l'intervention de la poète amérindienne Chrystos au 6ème Salon International du Livre Féministe (je paraphrase): "What can I say, as a Native American women, about sovereignty and nationalism? *We are a sovereign nation*, what else *is* there to say?" ("Que puis-je dire, en tant que femme amérindienne, à propos de la souveraineté et du nationalisme? *Nous sommes une 'nation souveraine'*, qu'y a-t-il d'autre à dire?")

314 Benedict Anderson, *Imagined Communities, op. cit.*, pp. 5-7.

315 *Ibid.*, Chapitre 3, "The Origins of National Consciousness", pp. 37-46.

pourtant, comme nous l'avons vu, des femmes y participent volontiers, et se sacrifient tout autant que leurs confrères au nom de la nation. Qu'il s'agisse des "bonnes épouses et mères" du Troisième Reich, des femmes "révolutionnaires" d'Iran, d'Algérie ou de Palestine, ou des femmes qui ont lâché l'Eglise pour appartenir à la Science au nom de la République française, les femmes ont toujours joué un rôle fondamental dans la construction du projet national.

Or, quels sont les projets nationaux auxquels nous avons plus particulièrement affaire ici? Si l'on devait choisir deux termes qui caractérisent, plus que tout autre, les "projets politiques" nationaux français (face à l'immigration maghrébine) et maghrébin-minoritaire (face à l'Etat français) pendant la décennie 80 en France, ces termes seraient sans doute "intégration" et "identité". Bien entendu, l'on pourrait y ajouter d'autres termes qui reviennent souvent et qui constituent autant de mots-clé, comme "nationalité", "immigration", "français", "islam", "intégrisme", "laïcité", et ainsi de suite. Cependant, il ne s'agit pas ici de faire l'inventaire des mots les plus couramment employés, que ce soit dans la presse ou dans les discours politiques de part et d'autre. Non seulement un tel travail se situe hors du cadre de cette étude, mais il a déjà été très bien mené — et continue d'être mené — par d'autres chercheurs, notamment par des spécialistes de la linguistique.[316] Il s'agit plutôt ici d'établir, non pas des mots-clé, mais des *concepts-clé*, à partir desquels tout le lexique discursif sur "l'immigration maghrébine" se constituerait. C'est-à-dire que dans les débats actuels sur l'immigration, le racisme, la nationalité, l'islam, la laïcité, les "beurettes" et ainsi de suite, il est surtout question de l'identité de l'état-nation français ainsi que de ses citoyens et résidents. Il est question de savoir si — et comment — cette identité s'accommode de la présence sur le territoire français d'une identité "différente". Il est également question de savoir comment — et jusqu'à quel point — cette "différence" est créée et manipulée pour être mise au service des intérêts divergents. Enfin, il est surtout question de savoir quel est l'enjeu que représentent les femmes d'origine maghrébine dans le maintien ou, au contraire, l'effacement de cette "différence".

Car, si les femmes ont un rôle particulier à jouer dans la sauvegarde et la transmission des valeurs culturelles, il va sans dire que les femmes d'origine maghrébine apparaissent de façon particulière dans les débats sur "l'intégration" et "l'identité maghrébi-musulmane" en France. Floya Anthias et Nira Yuval-Davis ont noté, par exemple, que

316 Je pense en particulier à l'ouvrage de Simone Bonnafous, *L'Immigration prise aux mots. Les immigrés dans la presse au tournant des années 80.* Paris, Kimé, 1991. Dans ce livre, Bonnafous fait une étude minutieuse de tout article traitant de l'immigration dans dix quotidiens et hebdomadaires français. Il serait toutefois intéressant de voir quelle a été l'évolution sémantique depuis 1984, la dernière année concernée par l'étude de Bonnafous.

le comportement socio-sexuel des femmes constitue souvent la ligne centrale de démarcation entre deux cultures:

> Often the distinction between one ethnic group and another is constituted centrally by the sexual behaviour of women. For example, a 'true' Sikh or Cypriot girl should behave in sexually appropriate ways. If she does not then neither her children nor herself may be constituted part of the community.[317]

Or, si le comportement "sexuellement approprié" des femmes constitue une marque importante de l'identité-différence culturelle, le comportement "culturellement approprié" des femmes revêt forcément une importance particulière dans des sociétés dites 'multiculturelles', comme l'a souligné Yuval-Davis.[318] Une importance particulière — mais aussi une complexité particulière, car, si l'appropriation des femmes est centrale à toute lutte de "pouvoir culturel", elle se manifestera de façon différente selon la ou les société(s) en question ainsi que selon la conjoncture. C'est-à-dire que la forme et le degré — et même la nécessité, réelle ou imaginée — de cette appropriation varieront selon le contexte. Inversement, les possibilités que l'on accorde aux femmes de franchir les limites de leur rôle sexuel et culturel, ou même de participer à la définition de ce rôle, dépendra de l'importance de ce rôle ou de certains de ses aspects dans la construction des identités nationale ou "communautaire". Par exemple, si le "multiculturalisme" est perçu comme une lutte plutôt qu'un acquis, la démarcation culturelle constituera un élément important de l'affirmation des minorités. Ou bien, le "multiculturalisme" peut être perçu comme une menace, comme une sorte de *melting pot* où les identités discrètes risquent de se fondre, pour être perdues à jamais. Dans ces deux cas, la liberté dont disposera les femmes de transgresser le "règlement intérieur" identitaire ne sera pas grande. Le rôle politique que les minorités accordent à "leurs" femmes dans telle ou telle société influera également sur la forme et le degré des contraintes qui leur sont imposées — ou des libertés qui leur sont accordées — par la culture dominante (celle de la classe dirigeante de l'état-nation), et déterminera même à quel point ces contraintes et ces libertés seront légiférées. Inversement, la révolte des femmes appartenant à des minorités contre "leur" culture peut être appropriée à des fins nationalistes par la culture dominante.

---

317 "Le comportement sexuel des femmes constitue souvent un élément central de la distinction entre un groupe ethnique et un autre. Par exemple, une 'vraie' fille sikh ou cypriote devrait se comporter sexuellement d'une manière appropriée. Si elle ne le fait pas, elle et ses enfants peuvent être considérées comme ne faisant plus partie de la communauté." Citées par Nira Yuval-Davis, in *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 8.

318 "The importance of women's culturally 'appropriate behaviour' can gain special significance in 'multi-cultural societies'." *Loc. cit.*

La très grande préoccupation du comportement socio-sexuellement et culturellement approprié des femmes d'origine maghrébine est donc révélatrice d'une certaine "crise d'identité" que traverse la France. Il reste pourtant à déterminer quelle crise, et qui la vit: l'état-nation? les minorités maghrébines? les femmes elles-mêmes? S'agit-il d'une crise "idéo-politique" de la Nation-une-et-indivisible? ou d'une crise plutôt "culturelle"? Cette crise culturelle est-elle le fait d'une minorité qui aurait du mal à s'affirmer ou d'une majorité qui se sent "envahie"? S'agit-il d'une crise uniquement "française" ou d'une manifestation particulière d'un mouvement qui se vit actuellement à l'échelle mondiale? A quel point, par exemple, la remise en question générale de l'eurocentrisme et/ou de l'occidentalocentrisme ainsi que le renouveau islamiste au Maghreb ont-ils influencé ce qui se passe en France? Par quel processus les femmes d'origine maghrébine sont-elles amenées à participer à la construction des discours nationalistes? Comment vivent-elles les tensions entre un discours nationaliste républicain (discours dominant) d'une part et un discours nationaliste maghrébi-musulman (discours oppositionnel) d'autre part? Comment vivent-elles les contradictions inhérentes à chacun de ces discours? A quel point ces tensions "discursives" reflètent-elles des tensions réellement culturelles ou politiques? A quel point masqueraient-elles plutôt d'autres tensions, "sociales" ou "socioéconomiques" par exemple? et à quel point la préoccupation du comportement féminin ferait-elle partie de ce masque?

CHAPITRE 4. AU NOM DE L'INTÉGRATION[319]

"Plus française que la beurette, tu meurs."[320] Cette boutade du sociologue Adil Jazouli est censée résumer un certain état d'esprit des jeunes femmes beures à la fin de la "décennie antiraciste" en France. C'est-à-dire que, plus que toute autre catégorie d'"immigrés", ces femmes "s'intégreraient" bien à la société française, pour la simple raison qu'elles auraient tout à y gagner. Sur un ton moins ironique que celui employé par Jazouli, Slimane Zéghidour explique pourquoi "la femme musulmane" miserait sur "la France de l'intégration":

> Alors qu'en ces années noires de chômage l'homme musulman privé d'emploi cherche une lueur d'espoir à l'horizon de la Mecque, d'où son regard pourrait virer pour se fixer sur Ryad ou même Téhéran, la femme ne pourrait que se féliciter de son séjour chez Marianne qui, sans attendre, marasme économique ou pas, la rassure quant à ses droits et à sa dignité. Première bénéficiaire de cet état de fait, de l'Etat de droit, elle serait la dernière à en contester les fondements, devenant ainsi à son corps défendant l'indice ostensible et le symbole patent de la laïcité et de l'intégration. [321]

Cet argument, avancé non seulement par des sociologues, des journalistes et des politiciens mais aussi par des militant(e)s, repose sur quatre présomptions: d'abord, que l'islam, tel qu'il est pratiqué dans les pays du Maghreb, est forcément traditionnaliste et forcément le même islam pour tous et pour toutes, deuxièmement, que toutes les femmes d'origine maghrébine sont les victimes (plus ou moins passives) de cet islam rigide et qu'elles ont donc besoin d'être "émancipées", troisièmement, que la société française est parfaitement égalitaire et accueillante, à la fois envers les femmes et envers les personnes d'origine maghrébine, et enfin, que cette société française offre donc les meilleures possibilités d'"émancipation" aux femmes vivant sous la férule de l'islam. La voie de cette "émancipation" (le terme "libération" est moins employé) se dessinerait à travers l'adhésion aux valeurs françaises et l'intégration aux institutions françaises, par le biais, par exemple, de la scolarité, de la réussite professionnelle ou du mariage avec un Français "de souche". C'est pourquoi ces femmes sont considérées — y compris par certaines militantes elles-mêmes — comme

---

319 Quelques-unes des grandes lignes de ce chapitre ont été résumées dans mon article, "Symboles, moteurs et alibis: les femmes maghrébines dans les discours français sur 'l'intégration'", in *Revolution, Politics and Society.* (Proceedings of the IX George Rudé Seminar on French History and Civilisation.) Canberra, Australian Defence Force Academy, 1994, pp. 100-105.

320 Adil Jazouli, cité par Anne Fohr dans son article, "Immigration: le parcours des combattantes". *Le Nouvel Observateur,* N° 1495, 7-13 juillet 1993, p. 40.

321 Slimane Zéghidour, *Le voile et la bannière.* Paris, Hachette, 1990, p. 155. L'expression "la France de l'intégration" est tirée du titre du livre de Dominique Schnapper, *op. cit.*

le "moteur de l'intégration".[322] Elles représenteraient en quelque sorte la preuve que la politique française de l'"intégration", dont il a été énormément question ces quinze dernières années, aurait commencé à porter ses fruits. Face à l'installation durable en France d'une population importante d'origine maghrébine, dont la présence même est vécue comme un "problème social", face également à la "naissance de l'immigritude", c'est-à-dire au "repli identitaire" qui est perçu comme dangereux pour la cohésion sociale de la République, la France a évidemment besoin de chercher chez "les immigrés" des personnes qui seraient susceptibles de porter son message d'"intégration" vers l'ensemble des "communautés immigrées", ou tout au moins de leur servir d'exemple d'une "intégration réussie".[323]

Certes, comme la plupart des idées reçues, l'idée que les femmes d'origine maghrébine s'intègrent rapidement à la société française (parce que c'est entièrement dans leur intérêt de le faire) contient quelques grains de vérité. Par exemple, en ce qui concerne le "mariage mixte", les statistiques montrent en effet une augmentation très nette du nombre de mariages entre des femmes maghrébines et des hommes français pendant les décennies 70 et 80.[324] Toutefois, quelques grains de sable ne font pas une plage à eux seuls. La "plage" de la vérité est bien plus vaste et bien plus complexe, elle relève d'un ensemble de facteurs et ne peut être réduite à quelques affirmations schématiques sur les femmes et l'islam ou sur la République de l'émancipation. Par ailleurs, l'on peut difficilement déterminer dans quelle mesure "l'intégration passe par les femmes" et dans quelle mesure ce processus serait positif ou négatif pour les premières concernées, sans savoir exactement quelle signification attribuer à ce terme d'"intégration". A quel(s) discours et à quelle(s) politique(s) correspond-il? et quelles populations sont visées lorsqu'on en parle?

---

322 Halima Thierry-Boumediene, ancienne présidente de l'association Expressions Maghrébines au Féminin, s'est servi de ce terme lors du débat sur l'Affaire des foulards. Souad Benani, présidente des Nanas Beurs, a également souligné, dans le cadre du même débat, l'importance de l'intégration pour les jeunes filles. Voir Florence Assouline, "Paroles de musulmanes", in *L'Evénement du jeudi,* N° 262, 9-15 novembre 1989, pp. 22-3. Voir également les chapitres 6 et 7 de cette thèse.

323 "La naissance de l'immigritude" est une expression utilisée par Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber, dans leur livre intitulé *La Fin des Immigrés.* Paris, Le Seuil, 1984, p. 192.

324 Statistiques citées dans Florence Assouline, *Musulmanes. Une chance pour l'Islam, op. cit.*, p. 161.

Petite histoire d'un mot

Vue sous un certain angle, "l'intégration" ne peut être ni un discours ni une politique: c'est tout simplement un état de fait, comme le souligne Dominique Schnapper, dans un ouvrage intitulé, justement, *La France de l'intégration*:

> Par définition, quelle que soit l'idéologie nationale, la nation se constitue par un processus d'intégration continu. La politique dite "d'intégration", sur laquelle on discute à propos des immigrés, n'est pas un choix parmi d'autres possibles, elle est un fait et une nécessité. L'intégration, comme processus, est et a toujours été génératif de la nation, quelles qu'en aient été les justifications idéologiques.[325]

C'est pour cette raison qu'il importe de faire une distinction entre le *fait* de l'intégration, laquelle se fera de toute façon au terme de plusieurs générations — quels que puissent être ou ne pas être les efforts des institutions dans ce domaine — et l'"idéologie justificatrice" de l'intégration élaborée par l'état-nation. Mohand Khellil, qui se sert du terme "assimilation" pour décrire cette "intégration de fait", estime toutefois qu'il "revient à l'Etat d'accueil de manifester une volonté politique à l'égard des immigrés et de prendre des initiatives dans le sens de l'intégration".[326] L'assimilation, que Khellil définit comme une "dilution dans la société d'accueil"[327], constituerait, à ce moment-là, l'aboutissement de ces initiatives et pourrait se faire moins douloureusement que dans l'absence de toute volonté politique claire. L'"intégration" correspondrait donc à une démarche volontariste alors que l'"assimilation" serait tout simplement le processus par lequel un individu ou une minorité ethnique se rend semblable au reste de la communauté. Pour Jacqueline Costa-Lascoux, ce serait là le sens juridique initial de ce terme, qui était apparenté aux idéaux égalitaires de la République. L'"assimilation" aurait donc correspondu, à l'origine, à "l'action de rendre semblable dans le sens d'égaler [...] et l'acte de l'esprit qui considère comme semblable ce qui est différent" (cette deuxième partie de la définition proposée par Costa-Lascoux constitue d'ailleurs la première définition donnée par *Le Petit Robert*).[328] En tant qu'elle rentrait dans le cadre de la logique républicaine des Droits de l'Homme, cette définition aurait eu une valeur positive certaine: l'on considérait l'autre comme son semblable donc comme son égal.

---

325 Dominique Schnapper, *La France de l'intégration, op. cit.*, p. 81.
326 Mohand Khellil, *L'Intégration des Maghrébins en France.* Paris, P.U.F., 1991, p. 60.
327 *Ibid.*, p. 44.
328 Jacqueline Costa-Lascoux, *De l'immigré au citoyen.* Paris, La Documentation Française, série "Notes et Etudes Documentaires" N° 4886, 1989, p. 10.

Cependant, tout le monde ne fait pas la même distinction que Khellil entre les deux termes "assimilation" et "intégration". Pour certains, l'"assimilation" aurait correspondu à la politique de la France coloniale. Costa-Lascoux regrette en effet que le sens "naturaliste" du terme "assimilation" (lequel, selon *Le Petit Robert*, apparaît à partir de 1840), "ait progressivement prévalu [...] au détriment du sens juridique initial".[329] Cette définition "naturaliste" s'inspirerait de la physiologie:

> Assimiler devient alors synonyme d'absorber, d'ingérer; la fusion s'opère jusqu'à la disparition de l'élément étranger qui vit une conversion dans la substance de l'organisme assimilateur. [...] Cela suppose deux prémisses: que les corps étrangers soient jugés "assimilables" et qu'ils ne soient pas absorbés en doses massives. Par ailleurs, l'assimilation conduit inévitablement à une disparition du caractère d'extranéïté.[330]

Schnapper fait écho à Costa-Lascoux en soulignant que le principe et la pratique de l'assimilation, qui relevaient des idéologies universalistes de l'état-nation européen, apparaissent, à partir des années 70, de plus en plus comme "coupable[s] de dissoudre l'identité de l'autre au nom d'un principe d'homogénéisation réducteur des véritables authenticités".[331] Pour ces deux auteures donc, l'"assimilation" correspondrait autant sinon plus à une politique (coloniale et ethnocentrique) qu'à un simple fait, alors que l'"intégration" correspondrait à une politique différente. Cependant, Bernard Stasi semblait attribuer, en 1984, au terme "intégration" le sens que Schnapper et Costa-Lascoux attribuent quelques années plus tard au terme "assimilation", lorsqu'il a affirmé que "pour la première fois dans son histoire, la France, vieux pays intégrationniste, [était] placé face à une situation qui [voulait] que son système d'intégration ne fonctionne plus".[332]

Cette confusion sémantique entre les termes "intégration" et "assimilation" a amené certain(e)s, comme Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber (qui écrivaient également en 1984), à vouloir se débarrasser complètement des deux termes, en les remplaçant par le terme "insertion".[333] Quoique le sens du terme "insertion" leur semblât un peu flou, il présentait au moins l'avantage d'être "à la mode", c'est-à-dire de correspondre à ce que désiraient les immigrés eux-mêmes ainsi qu'à ce que la France était prête à leur proposer. Il présentait également l'avantage, peut-être en

---

329 *Loc. cit.*
330 *Loc. cit.*
331 D. Schnapper, *La France de l'intégration, op. cit.*, p. 82.
332 Bernard Stasi, *L'immigration: une chance pour la France.* Paris, Robert Laffont, 1984, p. 102.
333 Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber, *La Fin des Immigrés, op. cit.*, p. 183. Plus tard, Gaspard trouvera le terme "insertion", lui aussi, inadéquat. Voir son article: "Assimilation, insertion, intégration: les mots pour 'devenir français'". *Hommes et Migrations*, N° 1154, mai 1992, pp. 14-23.

raison même de sa signification pas encore très figée, de "laisse[r] ouvertes les modalités selon lesquelles [seraient] gommées ou respectées les différences, cultivées ou refusées les similitudes", et de ce fait, représentait un "défi passionnant lancé à notre civilisation, contrainte de réexaminer la manière dont elle accepte et transforme ce qui lui vient de l'extérieur".[334]

Cependant, Gaspard trouvera plus tard que le terme "insertion", lui aussi, est inadéquat, du fait qu'il n'est plus spécifique aux immigrés, mais décrit plutôt la (ré)incorporation à la société d'un ensemble d'"exclu(e)s".[335] Quant à Gilles Kepel, l'"insertion" impliquerait pour lui que l'implantation dans la société d'accueil se fasse "sur une base non pas individuelle, mais communautaire". La communauté en question est alors représentée, au sein de la société française, par des dirigeants ou des porte-parole qui non seulement "s'assignent [...] le monopole de la représentation de leurs ouailles auprès des pouvoirs publics" mais aussi "combattent toute tentative d'intégration individuelle qui se dispenserait de leur entremise".[336] "L'insertion" correspondrait donc à ce qui est censé être le "modèle anglo-saxon", lequel mènerait à la ghettoïsation des populations immigrées, et en tant que tel n'est pas en général considérée comme une démarche positive. Pour Khellil, par contre, l'"insertion" continue néanmoins de signifier, non pas la ghettoïsation mais au contraire, "un processus de pénétration [...] d'une société, nécessaire à l'acquisition d'éléments d'existence socio-économique d'un groupe d'étrangers, devant mettre fin à une situation d'exclusion et de marginalité, les pouvoirs publics favorisant cette pénétration par diverses actions sociales, économiques et politiques".[337] Vue sous cet angle-là, l'insertion représenterait, avec l'intégration, une étape transitoire entre la simple cohabitation et l'assimilation.

Depuis au moins 1984 donc, l'on débat de la la signification précise des trois termes "intégration", "assimilation" et "insertion". Il existe même un tel foisonnement de littérature à ce sujet que l'on est tenté, avec, entre autres, Simone Bonnafous et Françoise Gaspard (en 1992 cette fois-ci), de se poser la question de savoir si l'utilisation souvent abusive du terme "intégration" ainsi que les querelles sémantiques que cela a entraînées, n'ont pas constitué une sorte de paravent qui permet d'esquiver "le

334 Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber, *La Fin des immigrés, op. cit.*, pp. 183-4.
335 François Gaspard, "Assimilation, insertion, intégration: des mots pour 'devenir français'", art. cit., p. 20.
336 G. Kepel, *Les Banlieues de l'Islam, op. cit.*, p. 382.
337 M. Khellil, *L'Intégration des Maghrébins en France, op. cit.*, p. 57.

débat de fond" sur l'immigration et le racisme.[338] Même si ledit "débat de fond" risque de devenir à son tour une expression passe-partout dont le sens réel demeure un mystère, il n'en est pas moins vrai que ces questions de terminologie peuvent ressembler parfois à autant d'arbres qui dissimulent, paradoxalement, la forêt.

Néanmoins, malgré ce flottement terminologique, l'évolution sociale et idéologique à laquelle l'on assiste depuis une quinzaine voire une vingtaine d'années semble, en effet, être marquée par un changement de vocable. A "assimilation", ce terme qui demeure imprégné de relents colonialistes, l'on préfère dorénavant "intégration". Même Khellil souligne que l'"assimilation" se présente comme particulièrement répugnante pour les Algériens, qui, en tant qu'"indigènes" pendant l'ère coloniale, ont subi les effets néfastes de cette politique assimilatrice, dans le sens "fusionniste".[339] Quoique ce terme discrédité reste inscrit à l'article 69 du Code de la nationalité, où il est question, pour les candidats à la naturalisation, de faire preuve de leur "assimilation" à la communauté française, l'on n'ose plus le prononcer. Si les discours politiques (au sens large) de la décennie 80 invoquent toujours les grands principes des Droits de l'Homme, l'accent est dorénavant moins sur la neutralisation des différences que sur le respect de l'Autre et sur la "tolérance". Du moins dans les discours officiels donc, l'abandon du terme "assimilation" en faveur du terme "intégration" traduirait la sensibilité des gouvernements à une évolution idéologique, ou tout au moins leur souci de ne pas heurter l'opinion publique en se servant d'un terme désormais discrédité.

Cette évolution sembler aller dans le sens des définitions proposées par Costa-Lascoux, pour qui les trois termes "assimilation", "intégration" et "insertion" ont été mis au service des intérêts divergents, avec la conséquence que l'emploi de ces termes a fini par correspondre à trois conceptions politiques différentes:

> Ainsi l'assimilation souligne l'unité de la communauté nationale; l'intégration, le choix et la participation des nouveaux membres; l'insertion, les conditions d'accueil de l'étranger avec le maintien du particularisme d'origine.[340]

Si l'intégration peut ressembler, "dans sa phase ultime", au processus d'assimilation en tant qu'elle "devient une incorporation (on intègre un corps), une fusion, une unification", elle présente la différence importante de "valorise[r] l'unité recherchée" et

---

338 Simone Bonnafous, "Le terme 'intégration' dans le journal *Le Monde*: sens et non-sens", *in Hommes et Migrations*, N° 1154, mai 1992, pp. 24-30. Françoise Gaspard, "Assimilation, insertion, intégration: les mots pour 'devenir français'", art. cit.

339 M. Khellil, *L'Intégration des Maghrébins en France, op. cit.*, p. 44.

340 Jacqueline Costa-Lascoux, *De l'immigré au citoyen, op. cit.*, p. 12.

d'"exprime[r] une dynamique d'échange".[341] Reste à savoir si ce sens qu'attribue Costa-Lascoux au terme "intégration" correspond à des politiques gouvernementales adoptées depuis que l'emploi de ce terme s'est généralisé.

Ce qui est certain, c'est que l'entrée en scène du concept de l'"intégration des immigrés" a suivi de près celle de "La Crise". En fait, c'est à partir de 1974, cette année symbolique qui marque la fin des "Trente Glorieuses" et le début de "La Crise", que l'immigration commence à prendre une place importante dans les préoccupations gouvernementales. Il est surtout question à l'époque des personnes originaires des ex-colonies, notamment du Maghreb, dont un nombre croissant d'immigrés clandestins. C'est donc à ce moment-là qu'est créé un Secrétariat d'Etat aux Travailleurs immigrés. Cependant, cette initiative est moins la manifestation d'une volonté de prendre en charge l'immigration que d'une volonté d'y mettre fin. Le premier directeur du Secrétariat, André Postel-Vinay, se trouve en effet à l'origine des deux circulaires qui ont permis de mettre en place la fameuse "fermeture des frontières". Il ne lui a fallu, d'ailleurs, que ses six semaines en poste pour le faire. Mais c'est surtout son successeur, Paul Dijoud, qui établit ce qui demeure les lignes directrices de la politique française de l'immigration, à savoir, des restrictions sur le nombre de nouveaux arrivants accompagnées d'une politique visant "l'intégration" des immigrés qui seront désormais considérés comme durablement installés. Cette politique prend de l'ampleur pendant le premier septennat de Mitterrand, avec la mise en œuvre de la "régularisation exceptionnelle" du statut des immigrés clandestins à partir de 1981. C'est à partir de ce moment là que l'on commence à voir un véritable foisonnement de discours, d'articles, de rapports, de projets de loi et d'autres dispositions gouvernementales en matière d'"intégration des immigrés", ainsi que la production d'un nombre de plus en plus important d'ouvrages et d'articles de recherche sociologique. Les grands débats publics sur les droits politiques des immigrés d'une part (avec, par exemple, la revendication du droit de vote aux élections municipales) et sur le Code de la Nationalité d'autre part, se sont menés pendant la même période.

Cette préoccupation de "l'intégration" de la part des gouvernements et des sociologues s'accompagne, pendant la même période, d'une peur croissante de "l'immigré-envahisseur". Selon un sondage effectué par la Sofres et publié dans *Figaro Magazine* en septembre 1991, 75% des Français estimaient que le nombre d'immigrés avait nettement augmenté depuis dix ans.[342] Pourtant, depuis la "fermeture des frontières" de 1974, le pourcentage d'immigré(e)s en France est resté à peu près stable. Selon le

341 *Ibid.*, p. 10.
342 Cité par Gérard Mermet dans *Francoscopie 1993*. Paris, Larousse, 1992, p. 211.

recensement de 1990, "il y aurait 3,6 millions d'étrangers résidant en France, soit 6,3% de la population française".[343] (En 1975, il y en avait eu 3,4 millions, en 1982, 3,6 millions.) Le Ministère de l'Intérieur mettait ce chiffre à 4,5 millions de personnes, soit 7,8% environ de la population. Même cette estimation se situe dans la moyenne européenne, et reste en-dessous des pourcentages d'étrangers donnés pour la Suisse (16,3%), la Belgique (9,1%) ou l'ex-RFA (8,2%).[344] Si le pourcentage d'immigrés d'origine africaine (tous pays confondus) a augmenté sensiblement entre 1975 et 1982, il est resté assez stable entre 1982 et 1990. Il semble donc y avoir un décalage très net entre la réalité de l'immigration, notamment de l'immigration maghrébine, et l'importance démesurée qui est accordée aux "problèmes" de l'immigration et de "l'intégration" par les pouvoirs politiques comme par l'ensemble de la population.

Les personnes d'origine maghrébine concernées par ces lois et ces débats semblent faire partie de trois groupes différents. Le premier est constitué des enfants, voire des petits-enfants des "travailleurs immigrés" que les industriels avaient fait venir pendant la période d'expansion économique d'après-guerre. Ces personnes sont, ou nées en France ou venues pendant leur petite enfance sous le régime du regroupement familial. Il s'agit donc de ceux et de celles que l'on appelle les "beurs": les jeunes Français d'origine maghrébine.

En même temps, il existe une "deuxième vague" d'immigration en provenance des ex-colonies. Cette "deuxième vague" se distingue de la première, qui avait constitué une véritable "importation", souvent par villages entiers, de "travailleurs immigrés" non-qualifiés.[345] Tout d'abord, l'immigration familiale en provenance du Maghreb est en baisse considérable depuis à peu près le milieu des années 80. Ceci est en grande partie dû aux mesures de plus en plus restrictives qui ont suivi la régularisation exceptionnelle, dont le décret du 4 décembre 1984 concernant le regroupement familial, dont il a été question au chapitre précédent.[346] Par ailleurs, selon des statistiques fournies à la fin de l'année 92 par Le Haut Conseil à l'Intégration, l'immigration en provenance du Maghreb et notamment d'Algérie est en baisse par rapport à l'immigration en

343 *Ibid.*, p. 209.
344 *Ibid.*, p. 210.
345 Pour plus d'informations concernant la "récolte" des travailleurs immigrés, surtout algériens, ainsi que les activités des organismes tels que la SONACOTRA (Société Nationale de Construction de logements pour les Travailleurs Algériens), voir Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam, op. cit.*, pp. 126-131.
346 Voir pp. 137-8.

provenance de l'Afrique sub-saharienne.[347] (Pourtant, à la même époque, 76% des Français continuaient à estimer qu'il y avait "trop d'Arabes" en France.[348]) Ensuite, une étude récente effectuée par Michèle Tribalat pour l'INED (Institut National des Etudes Démographiques) a montré que le niveau moyen d'instruction et de qualification des ressortissants maghrébins actuels est nettement supérieur à celui des générations précédentes. (Ceci est également le cas pour les enfants des immigrés, notamment marocains; cette mobilité sociale est pourtant moins grande lorsqu'il s'agit d'enfants des immigrés algériens.) Toutefois, le niveau d'instruction et de qualification des ressortissant*es* maghrébin*es* venues sous le régime du regroupement familial demeure nettement plus faible que celui de leur époux.[349] Enfin, la "deuxième vague" de l'immigration maghrébine se caractérise de plus en plus par l'arrivée de jeunes immigré(e)s célibataires, diplômé(e)s ou qui préparent un diplôme supérieur de 2e ou de 3e cycle ou une autre formation supérieure en France. Cependant, il est difficile d'obtenir des informations spécifiques concernant cette population, car son existence a tendance à être masquée par les statistiques. L'une des raisons de ce manque d'informations serait ce que Tribalat a appelé "l'instrumentalisation" du mariage. Etant donné la difficulté croissante, pour un(e) ressortissant(e) maghrébin(e) célibataire, à obtenir un titre de séjour, les immigrant(e)s célibataires souhaitant rester en France ont souvent recours au mariage de convenance avec une personne de nationalité française.[350] Du coup, la spécificité de la situation de ces immigré(e)s-là disparaît dans les statistiques concernant le regroupement familial. Toutefois, même lorsqu'il ne s'agit pas de mariages ("blancs" ou authentiques), des informations spécifiques sur les *femmes* immigrées célibataires ont tendance à briller par leur absence.

Le troisième groupe de personnes visées par les débats sur l'immigration et l'"intégration" sont les clandestin(e)s. Du fait de leur clandestinité, il est fort difficile d'obtenir des informations précises concernant ce groupe. Les personnes ayant contracté un "mariage blanc" ne font pas à proprement parler partie de ce groupe, même si l'on peut les considérer comme des "clandestin(e)s potentiel(le)s". Dans ce groupe de clandestin(e)s l'on trouve un nombre relativement important de femmes, dont celles qui, venues sous le régime du regroupement familial, ont fui des situations de violence

---

347 Haut Conseil à l'Intégration, *La Connaissance de l'Immigration et de l'Intégration. Décembre 1992. Rapport au Premier Ministre.* Paris, La Documentation française, 1993, pp. 38-43.

348 Gérard Mermet, *Francoscopie 1993, op. cit.*, p. 210.

349 Michèle Tribalat, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants.* Paris, La Découverte, 1995, pp. 156-167. Il s'agit d'une enquête effectuée auprès de 13 000 personnes d'origine étrangère nées ou résidant en France. C'est l'enquête la plus importante de ce genre à avoir été menée en France.

350 *Ibid.*, pp. 30-33.

domestique. Ces femmes, à qui le régime du regroupement familial n'accorde aucun statut autonome, sont condamnées, ou au "retour au pays" ou à la clandestinité. Egalement condamnées à la clandestinité sont des femmes qui ont fui la persécution au pays. Ce sont souvent des mères célibataires ou des femmes souhaitant éviter de se faire marier de force. Ces femmes clandestines se retrouvent à faire des "petits boulots", par exemple, dans les restaurants ou les cafés, ou bien comme domestiques, payées au taux d'entre 5 et 7 F l'heure[351]; elles sont également nombreuses à se prostituer. Leurs employeurs ou proxénètes sont, d'ailleurs, souvent "du pays". Encore une fois, des statistiques spécifiques sont difficiles à obtenir, en raison à la fois du statut clandestin de ces femmes et du fait que de toute façon, les statisticiens se préoccupent peu des femmes si ce n'est en tant qu'épouses ou filles d'immigrés dans des études démographiques. Les sources principales de ce type d'informations sont donc surtout des témoignages lors des réunions de femmes ou bien des rapports, préparés par des associations féministes, qui décrivent la situation générale en citant un certain nombre de cas spécifiques dont elles ont pris connaissance.[352]

La distinction entre ces trois groupes — les beur(e)s, les immigré(e)s "post-Glorieuses", souvent célibataires, et les clandestin(e)s — n'apparaît pas toujours de façon explicite dans les discours sur l'immigration. Elle est peut-être mieux faite dans la pratique, comme, par exemple, par l'introduction de mesures restrictives pour endiguer la "vague" d'immigration, légale comme clandestine. Toutefois, même ici il n'existe pas forcément de distinction claire entre les groupes. En revanche, les discours sur l'"intégration" ont tendance à viser plus particulièrement — de façon explicite ou implicite — ceux et celles que l'on appelle abusivement les "immigré(e)s de la deuxième génération".[353] Il s'agit donc de notre premier groupe: celui des jeunes beurs (car lorsqu'on dit "deuxième génération", l'on pense surtout à des personnes d'origine maghrébine). Il s'agit d'une génération qui a grandi en France et qui y a fait sa scolarité, d'une génération dont la langue maternelle est française et dont la culture est autant sinon plus française que maghrébine. En fait, selon Saliha Amara, ancienne employée de l'EMAF, "l'intégration des beurs" serait plus nécessaire par rapport à leur culture d'origine que par rapport à leur culture dite "d'accueil".[354] C'est-à-dire

---

351 Cette information est fournie par l'association La SAFIA, dans son rapport *Les Femmes immigrées ou issues de l'immigration, op. cit.*, p. 3.

352 Voir, par exemple: Collectif des Femmes Immigrées, *Droit de vivre en famille... pour qui?, op. cit.*; ou deux rapports de la SAFIA: *Après Mansouria, Malika, Fatima en 1988, Najima, Zohra, Nacira, Nadia..., op. cit.*, et *Les Femmes immigrées ou issues de l'immigration, op. cit.*

353 C'est, par exemple, cette génération qui a été l'objet principal de l'enquête et des recommandations du rapport Hannoun de 1987. Michel Hannoun *et al, L'Homme est l'espérance de l'homme, op. cit.*

354 Saliha Amara, ancienne documentaliste de l'EMAF. Interview à Paris, le 24 juin 1992.

que ces jeunes, nés et/ou scolarisés en France mais de parents maghrébins — donc arabophones et/ou berbérophones — , ne connaissent souvent ni le pays, ni la langue de leurs parents. Ils sont donc en quelque sorte coupés de toute une partie de leur propre histoire, ainsi que de ce qui est censé être "leur" culture. En réalité, "leur" culture est autant sinon plus la culture française, dont ils ont été imprégnés dès leur petite enfance voire leur naissance (ceci est d'autant plus vrai pour les enfants issus de couples mixtes ou de la "troisième génération"). Il est donc curieux que cette "deuxième génération" soit à ce point problématisée, que l'on veuille rendre "intégrable" (donc pas encore "intégré"), un ensemble de personnes pour qui la question ne devrait même pas se poser. C'est comme si le souci principal n'était pas, en fait, la *déségrégation*, mais le *maintien de la différence*, comme l'ont suggéré, d'ailleurs, de nombreux chercheurs et militants.

N'est pas même qui veut

Nous avons vu en effet que la construction de la différence se trouve au cœur de l'idéologie racialo-misogyne. Nous avons vu également que l'un des fondements de la République française était l'homogéïnisation de la population, y compris la conversion des femmes (françaises comme colonisées) au projet républicain. Loin d'avoir disparu, cette tension entre la création de la différence d'une part et sa répression violente d'autre part, sous-tend les discours comme les politiques d'"intégration".

Si la "République assimilatrice" se veut — du moins jusqu'à la fin de la décennie 80 — la "République de la tolérance", le "droit à la différence" comporte néanmoins des responsabilités: il ne peut être exercé qu'à condition de rester dans certaines limites. Alors que le refus de la différence est "assimilationiste" donc colonialiste, *trop* de différence constituerait une menace à la cohésion et à la stabilité la République française. C'est-à-dire que l'on a le droit d'être "différent", mais pas n'importe comment. L'on doit manifester une *volonté* de participer au projet national, et la "différence" ne doit pas être telle qu'elle constitue une entrave à cette participation. Ceci va, d'ailleurs, dans le sens de la définition que propose Costa-Lascoux de la politique de l'"intégration". Pour elle, l'"intégration" implique "que chacun accepte de se constituer partie du tout et s'engage à respecter l'intégrité de l'ensemble".[355]

C'est pourquoi l'on a fait tant d'éloges des "beurettes" qui auraient fait preuve d'une volonté exemplaire de s'"intégrer". Cette volonté apparaît comme d'autant plus forte

355 Jacqueline Costa-Lascoux, *De l'immigré au citoyen, op. cit.*, p. 11.

que les "beurettes" seraient en quelque sorte les rescapées d'une culture monolithique qui fait tout pour les figer dans une différence irréductible. Françoise Gaspard a souligné en effet que les discours "politiciens" sur l'"intégration" ont eu tendance à poser "les immigrés", non plus comme des individus ou même un ensemble de groupes hétérogènes, mais comme un bloc, homogène et figé, qui présente, paradoxalement, un aspect "non-intégrable".

> Lu dans ce contexte, le concept d'intégration [...] révèlerait une nouvelle forme de la relation postcoloniale permettant d'opposer nations et peuples modernes et ceux considérés comme inaptes par nature — la religion musulmane étant, à cet effet, naturalisée — à entrer dans la modernité.[356]

Elle a constaté par ailleurs que le "droit à la différence" apparaît, à partir de la fin de l'année 1988, de moins en moins comme le symbole d'une République "tolérante" et de plus en plus comme "un danger de nature à briser l'unité nationale".[357] C'est-à-dire que "les immigrés" constitueraient une ou des population(s) "à part", ce qui nécessiterait la mise en œuvre d'une politique d'"intégration", consciente et volontariste, qui vise non plus l'individu mais *des populations spécifiques*. Bien évidemment, cette "collectivisation" de la "différence" se trouve en contradiction avec l'idée de volonté, qui elle, est censée rester individuelle. En même temps, les deux sont censées se complémenter. Bien évidemment, cette façon d'appréhender la "différence" comporte le double risque de figer les "communautés" immigrées dans une image stéréotypée et de prendre les éléments les plus conservateurs de ces "communautés" comme représentatifs du tout. C'est exactement ce qui se passe lorsqu'on débat du degré et des termes de compatibilité de l'Islam et de la République. En même temps qu'une image homogénéisée des "musulmans de France" est construite à partir de quelques individus ou groupes conservateurs qui seraient représentatifs de la collectivité, l'on affiche le souhait que ces mêmes musulmans adoptent le modèle laïque d'une religion *individuelle* et *privée*, qui n'ingère pas dans la vie publique.

Parler d'"intégration" serait alors, pour reprendre les mots de l'écrivaine Leïla Houari, une manière de "mettre des gens dans des cases" et de "les tenir à l'œil", une manière, enfin, "de ne pas leur permettre de vivre en tant qu'individu, en tant qu'être humain, tout simplement".[358] "Les immigrés" se trouvent donc en quelque sorte coincés dans une situation où ils ne peuvent qu'être perdants. Ils doivent se comporter en individus

---

356 Françoise Gaspard, "Assimilation, insertion, intégration: les mots pour 'devenir français'", art. cit., p. 23.
357 *Ibid.*, p. 21.
358 Leïla Houari, interview le 11 août 1992 à Paris.

qui disposent d'un libre arbitre et donc de la possibilité d'évoluer et de s'adapter, tout en étant incapables, par définition, de le faire. Ils doivent "s'intégrer" tout en étant "inintégrables" du fait même de leur origine nationale et culturelle. Quels que soient leur lieu de naissance et de scolarité, la langue qu'ils parlent, ou les valeurs qu'ils adoptent, "les immigrés", même "de la deuxième génération", ne peuvent se dévêtir de cette "origine" stigmatisante, car celle-ci laisse une empreinte indélébile. D'où le paradoxe: puisque la "spécificité" culturelle est perçue comme problématique, il faut la faire disparaître ou du moins en minimiser les effets malencontreux. Mais puisque cette spécificité est, justement, perçue également comme inhérente à la population visée, il est impossible de la faire disparaître. C'est pour cette raison, entre autres, que de nombreuses militantes d'origine maghrébine maintiennent que le terme "intégration", tel qu'il est employé dans les discours officiels, est un terme vide de sens. Comme le dit Souad Benani:

> Il faudrait qu'un Arabe soit pareil qu'un Français pour qu'il soit bien digéré par la société. [...] Il faudrait qu'à la limite, il ne parle plus sa langue — d'ailleurs, il ne la parle déjà plus — [...], qu'il mange comme les autres, qu'il parle comme les autres, qu'il soit habillé comme les autres, et pourquoi pas la même peau que l'autre, et les mêmes types de cheveux et tout![359]

Selon une telle logique, "l'intégration" est impossible. C'est une bataille perdue d'avance.

Par ailleurs, les discours sur la nécessité et la volonté de l'"intégration" se sont menés en tandem avec l'introduction de mesures législatives pour mettre fin à l'immigration postcoloniale et pour rendre plus difficile l'obtention de la nationalité. Or, comme l'a souligné Costa-Lascoux, l'"intégration" est aussi une question de nationalité ou tout simplement de "papiers":

> [L]'identité dépend pour une grande part de la nationalité et des preuves qui en font foi. L'obsession des 'cartes' et des 'papiers' qui est celle de tout migrant correspond au contrôle social et policier dont il est l'objet et non pas seulement à une interrogation sur son appartenance spirituelle, affective, inconsciente ou autre.[360]

L'identité culturelle est aussi définie — car délimitée et en quelque sorte "encadrée" — par un ensemble de papiers qui établissent l'état civil, le droit de séjour ou de citoyenneté et ainsi de suite. Pour une personne dont l'existence est réglée par des lois relatives à l'immigration et aux conditions du séjour en France, le rapport à la "francité",

---

359 Souad Benani, interview citée.

360 Jacqueline Costa-Lascoux, "La nationalité des enfants d'immigrés algériens", in *Maghrébins en France: émigrés ou immigrés?* Paris, Editions du CNRS, 1983, p. 311.

c'est aussi, forcément, le rapport à la Préfecture. La vie d'un(e) immigré(e), c'est une succession de files d'attente devant la Préfecture, de récépissés provisoires, de dossiers parfois égarés, de recours suivant des refus et des erreurs de procédure, sans parler du mépris auquel toute personne étrangère a droit de la part des services d'immigration.[361] Des mesures qui rendent plus difficiles ces procédures et qui restreignent l'accès aux titres de séjour et à la nationalité, vont bien évidemment renforcer la mise à l'écart des "immigré(e)s".

Les mesures restrictives introduites par des gouvernements de droite vont de la "fermeture des frontières" de 1974 aux projets de réforme du Code de la nationalité de 1986 et de 1993. Pourtant, l'"impératif de l'intégration" a toujours été mis en avant pour justifier ces mesures. La justification de la "fermeture des frontières" de 1974, c'était que la France avait atteint son "seuil de la tolérance" sociale, culturelle et économique; faire venir davantage d'immigrés reviendrait à attiser les tensions sociales déjà existantes. Il était donc préférable de s'occuper de l'intégration de ceux qui étaient déjà en France et en voie de s'y installer durablement. De même, les projets de réforme du Code de la nationalité de 1986 et de 1993, en remettant en cause le principe du droit du sol, affichaient comme objectif de favoriser l'intégration. En juin 1993, Charles Pasqua qualifiait en effet son projet de loi de "nouvelle chance, peut-être la dernière, pour le modèle français d'intégration".[362] Pourtant, c'était un projet si radicalement restrictif que certaines de ses prévisions ont été déclarées anticonstitutionnelles par le Conseil Constitutionnel. Il s'agit notamment du refus de la nationalité à des personnes qui auraient été condamnées à certaines peines entre l'âge de 18 ans et de 21 ans. Le Conseil Constitutionnel a également maintenu le principe du droit à la double nationalité, surtout pour les ressortissant(e)s des anciennes colonies françaises. Néanmoins, à part ces modifications, le projet Pasqua a été validé par le Conseil et adopté définitivement, pour donner deux lois: celle du 22 juillet 1993 réformant le Code de la nationalité, et celle du 24 août relative à la maîtrise de l'immigration. L'article 44 du nouveau Code de la nationalité enlève le droit du sol aux enfants nés en France de parents immigrés. Pour accéder à la nationalité française, ces enfants doivent en faire expressément la demande entre l'âge de 16 et de 21 ans. Avant l'âge de 16 ans ils continuent d'être considérés comme étrangers.

Certes, il s'agit ici d'une loi adoptée par un gouvernement de droite particulièrement répressif. Toutefois, la performance de la gauche mitterrandiste n'avait guère été bril-

---

361 Je peux même en témoigner personnellement, quoique mon expérience en France diffère sensiblement de celle des immigré(e)s non occidentaux. J'en garde pourtant des souvenirs extrêmement désagréables, dont un très fort sentiment d'intimidation.

362 Cité par Sylvia Zappi dans *Le Monde* du 17 juin 1993.

lante non plus. La "régularisation exceptionnelle" de 1981 peut masquer le fait qu'à gauche aussi, la politique de ségrégation s'est manifestée, tant par l'introduction de nouvelles lois que par l'application sélective, en fonction de l'origine nationale ou ethnique, des lois déjà existantes. En fait, la "régularisation exceptionnelle" n'était qu'un redressement provisoire, une façon de "faire le ménage" de l'immigration clandestine avant d'introduire de nouvelles mesures extrêmement restrictives. Bien avant les lois Pasqua de 1993 et même avant son projet de 1986, les socialistes avaient introduit d'autres lois visant à restreindre l'immigration, comme la loi sur le regroupement familial de 1984. Par ailleurs, ce sont les socialistes qui ont introduit, en 1985, la première mesure restrictive relative au droit à la nationalité française. A partir de ce moment-là, une absence de six mois ou plus du territoire français entraîne, pour toute personne n'ayant pas acquis la nationalité française, une révocation du statut de résident en France, comme nous l'avons vu au chapitre 3.[363]

Cependant, ce n'est pas seulement la législation et les conditions d'application de celle-ci qui contribuent à maintenir dans la "différence" les "immigrés de la deuxième génération". Cette "différence" vient également se confondre, dans les discours, avec les problèmes sociaux qu'a entraînés la crise économique ainsi que la mauvaise conscience de la France par rapport aux immigrés originaires des ex-colonies. Les beurs apparaissent ainsi comme l'"enfant bâtard" de la décolonisation et de "la Crise". Alors que leurs parents ou leurs grands-parents avaient fourni à la France une main d'œuvre bon marché, tout en supportant des conditions de vie difficiles — dont des logements insalubres[364] —, les beurs se retrouvent maintenant à faire les frais de la grande transformation socioéconomique qui a suivi les "Trente Glorieuses". Celle-ci a entraîné ce que Michel Wieviorka appelle une "dualisation de la société" avec les "inclus" d'un côté et les "exclus" de l'autre, de sorte que la France se met à vivre "à deux vitesses":

> D'un côté, ceux qui participent à la vie moderne, à l'emploi, à la consommation, dont les enfants accèdent à l'éducation dans des conditions convenables; de l'autre, ceux qui oscillent entre le chômage et le travail précaire, des familles déstructurées, des enfants mal ou sous-éduqués, le surendettement et la misère. Dans la société industrielle, on était en haut ou en bas, mais chacun avait une place; avec la dualisation de la société, on est plutôt dedans ou dehors, *in* ou *out*. [365]

Cette dualisation s'accompagne de la transformation de la ville, avec "la dégradation de quartiers anciens, et parfois même de villes tout entières, qui s'étaient développés

---

363 Voir p. 139.

364 Pour une description particulièrement parlante de ces conditions de vie, voir l'autobiographie de la chanteuse kabyle Djura, *Le Voile du silence.* Paris, France-Loisirs, 1991.

365 Michel Wieviorka, *La France raciste.* Paris, Le Seuil, 1992, p. 29.

de longue date autour de l'industrie", ainsi que le développement de ghettos dans les cités de banlieue, lesquelles avaient été à l'origine des "logements sociaux" déstinés à accueillir, entre autres, des familles immigrées.[366]

En effet, malgré une mobilité sociale évidente montrée par l'étude de Tribalat, le taux de "réussite" socio-professionnelle chez les beur(e)s, en particulier ceux et celles d'origine algérienne, est inférieur à celui de l'ensemble de la population. Par exemple, pour un niveau de scolarité équivalent, le taux de chômage chez cette population demeure nettement supérieure à la moyenne nationale: 20% des enfants d'algériens, arrivés en France avant l'âge de 16 ans, sont chômeurs n'ayant jamais exercé un travail rémunéré, contre une moyenne nationale de 4%.[367]

Or, selon certain(e)s militant(e)s, les discours officiels sur l'"intégration" ont servi à occulter ces problèmes sociaux et surtout à masquer l'absence d'une réelle volonté gouvernementale d'y trouver des solutions concrètes. "Intégration" dans les discours égalerait ainsi ghettoïsation dans les faits. C'est du moins ce que semble suggérer Harlem Désir, lorsqu'il maintient que l'intégration est déjà une réalité, mais qu'il s'agit souvent d'une "intégration dans l'exclusion". C'est-à-dire que les beurs sont intégrés à la vie dans les cités périphériques, au chômage de longue durée, à la petite délinquance, lesquels seraient devenus des "modes d'être dans la société française, partagés avec d'autres Français".[368] De ce point de vue-là, "intégration" se présente, non pas comme un problème de "différence culturelle", mais comme un problème d'"insertion" dans le sens de "(ré)insertion sociale" des jeunes qui sont chômeurs et/ou délinquents et/ou confrontés à l'échec scolaire. C'est du moins l'avis de Khira Harrat, qui travaille comme psychologue dans le domaine de l'insertion professionnelle de jeunes en situation d'échec. Pour Harrat, comme pour Désir, les difficultés auxquelles se heurtent ces jeunes relèvent d'un problème social, et non pas d'un problème d'"intégration", mais tant que l'on continue de poser le débat en ces termes, "le problème [c'est-à-dire, le problème social] ne sera jamais réglé".[369] Effectivement, comme le souligne François Furet, "une politique concrète du logement et de l'urbanisme serait plus efficace que la réitération morale des grands principes" tels que l'égalité et l'universalité des droits.[370]

---

366 *Ibid.*, p. 30.
367 Michèle Tribalat, *Faire France, op. cit.*, p. 161.
368 Harlem Désir "Pour l'intégration": conditions et instruments", art. cit., pp. 106-7.
369 Khira Harrat, interview le 23 janvier 1993 à Paris.
370 François Furet, "La France Unie", *in* François Furet, Jacques Julliard et Pierre Rosanvallon, *La République du Centre. La fin de l'exception française.* Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 62.

Cependant, la ghettoïsation et le chômage, ainsi que les problèmes de délinquance, d'échec scolaire et d'autres formes d'auto-exclusion (telles que le "repli identitaire") qu'ils engendrent, continuent d'être traités comme "un problème d'intégration". Ce qui ne fait souvent que problématiser davantage une population qui sert déjà de bouc émissaire à toute une partie de la population française frappée, elle aussi, par "La Crise". Leïla Houari estime même qu'il "coûte moins cher à l'Etat" de "désigner les gens du doigt" que d'"aller voir les problèmes là où ils se placent réellement, et d'essayer de trouver des solutions sociales, économiques".[371]

L'"intégration" apparaît ainsi comme un "discours-paravent", qui permet à la fois de faire passer, tout en le camouflant, un autre discours sous-jacent qui maintient les "immigrés" dans leur "différence", et de masquer un certain nombre de problèmes qui relèvent plus des questions socioéconomiques générales que de l'"immigration" en tant que telle. L'"intégration" des discours implique donc non seulement une volonté de ségrégation — dans les discours comme dans les faits, mais aussi un déplacement d'un problème social sur le dos d'un bouc émissaire collectif. La population beur devient ainsi à la fois victime et créatrice du "problème d'intégration". Victime, car elle constituerait une "génération d'exclus" ainsi que la cible privilégiée de toutes formes de racisme. Créatrice, car ce serait la visibilité et l'étendue mêmes de son exclusion, ou de sa "différence", qui la rendraient inintégrable.

Tout ceci est particulièrement frappant lorsqu'il s'agit des *femmes* d'origine maghrébine, car l'on porte sur elles un regard particulier, et à travers elles, sur "les Maghrébins". C'est ce que Jocelyne Streiff-Fenart a appelé la "fonction idéologique" des images des "beurettes": l'appropriation particulière, à des fins nationalistes voire racistes, qui est faite de leur lutte personnelle pour s'affirmer face à des conditions familiales difficiles.[372] Toutefois, la manipulation du rôle culturel des femmes maghrébines pour faire l'éloge de la "France de l'intégration" en même temps que l'on démonise les "communautés" auxquelles elles appartiennent, ne constitue qu'une partie du problème, quoiqu'une partie centrale. Ce que l'on perd souvent de vue, c'est que les décalages entre l'"intégration des discours" et la ségrégation — idéologique comme dans les faits — , *concernent les femmes d'une manière spécifique.* Il faut donc poser la question de savoir, tout d'abord, en quoi consisterait "la réussite spectaculaire" de l'intégration chez les femmes, ensuite, en quoi ce discours correspond — ou non — à la réalité, et enfin, quel(s) autre(s) discours, non pas sur "les

371 Leïla Houari, interview citée.

372 Jocelyne Streiff-Fenart, "Rôle et importance des femmes dans la transmission des valeurs culturelles: pour une approche sociologique", in *Cimade Information,* février-mars 1991, p. 21.

Maghrébins", mais *sur les femmes maghrébines*, se profilent derrière les discours explicités. Ce n'est qu'en posant ces trois questions ensemble que l'on arrivera peut-être à parler des femmes d'origine maghrébine en des termes autres que symboliques.

Marianne et les beurettes

Qu'il s'agisse des femmes beures ou des jeunes femmes immigrées maghrébines, il est certain qu'elles sont nombreuses à rechercher en France une liberté qu'elles n'ont peut-être pas connue ailleurs. Pour les beures, ou pour celles qui sont venues très jeunes en France, leur "séjour chez Marianne" leur permet en effet de sortir du milieu familial et d'accéder à une plus grande liberté d'expression et de circulation. C'est le cas de Nassera, militante des Nanas Beurs, qui souligne, en ne plaisantant qu'à moitié, que pour les jeunes filles beures, "une sortie, c'est trois mois d'efforts", c'est à dire que toute sortie seule ou avec des amies doit être préparée à l'avance chez la famille.[373] C'est le cas aussi de Shérazade Ouarem, pour qui le militantisme à SOS-Racisme a constitué une véritable porte de secours pour sortir de l'enfermement familial. Sa propre expérience, ainsi que celle des femmes qu'elle côtoie à SOS-Racisme, l'amènent à conclure qu'effectivement, les femmes beures ne peuvent qu'être le "moteur de l'intégration", puisque celle-ci leur permet d'échapper à l'emprise de la famille sur leurs vies.

> Les femmes maghrébines [...] ont une réelle volonté à se battre, à pouvoir s'intégrer dans la société française, et elles le font. Et c'est vrai que l'intégration, elle passera avant tout par elles, parce qu'elles sont beaucoup plus combatives, elles sont beaucoup plus sensibilisées par ce qui se passe dans la société, par ce qui se passe dans le monde, parce qu'elles vivent elles-mêmes une discrimination au sein de leur famille.[374]

Un moyen de combattre cette discrimination, c'est de refuser le mariage avec un homme "du pays", ce qui équivaut souvent à une rupture sérieuse avec la famille. Adil Jazouli cite, par exemple, la réaction d'un père maghrébin devant le mariage de ses trois filles avec des Français: "La France m'a pris ma jeunesse, maintenant elle me prend mes filles".[375] Un certain nombre d'interviewées se sont trouvées, en effet, dans cette situation de rupture avec la famille. Par exemple, Ouïza Mézaïr, une jeune femme kabyle, a dû se battre non seulement contre son mari mais aussi contre sa famille pour se libérer d'un mariage que sa famille lui avait imposé à 17 ans. Selon Mézaïr, cette pratique de mariages forcés demeure courante dans les familles maghré-

373 Nassera (nom de famille pas fourni), interview le 7 décembre 1992 à Boulogne-Billancourt.
374 Shéhérazade Ouarem, interview le 20 janvier 1993 à Paris.
375 Adil Jazouli, *Les années banlieues*. Paris, Le Seuil, 1992, p.197.

bines en France, du moins dans celles de son entourage.[376] Quant à Ouarem, elle avait passé un mois sans donner de nouvelles après avoir quitté la maison familiale, afin de pouvoir vivre de façon plus autonome "à la française". Elle est maintenant mariée avec un Français "de souche". En effet, les femmes d'origine maghrébine sont nombreuses, comme le montrent les statistiques citées plus haut, à parfaire le processus d'"intégration" en se mariant avec des Français "de souche".[377] Il semblerait en effet que, pour reprendre un mot de Florence Assouline, que le mariage avec un "homme de l'autre rive" représente l'une des voies de la liberté pour des jeunes filles d'origine maghrébine.[378] Certaines militantes insistent même là-dessus. Ainsi Souad Benani, présidente des Nanas Beurs, affirme lors d'une interview en 1991 avec le *Nouvel Observateur*, citée dans un article intitulé "Le Boom des mariages mixtes":

> [J]e suis mille fois pour le mariage mixte. Toute petite, j'ai compris que chez nous les hommes ont le pouvoir par le privilège du sexe, et j'ai décidé de ne jamais épouser un Arabe.[379]

(Benani est, elle aussi, mariée avec un Français "de souche".) Cet argument de "l'intégration par le mariage" repose également, bien évidemment, sur la présomption que les femmes adoptent la culture de leur mari. (Un homme d'origine maghrébine qui épouse une femme française serait donc nettement moins susceptible de "s'intégrer".) Ce qui revient à dire que le problème de la biculturalité sera vite résolu parce que l'identité culturelle de la femme se fondra de toute façon dans celle du mari. La preuve de l'"intégration" serait alors la francisation totale des générations suivantes, jusque dans leur apparence physique, comme le constate — non sans amertume — Nadia Zouareg, militante de l'association lilloise la SAFIA: "que voulez-vous qu'on vous prouve, à la troisième génération on est déjà blonds".[380] La distinction entre "intégration" et "assimilation" paraît dans ce cas assez floue. Saïda Rahal-Sidoum, qui travaille pour l'association le CLAP (Comité de Liaison pour l'Alphabétisation et la Promotion) à Paris, souligne qu'une telle interprétation de l'"intégration" ne fait

---

376 Ouïza Mézaïr, interview le 7 décembre 1992 à Billancourt.

377 Il ne s'agit, bien évidemment, que des maghrébines hétérosexuelles. Il est très peu question, dans les études que j'ai pu consulter, des lesbiennes d'origine maghrébine (je n'ai vu qu'une seule interview, faite en 1985). Par ailleurs, celles-ci ne semblent pas militer beaucoup dans des organisations de femmes maghrébines et/ou antiracistes. Parmi celles que j'ai eu l'occasion de rencontrer ou que je connais personnnellement, certaines sont proches des regroupements lesbiens ou de féministes radicales, et s'investissent souvent dans des projets culturels "alternatifs". D'autres évitent le milieu militant. Ces choix sont, d'ailleurs, assez logiques, car non seulement le milieu militant antiraciste et/ou des femmes maghrébines est très hétérosexuel et aussi, la plupart du temps, hétérosexiste, mais les questions de l'identité, de la culture et du féminisme se posent différemment pour les lesbiennes.

378 Florence Assouline, *Musulmanes: une chance pour l'Islam, op. cit.*, pp. 160-170.

379 Citée par Ursula Gauthier et Francine Rivaud dans leur article, "Le boom des mariages mixtes". *Le Nouvel Observateur* N° 1371, 14-20 février 1991, p. 7.

380 Nadia Zouareg, interview citée.

qu'occulter le problème, car elle implique que d'abord les femmes, et ensuite leurs enfants, doivent être coupés de toute une partie de leur identité, au point où ils apprennent à en avoir honte:

> Moi, je ne crois pas qu'un gamin qui s'appelle Dupont et dont la maman s'appelle Benmohamed, mais qui n'a pas voulu dire que sa mère s'appelle Benmohamed, je ne crois pas que ce [...] gamin soit bien dans sa tête.[381]

L'autre voie principale de l'intégration pour les femmes d'origine maghrébine serait la "surcompensation" à l'école, laquelle représente une porte ouverte vers l'extérieur et vers l'avenir. Nathalie Blanchard définit "surcompensation" de la façon suivante:

> Par surcompensation, il faut entendre un processus par lequel un individu chercherait à effacer ses déficiences initiales dans n'importe quel domaine, voire à augmenter notablement ses performances dans le secteur de son infériorité initiale. [382]

Pour Blanchard, cette "surcompensation" serait un défi lancé à la France raciste: alors que les garçons, plus confrontés à la vie à l'extérieur de la maison, verraient le racisme comme une sorte de fatalité, les filles refuserait "le racisme et l'exclusion comme une fatalité qui leur serait extérieure et sur laquelle elles n'auraient pas prise".[383] Rahal-Sidoum affirme, elle aussi, qu'en effet, "des gens qui ont des problèmes à résoudre, [...] ils les résolvent dans le savoir, ou [ils] les résolvent dans la délinquance".[384] Or, à chaque problème sa propre solution. Les garçons "de la deuxième génération", qui se heurteraient moins aux problèmes familiaux qu'aux discriminations sociales, auraient tendance à prendre leur "revanche" en échouant à l'école et en venant ensuite s'ajouter aux rangs des chômeurs et des délinquants. Les filles, qui subiraient moins les effets du racisme et dont les "problèmes à résoudre" se situeraient plutôt au sein de la famille, prendraient *leur* "revanche" en devenant de "bonnes élèves". Camille Lacoste-Dujardin, qui a fait une étude sur des jeunes filles beures de la banlieue parisienne, a trouvé qu'en effet, ces filles se voyaient nettement moins en tant que victimes du racisme qu'en tant que victimes de la famille traditionnelle.[385] De nombreux témoignages lui font écho: Ouarem est de l'avis que si elle se heurte à des discriminations, c'est plus en tant que femme qu'en tant que Maghrébine, alors que Chérifa Benabdessadok et Khira Harrat ont constaté que ce sont surtout les hommes

---

381 Saïda Rahal-Sidoum, interview le 4 janvier 1993 à Paris.

382 Nathalie Blanchard, "Femmes d'origine maghrébine. De la solidarité familiale à la mobilisation". *Hommes et Migrations*, N° spécial "Elles", N° 1141, mars 1991, p. 32.

383 *Loc. cit.*

384 Saïda Rahal-Sidoum, interview citée.

385 Camille Lacoste-Dujardin, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs, op. cit.*, pp. 250-258.

qui sont perçus comme des "fainéants" ou des "délinquants".[386] Par conséquent, ceux-ci se heurtent à plus de réactions racistes violentes que les femmes, quoique Harrat maintienne que pour les garçons en situation de réinsertion, le racisme sert de prétexte pour éviter de faire un travail personnel. "Chaque fois qu'il y a un échec, ils mettent ça sur le dos du racisme".[387] Les filles, par contre, seraient plus "travailleuses" à l'école et en général plus tournées vers la vie sociale à la française, parce que, comme l'explique Juliette Minces, "par leur scolarité, leur vie en France au contact d'autres femmes, émancipées et pourtant respectables, [elles] ont découvert que leurs possibilités ne se réduisaient pas aux seuls rôles d'épouse et de mère".[388]

Les médias ainsi que les sociologues ont fait énormément état de cette "réussite scolaire" des "beurettes", dont le profil médiatique a connu une forte hausse dans la deuxième moitié de la décennie 80 et surtout suite à "l'Affaire des foulards" de 1989.[389] Selon Adil Jazouli, "il n'est pas rare d'entendre un professeur, un formateur, un patron d'entreprise, un responsable de collectivité locale ou un directeur d'un équipement social couvrir d'éloges qui ses étudiantes, qui ses employées ou ses animatrices d'origine maghrébine". Elles seraient même mieux jugées que leurs homologues "franco-françaises", puisqu'elles auraient nettement plus d'obstacles à surmonter, surtout à la maison.[390] Cependant, de telles louanges n'impressionnent guère les femmes que j'ai interviewées. Benabdessadok, par exemple, se méfie énormément de "cette espèce d'engouement pour ce qu'on appelle 'les beurettes'", qu'elle trouve "d'un schématisme total, et tout à fait suspect".[391] Précisons, par ailleurs, que les interviewées sont quasiment unanimes à détester cette appellation "beurettes" ainsi que l'image qui en est faite — et elles ne sont pas les seules à le faire. Pour l'écrivaine Leïla Sebbar, par exemple, la représentation des "beurettes" comme étant "intégrables" parce qu'elles se rebellent contre le milieu familial, parce qu'elles travaillent à l'école, et parce qu'elles rejettent le mariage musulman traditionnel, revient à angéliser les femmes beures et à stéréotyper leur situation, alors que les jeunes hommes beurs, eux, sont diabolisés, représentés comme des délinquants et des "ratés".[392] Ces discours traduisent un double mouvement d'appropriation et de rejet. En même temps que les "beurettes" sont appropriées comme les "bonnes élèves" de l'Ecole républicaine, "la"

386 Shérazad Ouarem, Chérifa Benabdessadok et Khira Harrat, interviews citées.
387 Khira Harrat, interview citée.
388 Juliette Minces, *La Génération suivante, op. cit.*, p. 157.
389 Voir par exemple le numéro spécial d'*Hommes et Migrations,* N° 1141: "Elles", consacré aux femmes d'origine maghrébine, mars 1991.
390 Adil Jazouli, *Les années banlieues, op. cit.*, p. 180.
391 Chérifa Benabdessadok, interview citée.
392 Leïla Sebbar, "Beures, beurettes", in Claude Liauzu *et al*, *Si les immigrés m'étaient comptés, op. cit.*, p. 138.

culture maghrébi-musulmane est rejetée comme arriérée, répressive, néfaste pour les femmes et incompatible avec les valeurs françaises. Ainsi l'on a droit à des titres d'articles tels que "Plus j'apprendrais [*sic*], plus j'aurai de chance de m'en sortir", ou "Le parcours des combattantes" (le combat étant surtout contre la culture d'origine).[393] Les "beurettes" apprennent leurs leçons et deviennent des citoyennes-modèles, se libérant ainsi du joug de la culture musulmane dont elles n'ont pu qu'être les victimes. En revanche, leur père et leurs frères, en tant que créateurs et défenseurs de cette culture, refuseraient l'intégration, ce qui nuirait à la cohésion sociale de la République.

Conformément à la tradition ferryiste et coloniale, la France se tourne donc une fois de plus vers les femmes pour mener à bien sa politique, non plus "républicaine" ni même "assimilationiste", mais "intégrationniste". Même si une telle démarche n'est explicitée dans aucun rapport ni aucune circulaire, qu'elle n'apparaît pas toujours de façon aussi nette, et qu'elle est sûrement impulsée chez certains par des sentiments plus ou moins humanitaires, elle n'en est pas moins présente ni moins machiavélique. En fait, comme le souligne Jocelyne Streiff-Fenart, que l'image de l'"intégration réussie" des beurettes soit vraie ou fausse, "sa fonction idéologique manifeste" est d'"établir entre les femmes des groupes minoritaires et la société française un rapport particulier, de bienveillance et même de complicité à leur égard, basé sur les dispositions d'une grande partie du corps social français à les aider à se libérer du joug familial et à conquérir leur autonomie".[394] Alors que l'oppression des femmes est utilisée pour "stigmatiser et exclure un peu plus les groupes auxquels elles appartiennent"[395], leur "émancipation" dans la société française est utilisée pour prouver le bien-fondé des discours et de la politique française en matière d'"intégration". En récupérant les luttes de ces femmes, les institutions françaises arrivent donc à faire d'une pierre deux coups: d'une part, elles paraissent comme soucieuses voire même responsables de l'"émancipation" des femmes, d'autre part, elles disposent d'un moyen de manipuler une minorité perçue comme source de troubles sociaux.

Les "beurettes" seraient même très conscientes de leur "fonction idéologique" ou tout au moins de l'attention particulière qui est leur prêtée. C'est ce que suggère Florence Assouline, en affirmant que des jeunes filles beures d'un CES de banlieue sont

---

393 Nicole Gauthier, "Wahiba, 14 ans: 'Plus j'apprendrais [*sic*], plus j'aurai de chance de m'en sortir'". *Libération*, le 21 novembre 1988. Anne Fohr, "Immigration: le parcours des combattantes", art. cit.

394 Jocelyne Streiff-Fenart, "Rôle et importance des femmes dans la transmission des valeurs culturelles", art. cit., p. 21.

395 *Loc. cit.*

"habituées à la sollicitude des travailleurs sociaux" et "cultivent volontiers un discours stéréotypé susceptible de provoquer la complaisance".[396] Toutefois, ce discours provoque aussi le misérabilisme, car en même temps que les "beurettes" sont couvertes de louanges, leurs sœurs et leurs mères, moins "émancipées", sont plaintes comme les pauvres victimes d'un islam méchant. Ces "autres", qui, même nées en France, ne sont plus des "beurettes" mais redeviennent des "femmes immigrées", se trouvent ainsi caractérisées comme des victimes-types qui sont incapables de s'en sortir toutes seules. Ce sont les "voilées", ce sont aussi les "assistées". Ce sont celles qui véhiculent l'image la plus stéréotypée à la fois de l'islam et de l'immigration. Selon Naïma Beddar, ce serait même cette image-là, plutôt que celle des "beurettes", qui est préférée par les médias lorsque ceux-ci parlent de l'immigration:

> Quand on parle de l'immigration, on vous montre toujours ces images d'archives, on vous montre toujours une tour horrible, horrible, à voir, avec plein de chiffons sur le balcon, en bas des marmots, à ne plus en pouvoir, qui sortent de partout, qui jouent sur un vélo, qui jettent des cailloux, et deux ou trois femmes arabes, toujours les mêmes, avec le tchador, un sac de chez Ed, un sac de chez Tati.[397]

Si les "beurettes" sont accueillies par la République à bras ouverts, les "immigrées" sont toujours là pour nous rappeller que l'Islam et Marianne ne pourront jamais s'entendre. Même si l'on fait l'éloge, comme le suggère Jazouli, des performances scolaires ou professionnelles de certaines employées ou étudiantes d'origine maghrébine, ces éloges ne sont pas généralisés à l'ensemble des femmes beures ou immigrées-maghrébines. Bien au contraire. Souad Benani, par exemple, est de l'avis que les "intégrées", surtout celles qui ont fait des études supérieures, sont souvent considérées comme une sorte d'"exception qui confirme la règle". En tant que telles, elles ont droit, selon Benani, à des réactions assez paternalistes de la part de leurs collègues.

> Ils sont toujours très gentils, [mais] il y a toujours un petit côté paternaliste, même au niveau des plaisanteries. [Ils disent]: «Oh là là, l'éducation nationale, qu'est-ce qu'on recrute maintenant comme arabes, comme métèques et tout» — mais [...] sur un ton de connivence, en disant: «Mais bien sûr que je ne pense pas ça». Et puis, ils font parfois des réflexions sur les femmes arabes, mais en te disant: «Toi, mais bien sûr, toi, t'es pas pareille, parce que tu es intégrée».[398]

---

396 Florence Assouline, *Musulmanes. Une chance pour l'Islam, op. cit.*, p. 27.

397 Naïma Beddar, adhérente à l'EMAF et ancienne militante féministe algéroise, interview le 8 juin 1992 à Paris. Ed est le nom d'une chaîne d'épiceries bon marché, Tati est le nom d'une chaîne de grands magasins, eux aussi bon marché.

398 Souad Benani, interview citée.

Les "moteurs de l'intégration", ce seraient uniquement celles qui "s'en sortent", qui quittent le milieu familial, qui "réussissent" à l'école et de préférence à l'université, qui "font carrière" dans un métier reconnu comme acceptable pour les femmes, qui épousent non seulement des Français mais aussi les valeurs de ceux-ci. (Benani, par exemple, est professeur de français dans un lycée et chargée de cours dans une université de la région parisienne. Lorsqu'on lui fait la réflexion "mais toi t'es pas pareille, toi t'es intégrée", c'est effectivement parce qu'elle a le "bon profil" socio-professionnel, version féminine.) Est donc "intégrée" une femme qui se conforme à la fois au modèle de la réussite sociale française (laquelle se mesure surtout par le degré d'embourgeoisement et par la capacité de "paraître" socialement) et au modèle de la réussite *féminine* (laquelle se mesure par la réussite professionnelle dans un métier féminisé et surtout par la capacité de faire un "bon mariage").

La "différence sexuelle" *dans l'intégration* n'apparaît pas dans les discours; ce n'est que dans les "communautés maghrébines" que cette différence est censée jouer un rôle important dans la vie des femmes. L'"intégration" est représentée donc, surtout pour les femmes, comme un processus par lequel l'on cesse d'être "victime de la différence". Ce qui implique, inversement, que les "non-intégrées" continuent d'être inexorablement marquées par cette "différence" — sexuelle comme culturelle. Marquées aussi par la différence de *classe*, puisque le problème de la "différence culturelle" est aussi en partie un problème socioéconomique, comme nous l'avons vu plus haut. L'"intégrée", ce n'est donc pas l'épouse-et-mère immigrée qui assiste à des cours d'alphabétisation, cette "femme immigrée" stéréotypée, vêtue de djellaba et de hidjab, qui fait ses courses chez Ed et chez Tati. Quelles que puissent être sa révolte, sa volonté d'accéder à une autonomie personnelle et/ou de s'insérer socialement, cette révolte et cette volonté ne rentrent pas dans le cadre des prescriptions d'"intégration". Ce n'est pas non plus la jeune chômeuse, ni la prostituée ni "l'assistée", qui viennent au contraire gonfler les rangs des "exclu(e)s". Celles-ci ne sont guère conformes au modèle, elles rejoigneraient même leurs frères dans le "refus de l'intégration". Après tout, comment pourrait-il s'agir dans leur cas d'un échec social plutôt que personnel, puisque leurs consœurs s'en seraient sorties de façon si brillante?

Les alibis et les autres

Par ailleurs, la volonté apparente d'"intégrer" les personnes et surtout les filles d'origine maghrébine semble s'accompagner, du moins au niveau de l'orientation scolaire et professionnelle, de pratiques qui renforcent un mouvement *contraire*. En fait, l'image de la réussite scolaire et professionnelle spectaculaire des "beurettes" issues d'un milieu ouvrier (c'est le cas majoritaire), ne correspond guère à la réalité, comme le démontre l'étude récente de l'INED citée plus haut. Selon les statistiques que fournit cette étude, plus de filles que de garçons issu(e)s de milieu ouvrier, *toutes origines confondues*, terminent des études secondaires ou supérieures, mais le taux de réussite scolaire est nettement *moins* élevé chez les filles d'origine *algérienne*. De plus, l'écart entre celles-ci et l'ensemble de la population féminine est nettement plus grand que l'écart entre leurs (con)frères et l'ensemble de la population masculine.[399] Quant aux formations techniques courtes, des filles d'origine algérienne y sont nettement *plus* nombreuses que l'ensemble de la population féminine, alors que leurs (con)frères y sont légèrement *moins* nombreux que l'ensemble de la population masculine du même âge et milieu.[400] Au niveau professionnel, si les filles d'origine algérienne et issues de milieu ouvrier sont plus nombreuses que l'ensemble de la population féminine du même âge et milieu à exercer des professions intermédiaires et supérieures, elles sont tout aussi nombreuses à devenir employées ou ouvrières qualifiées ou non qualifiées.[401] En ce qui concerne le taux de chômage, celui-ci est inférieur, chez des filles d'origine marocaine ou algérienne âgées de 20 à 29 ans, à celui de leurs frères, mais il demeure presque le triple de la moyenne nationale générale de 12%.[402] Quant à leurs mères, ce taux s'élève, chez celles d'origine algérienne, à 57%.[403]

Tous ces chiffres démentent en effet le triple mythe que les filles d'origine maghrébine réussissent mieux que l'ensemble de la population et mieux que leurs frères, et que ces derniers réussissent forcément moins bien que leurs homologues français. Ces statistiques semblent également appuyer des affirmations que les filles beures continuent à être assez systématiquement orientées vers des filières courtes et des baccalauréats "professionnels". Khadija Ghayatz, permanente des Nanas Beurs qui travaille aussi

---

399 Filles: Etudes secondaires: 8% contre une moyenne nationale de 19%. Etudes supérieures: 21% contre une moyenne nationale de 29%.
Garçons: 15% contre 11% pour le lycée, 15% contre 14% pour l'enseignement supérieur. Statistiques citées dans M. Triblat, *Faire France, op. cit.*, p. 150.

400 Filles: 52% contre 32% pour l'ensemble de la population féminine.
Garçons: 54% contre 56% pour l'ensemble de la population masculine. *Loc. cit.*

401 *Ibid.*, pp. 160-167.

402 Marocain(e)s: 31% (filles) contre 37% (garçons).
Algérien(ne)s: 33% (filles) contre 39% (garçons). *Ibid.*, pp. 174-5.

403 *Loc. cit.*

(du moins en 1992-3) comme formatrice dans le cadre d'un programme de réinsertion de jeunes en situation d'échec scolaire, estime par exemple que les jeunes — et *a fortiori* les jeunes filles — d'origine maghrébine subissent des discriminations dans le domaine de l'orientation scolaire. Les filles, par exemple, auraient souvent été orientées vers les baccalauréats "sanitaire-social".[404] Quant à Nadia Zouareg de la SAFIA, elle maintient qu'en général, les jeunes issus de l'immigration — filles commes garçons — sont orienté(e)s vers des filières courtes afin d'être "rentables assez rapidement".[405] Effectivement, il ne semble pas y avoir eu d'énorme évolution depuis qu'une journaliste de *Libération* affirmait, en 1988, que les filles beures étaient "placées d'autorité dans des filières aux débouchés incertains".[406] Zouareg précise toutefois qu'à son avis, ces discriminations scolaires se font nettement moins sentir chez la troisième génération.[407]

Encore une fois donc, les faits démentent les discours. Loin d'être encouragées à "réussir", les "beurettes" se heurtent à des discriminations qui les visent, non en tant que femmes, non en tant que maghrébines, mais en tant que *femmes maghrébines.*

Au niveau de la législation, cette discrimination devient flagrante, comme nous l'avons vu au chapitre 3. Rappelons, par exemple, que les restrictions imposées par les gouvernements socialistes comme de droite sur la nationalité des enfants d'immigrés ont créé des difficultés particulières pour les femmes. De nombreuses associations ont cité aussi des cas de jeunes filles d'origine maghrébine qui ont été enlevées et mariées de force "au pays". Comme l'a souligné un rapport de la SAFIA, il faut souvent bien plus de 6 mois "à une jeune femme pour revenir en ayant déjoué ou rompu un mariage forcé".[408] La SAFIA cite, en effet, plusieurs cas de filles enlevées qui se sont vues par la suite refuser un titre de séjour lors de leur retour en France. Si certaines d'entre elles ont pu être régularisées après de longues années de lutte, d'autres sont rentrées dans la clandestinité et n'ont plus donné de nouvelles.[409] Même celles qui ont la nationalité française peuvent découvrir que l'application de leurs droits de citoyenne devient bien sélective lorsqu'elles ont aussi une nationalité maghrébine. En fait, elles ne peuvent recourir à la justice française *qu'en France.* Nadia Kellil, qui était en 1992 l'assistante sociale de l'EMAF, a cité, par exemple, des cas de filles françaises

404 Khadija Ghayatz, interview le 7 décembre 1992 à Billancourt.
405 Nadia Zouareg, interview citée. Voir aussi le chapitre 7 de cette thèse, pp. 279 sqq.
406 Nicole Gauthier, "Wahiba, 14 ans: 'Plus j'apprendrais, plus j'aurai de chance de m'en sortir'", art. cit.
407 Nadia Zouareg, interview citée.
408 La SAFIA, *Après Mansouria, Malika, Fatima en 1988, Najima, Zohra, Nacira, Nadia..., op. cit.*, p. 3.
409 *Ibid.*, pp. 1-2 et 7-9.

enlevées de France et mariées de force en Algérie. Lorsque celles-ci se sont présentées au consulat français, elles ont découvert qu'en tant qu'épouses d'Algériens, elles étaient dorénavant sous le régime du statut personnel algérien et que le gouvernement français ne pouvait rien pour elles. Elles ont beau avoir la nationalité française, la réponse est la même: "Désolé, Madame, vous êtes algérienne".[410]

Rappelons aussi le décret du 4 décembre 1984 relatif au regroupement familial qui n'accorde aux femmes immigrées aucun statut autonome. En plus des discriminations évidentes contre les immigrés, le regroupement familial comporte donc *une discrimination supplémentaire contre les femmes*, qui n'ont pas les mêmes droits de séjour que leur mari.[411] (Bien entendu, la loi Pasqua de 1993 allait renforcer les dispositions restrictives en matière de regroupement familial: par exemple, la période de résidence préalable du travailleur immigré passe à deux ans. Par ailleurs, en ce qui concerne les mariages mixtes, le ou la conjointe étranger(e) peut se voir retirer son titre de séjour en cas de rupture de mariage dans l'année qui suit la délivrance de ce titre.)

Rappelons enfin les conventions bilatérales que la France a signées avec les trois pays du Maghreb concernant l'application des statuts personnels maghrébins dans le cas de couples maghrébins résidant en France. (Ces conventions concernent également les cas des personnes de double nationalité cités plus haut). Ces conventions (franco-marocaine de 1981, franco-tunisienne de 1983 et franco-algérienne de 1988) confirment la position de principe exprimée dans les Constitutions de 1946 (article 82) et 1958 (article 75) concernant le maintien de statuts personnels distincts. L'Article 3 du Code Civil, qui prévoit que les lois françaises "concernant l'état et la capacité des personnes régissent les Français, même résidant en pays étrangers"[412], est également invoqué, car cette règle est "étendue par symétrie aux étrangers vivant en France".[413] Cette application en France des statuts personnels maghrébins pose, bien évidemment, deux séries de problèmes. Premièrement, les principes républicains de l'égalité de tous devant la loi et de l'égalité entre les hommes et les femmes sont bafoués au nom à la fois du "respect de la différence" et de la diplomatie internationale. Deuxièmement, les conséquences pratiques pour les femmes de cette application sélective de la loi française sont désastreuses. Saïda Rahal-Sidoum a souligné que, lors de plusieurs procès pendant la décennie 80, le droit français a reconnu la validité des lois maghrébines

410 Nadia Kellil, interview le 8 juin 1992 à Paris.

411 Voir Collectif des Femmes Immigrées, *Droit de vivre en famille... pour qui?, op. cit.*; Les Yeux Ouverts, *Bulletin spécial: l'immigration, op. cit.*; La SAFIA, *Les Femmes immigrées ou issues de l'immigration, op. cit.*

412 Article 3 du Code Civil. Voir aussi p. 138 de cette thèse.

413 Haut Conseil à l'Intégration, *Conditions juridiques et culturelles de l'Intégration. Mars 1992.* Paris, la Documentation française, 1992, p. 15.

régissant le statut personnel dans les cas, par exemple, de l'héritage et de la répudiation.[414] Les problèmes se multiplient lorsqu'il s'agit d'enfants issu(e)s d'une famille immigrée ou d'un mariage mixte où le père est d'origine maghrébine, comme nous l'avons vu dans le cas des "Mères d'Alger".

D'un côté donc, on prône l'"intégration" qui doit "passer par les femmes", alors que de l'autre, on refuse les moyens de cette même intégration. Le "parcours des combattantes", pour reprendre le titre d'un article d'Anne Fohr dans *Le Nouvel Observateur*, s'avère en effet bien piégé.[415] Car, pour arriver sur le chemin de l'"égalité", elles doivent d'abord traverser les trois terrains de la "différence": le terrain accidenté des origines, le terrain miné de la législation, et le terrain vague des discours. Même si elles y arrivent, l'"égalité" à laquelle elles parviennent est une égalité d'effacement. C'est-à-dire que, pour être "égale" en France, l'on doit, comme nous l'avons vu, effectuer une sorte de double tour de magie identitaire où l'on disparaît d'abord en tant que femme et ensuite en tant que "maghrébine". Face à de tels impératifs intégrationnistes, certaines préfèrent suivre le chemin de l'identité.

414 Saïda Rahal-Sidoum, "Raison juridique d'état et droit des femmes." Communication citée.
415 Anne Fohr, "Le parcours des combattantes", art. cit.

CHAPITRE 5: AU NOM DE L'IDENTITÉ

"[L]'homme arabe de notre temps, écrivait Anouar Abdel-Malek en 1975, apparaît comme étant, avant tout, l'homme de la reconquête de l'identité. Identité de la communauté nationale, et, dans ce cadre, celle de sa subjectivité propre, déchirée à la mesure de l'humiliation de tous."[416] L'"homme arabe" vit dans un monde ravagé par plus d'un siècle de colonialisme ainsi que par un processus de décolonisation qui n'a que légèrement porté atteinte à l'hégémonie occidentale. Il se serait donc trouvé à la recherche de ses racines, à partir desquelles il pourrait se reconstruire et se défendre. Vingt ans plus tard, cette entreprise de reconstruction se poursuit encore en France, où elle se traduit autant par une interrogation sur les institutions de la République face à l'identité maghrébine que par une interrogation sur l'identité maghrébine face aux institutions de la République. En d'autres termes, si l'affirmation de l'identité maghrébine en France appelle forcément une interrogation sur le rôle de l'islam, de la coutume et surtout des femmes dans les revendications identitaires, elle appelle également une interrogation sur la capacité de la République à reconnaître cette identité "autre" et de lui faire une place. Ainsi les revendications identitaires maghrébines s'accompagnent d'une remise en question de la définition et de la pratique actuelles de la laïcité (comme nous le verrons dans le chapitre suivant), de la liberté (de la parole, du choix individuel, de la pratique de la religion et de la coutume), et même de l'égalité (surtout entre les sexes mais aussi entre les ethnies). Cette dernière est redéfinie en termes, non plus de ressemblance, mais de différence. Il s'agirait de *l'égalité du droit de s'affirmer dans ce que l'on a de spécifique.* En même temps, la notion de *complémentarité* est mise en avant pour démontrer que l'affirmation de la diversité n'implique pas forcément une désagrégation sociale.

La "reconquête de l'identité arabe" apparaît de façon la plus spectaculaire à travers les discours des mouvements d'extrême-droite islamiste comme le FIS (Front Islamique du Salut) algérien, lequel disposerait d'un réseau de soutien en France, ou à travers les discours des associations françaises plus ou moins fondamentalistes comme l'Union des Jeunes Musulmans de France ou *jama'at al tabligh* (Foi et Pratique — le principal mouvement islamique en France, selon Farid Aichoun), et dont certaines, comme La Fédération Nationale des Musulmans de France ou La Ligue Islamique Mondiale, sont créées ou soutenues par l'Arabie Saoudite.[417] Toutefois, ces discours sont loin de

---

416 Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine, op. cit.*, p. 28.

417 Farid Aichoun, "La Mecque du onzième". *Le Nouvel Observateur*, N° 1300, 5-11 octobre 1989, pp. 18-19. Voir aussi, à propos des associations islamistes en France, Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam, op. cit.*, et Bruno Etienne, *L'Islamisme radical, op. cit.*

constituer la seule expression de l'identitarisme arabe. Le climat actuel d'arabophobie et d'islamophobie en France — lequel donne l'amalgame "arabe=musulman= intégriste", comme nous l'avons vu au chapitre 2 — a tendance à masquer l'existence des courants islamiques plus "progressistes". Ces derniers prônent la sauvegarde de l'identité arabo-musulmane mais se démarquent des islamistes en reconciliant celle-ci avec la "modernité" et avec une notion islamisée des "droits de l'homme". De nombreux musulmans progressistes sont, par exemple, des défenseurs ardents de la laïcité, comme l'explique Mohammed Arkoun, l'un des intellectuels les plus connus de l'islam progressiste en France:

> [L]a pensée laïque ouverte, pratiquée comme une attitude critique devant tout acte de connaissance, et comme la recherche de l'expression la plus neutre, la moins colorée idéologiquement pour respecter la liberté de détermination d'autrui, cette laïcité-là est un progrès majeur de l'esprit.[418]

Cependant, Arkoun établit une distinction entre "laïcité" et "laïcisme", en déplorant "l'élimination de l'école publique [française] de tout enseignement scientifique de l'histoire des religions en tant que dimension permanente et universelle des sociétés humaines".[419] Cette position est assez représentative du courant "laïque" et "démocratique" de l'islam à l'heure actuelle en France. Il conviendrait donc d'établir une distinction entre les deux adjectifs "islamiste" et "islamique". Alors que l'islamisme est un discours nationaliste d'extrême-droite, l'islam et l'identité musulmane seraient représentés, dans les discours islam*iques*, non pas comme un projet politique *en soi*, mais comme des données culturelles, historiques et sociales incontourables. Celles-ci devraient donc être prises en compte lors de toute discussion de la culture, de la nationalité, de la laïcité et des autres institutions de la société française.

Ces discours "islamiques" se veulent donc progressistes, mais il s'agit souvent d'un discours nationaliste du type décrit par Yuval-Davis, enrobé d'une rhétorique des droits de l'Homme, comme nous le verrons. De ce point de vue-là, ces discours, que l'on peut qualifier de "pseudo-progressistes", sont comparables à ceux des relativistes culturels, en ce qu'ils constituent souvent des discours islam*istes* en veilleuse. Il va sans dire que ces discours sont de ce fait tout aussi piégés pour les femmes que ceux qui semblent *a priori* plus extrêmes. Ils sont d'autant plus piégés que dans la grande majorité des cas, qui dit "identité culturelle" — qu'il s'agisse des discours identitaires "progressistes" ou "fondamentalistes" — dit aussi "religion". Or, lorsqu'il s'agit d'une identité minoritaire et opprimée, l'identité culturelle et l'identité religieuse

---

418 Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam.* Paris, Jacques Grancher, 1992, p. 43.
419 *Loc. cit.*

deviennent inséparables, du moins face à l'oppresseur, comme la religion juive et l'identité ashkénaze en diaspora, ou la religion catholique et l'identité irlandaise en Irlande du Nord. Dans le cas où l'identité culturelle devient le sujet d'un débat et d'une lutte politiques, l'affirmation de la religion devient presque une forme de militantisme. Or, si la religion est politisée comme force oppositionnelle, la revendication d'une croyance au nom de l'identité devient du coup essentielle. Ainsi l'islam, qui est dans les meilleurs des cas étroitement liée à l'identité arabe, le devient d'autant plus que celle-ci est minoritaire. Il s'agit de ce que Gilles Kepel appelle "une réislamisation par le bas":

> [Cette stratégie] s'inscrit, dans l'Europe d'aujourd'hui, à l'intérieur d'une dynamique plus large de communautarisation à référence religieuse ou ethnique. Elle a d'abord pour fonction de founir des repères stables aux populations concernées, qui sont d'ordinaire à la recherche d'une redéfinition de leur identité socioculturelle affectée par les flux migratoires ou la précarité de l'emploi, et qui ne se retrouvent pas dans les modèles de citoyenneté classique des Etats.[420]

Bien entendu, le lien entre religion et identité culturelle (minoritaire-oppositionnelle) n'est pas seulement le fait des mouvements extrémistes. Cependant, selon certains chercheurs, le fondamentalisme guetterait toujours les mouvements identitaires, même les plus "progressistes". Selon Alain Touraine, par exemple, il existerait une tendance fondamentaliste "au cœur de tout mouvement social". Cette tendance conférerait une certaine ambiguïté à la revendication de l'identité, de sorte que celle-ci "peut à la fois redonner vie à l'action collective et l'enfermer dans les murailles de la secte".[421]

Toutefois, l'analyse de Touraine est problématique, pour deux raisons, dont la première est la confusion qui est faite entre "mouvement social" et "mouvement identitaire", ou "culturel". (Dans un autre ouvrage, Touraine qualifie de "mouvements culturels" des mouvements que l'on connaît en général sous le nom de "mouvement social", en particulier le mouvement féministe.[422] Il ne précise pas si "mouvement culturel" est pour lui synonyme de "mouvement identitaire".) Le deuxième problème, qui est lié au premier, c'est le postulat que non seulement tout mouvement social peut basculer dans le fondamentalisme, *mais que le fondamentalisme est lui-même une composante de tout mouvement social.* Ce raisonnement est extrêmement dangereux, car il permet de taxer de "fondamentaliste" et ainsi de discréditer toute revendication minoritaire qui dérange trop. Les possibilités de manipulation sont énormes: imagi-

---

420 Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu, op. cit.*, p. 272. Marnia Lazreg a observé, que le terme "réislamisation" pose problème, car un musulman ne peut être "*ré*-islamisé". Communication écrite, septembre 1996.

421 Alain Touraine, "Les deux faces de l'identité", art. cit., p. 26.

422 Alain Touraine, *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie.* Paris, Fayard, 1984, pp. 148-56.

nons, par exemple, l'effet d'une généralisation éventuelle de termes comme "fondamentalisme féministe", ou "fondamentalisme ouvrier". Déjà, les termes "ouvriérisme", "Tiers-mondisme" ou "sectarisme féministe" se sont généralisés au point d'être couramment employés comme des termes de dénigrement.

Par ailleurs, l'implication que tout mouvement social porte en lui des germes du fondamentalisme permet de masquer deux faits importants:
1° que les mouvements fondamentalistes *sont des mouvements politiques d'extrême-droite*, et
2° que le "fondamentalisme" minoritaire est *aussi* construit, représenté *et soutenu* par la culture dominante .
L'on a tellement tendance à passer sous silence ces deux faits qu'il convient en effet de s'y attarder ici. Ceci est d'autant plus important que les implications pour les femmes d'origine maghrébine en sont très inquiétantes.

Prenons d'abord la deuxième affirmation, que le fondamentalisme minoritaire est soutenu par la culture dominante.

«Parler multiculturel»: parler fondamental?

Nous avons vu que les musulmans en France sont souvent caricaturés comme un bloc homogène d'islamistes convaincus. Nous avons vu également qu'il ne s'agit pas toujours d'une volonté consciente d'infériorisation de la culture minoritaire de la part de groupes et d'individus racistes. C'est aussi au nom du multiculturalisme, ou — surtout en France — du relativisme culturel, que la culture minoritaire est réduite à ses élements les plus réactionnaires. Ceux-ci se voient ensuite accorder une voix d'autorité, qui leur permet de parler au nom de l'ensemble des membres de la ou des communauté(s) minoritaire(s).

Baix, Fainzang *et al*, ainsi que Kepel, ont remarqué qu'en France, l'on a tendance à attribuer le statut de "porte-parole" de "la" communauté musulmane en France à des individus et à des groupes extrêmement conservateurs.

> L'expression de certains individus, de certaines associations est ainsi établie comme la "voix de la communauté" — juive ou musulmane, asiatique ou maghrébine. Comme si, derrière certaines appartenances religieuses ou "ethniques" se constituait nécessairement toute une vie commu-

> nautaire dont l'homogénéité se révélerait à certaines occasions par un porte-parole, par "une seule voix".[423]

Loin de promouvoir un vrai dialogue interculturel, cette expression du "respect de la différence" ne fait que renforcer une vision fixiste de l'islam. Selon Yuval-Davis, ce fixisme serait même la caractéristique, pour ainsi dire "fondamentale", du multiculturalisme tel que celui-ci est exprimé actuellement. La "culture" devient ainsi coupée de l'histoire et incapable d'évoluer.[424]

Développons un peu le propos de Yuval-Davis par rapport à l'islam. Ici, le stéréotypage multiculturel s'exprime en général de deux façons. D'une part, le monde musulman se trouve *essentialisé*, comme si tout musulman était, comme Obélix, "tombé tout petit" dans une potion "islamiste" et ne pouvait qu'en demeurer imprégné. D'autre part, l'islam est à la fois "figé" et "*darwinisé*", comme si l'"évolution" sociale ne pouvait qu'être linéaire et que l'islam se trouvait arrêté *à jamais*, tel un enfant attardé, à un stade évolutif moins avancé que le christianisme.

1°. L'islam essentialisé. L'"intégrisme" est perçu comme une caractéristique presque inhérente de l'islam, ce qui n'est pas le cas des manifestations particulières du protestantisme militant ou de ses dérivés, comme le mouvement évangéliste, le Ku Klux Klan ou les Mormons aux Etats-Unis, ou du catholicisme fondamentaliste qui existe aussi bien chez l'épiscopat français que dans certains coins de la "France profonde". Or, ces fondamentalismes voire "intégrismes" chrétiens sont, tout simplement, à la chrétienté ce que l'islamisme est à l'islam. C'est-à-dire qu'aucune des trois religions du Livre n'est homogène: elles connaissent toutes des écoles différentes. Par exemple, la religion chrétienne connaît deux voire trois grandes écoles: le catholicisme, le protestantisme et, éventuellement, l'évangélisme américain. A l'intérieur de chacune de ces écoles, il existe des courants différents. A l'intérieur de l'école protestante, par exemple, il existe, entre autres, l'Eglise anglicane, l'Eglise presbytérienne, l'Eglise méthodiste et l'Eglise baptiste. L'on peut même citer de nouveaux mouvements protestants progressistes comme la *Uniting Church* (qui a regroupé, à partir de 1977 en Australie, les anciennes dénominations presbytérienne, méthodiste et congrégationniste) ou la *Metropolitan Community Church* (Eglise homosexuelle américaine). De son côté, l'islam connaît deux grandes écoles principales: le sunnisme (*sunna* =tradition) et le shi'isme (*shi'at 'Ali* =les partisans d'Ali, cousin et gendre du Prophète), et, à l'intérieur de l'école sunnite (majoritaire), quatre rites principaux: le *hanbalisme*,

---

423 Catherine Baix, Sylvie Fainzang, *et al*, "Ethnologie, racisme et médias", art. cit., p. 125. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam, op. cit.*, p. 382.

424 Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 9.

considéré comme le courant le plus conservateur (dont la variante la plus rigoureuse, le *wahabisme*, est pratiquée en Arabie Saoudite); le chaféisme (pratiqué dans le sud-est asiatique), très fidèle à la *sunna*; le *malékisme* (majoritaire au Maghreb), qui est également assez traditionnel, mais qui fait une place importante à la coutume; et enfin, le *hanafisme*, considéré comme moins rigide que les autres. L'on pourrait également citer le *soufisme* (l'islam "mystique", souvent perçu comme plus "humaniste" ou "tolérant" que certaines autres tendances, ce qui est autant le fait du romantisme orientaliste de certains Occidentaux que du courant soufi lui-même).[425]

Les petits musulmans ne sont donc pas plus "tombés dedans" que les petits chrétiens (ou que les petits juifs), ou du moins, pas tous dans le même chaudron: il existe autant de "potions" islamiques que de "potions" chrétiennes. (Il convient d'ajouter par ailleurs que l'Occident s'accommode nettement mieux de certains islamismes, comme la répression sous le régime wahabite d'Arabie Saoudite, que d'autres, comme les discours du FIS ou les campagnes terroristes du GIA ou de Hamas. C'est un fait que les intellectuels arabes comme français n'ont pas manqué de souligner lors de la Guerre du Golfe.[426])

2°. L'islam attardé. Les sociétés chrétiennes, sorties des Ténèbres, seraient dorénavant éclairées par la Raison et la Justice, tandis que les sociétés islamiques — y compris des "communautés" musulmanes à l'intérieur des sociétés occidentales — n'auraient pas atteint ce sommet de l'évolution *parce qu'elles n'en seraient pas capables.* Or, si les interprétations des textes religieux peuvent varier d'une école à une autre, elles le peuvent aussi d'un siècle à un autre, ou d'une région à une autre, ou bien l'on peut accorder aux textes eux-mêmes une place plus ou moins importante dans la société et ses institutions. En même temps, les textes eux-mêmes — qu'il s'agisse du Coran, de la Bible ou de la Torah — demeurent figés. Les sources donc, elles, n'évoluent pas. C'est la société humaine, et donc les interprétations et les applications des préceptes religieux, qui évoluent — *ou qui régressent.* Donc, si certaines religions peuvent *paraître* plus progressistes à des moments historiques et dans des aires géographiques

---

425 Je pense notamment, en ce qui concerne l'image du soufisme, à l'orientaliste et converti français Louis Massignon. Quant aux différents courants de l'islam, quasiment tout ouvrage de vulgarisation en fait l'exposé. Je cite à titre d'exemple deux ouvrages récents en français: Paul Balta (sous la dir. de), *L'Islam dans le monde* (dossier constitué à partir d'articles parus dans *Le Monde*). Paris, Le Monde-Editions, 1991; et Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam, op. cit.* Comme tout ouvrage de vulgarisation, cette deuxième publication reste assez superficielle, surtout par rapport aux autres ouvrages d'Arkoun. Son traitement des questions touchant aux femmes est particulièrement confus. Sur cette dernière question, un autre ouvrage qu'Arkoun avait écrit avec Louis Gardet est nettement plus intéressant: M. Arkoun et L. Gardet, *L'Islam, hier, demain.* Paris, Buchet-Chastel, 1978.

426 Voir, à titre d'exemple, Régis Debray, "La Guerre en procès. Lettre ouverte aux socialistes." *Le Nouvel Observateur*, N° 1371, 14-20 février 1991, pp. 46-51.

précises, c'est autant pour des raisons de conjoncture ou d'opportunisme que grâce à l'évolution philosophique de la religion elle-même.

Cependant, l'islam continue à être perçu comme constituant *à lui seul* la base de toute société où cette religion est pratiquée, et en tant que telle responsable, *bien plus que les autres religions,* de tous les maux des femmes, comme l'a constaté Marnia Lazreg:

> Although religion is seen in Western societies as one institution among many, it is perceived as the bedrock of the societies in which Islam is practiced. A ritual is established whereby the writer appeals to religion as *the* cause of gender inequality just as it is made the source of underdevelopment in much of modernization theory.[427]

Effectivement, l'on ne peut que déplorer, avec Lazreg, cette crispation sur l'islam, qui évite aux Occidentaux d'avoir à examiner leur propre rôle dans le maintien des conditions de vie dans les pays musulmans. Même le rapport particulier entre la religion et l'Etat dans la plupart des pays musulmans, ainsi que l'emprise de l'Etat sur la vie des femmes, ne sont pas des faits attribuables *uniquement* à l'islam, sans que d'autres facteurs entrent en jeu. J'ai déjà fait référence, par exemple, à la situation de dépendance économique des pays du Maghreb vis-à-vis de la France. L'on est également amené à penser au rôle qu'a joué l'Occident dans les conflits au Moyen-Orient, notamment dans la Guerre du Golfe, où les pouvoirs occidentaux sont venus étayer des régimes capitalistes réactionnaires.

Il n'y a aucune raison de supposer, d'ailleurs, que l'islam soit d'emblée plus néfaste pour les femmes que les autres religions du Livre. En fait, je conçois difficilement une position féministe où il y aurait de "bonnes" et de "mauvaises" religions. *Aucun* des textes des grandes religions monothéistes ne brille, ni par ses arguments en faveur de l'autonomie des femmes, ni par l'évocation positive d'une existence possible de structures sociales et sexuelles qui sortiraient du cadre familial patriarcal. Une religion patriarcale est une religion patriarcale, quelles que soient les concessions qui peuvent être faites ponctuellement envers les femmes pour des raisons historiques, géographiques et socioéconomiques précises. Par ailleurs, ces concessions ne sont jamais neutres, elles ne sont pas non plus la conséquence d'un acte soudain de générosité de la part de ceux qui les accordent. Ou bien elles sont arrachées par les femmes au terme d'une lutte à la fois longue et difficile, ou bien elles sont faites pour que le pouvoir en

---

427 "Alors qu'en Occident, la religion est considérée comme une institution sociale parmi bien d'autres, elle est perçue comme l'assise même des sociétés où l'islam est pratiqué. L'on établit ainsi un rituel selon lequel l'auteur(e) en appelle à la religion comme la source, à elle seule, des inégalités entre les sexes, tout comme elle est censée être à l'origine du sous-développement dans la plupart des théories de la modernisation." Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as Woman on Women in Algeria", art. cit., pp. 329-30.

place puisse consolider sa position en récupérant ou en désamorçant toute opposition. Dans l'un et l'autre cas, elles ne constituent que rarement des acquis à long terme. Par ailleurs, même ce qui peut être considéré comme acquis est toujours susceptible d'être modifié dans son application, comme nous l'avons vu au Chapitre 1.

Le problème ici n'est donc pas de savoir si le christianisme ou le judaïsme sont moins méchants envers les femmes que l'islam, ou si l'islam prévoit une ingérence plus grande de la part des hommes dans la vie des femmes que ne le prévoient les deux autres religions du Livre. Le problème ici, c'est qu'il est tout aussi difficile voire impossible de fournir une interprétation "féministe" du Coran que de fournir une interprétation "féministe" de la Bible. C'est pourquoi les conséquences d'une démarche "multiculturelle" qui accorde une place privilégiée à la religion sont particulièrement désastreuses pour les femmes, comme le souligne Yuval-Davis:

> The liberal construction of group voice [...] can collude with fundamentalist leaderships who claim to represent the true 'essence' of their collectivity's culture and religion, and who have high on their agenda the control of women and their behaviour...[428]

Ce qui nous ramène au deuxième aspect important mais souvent ignoré du renouveau islamiste, à savoir, le fait que les mouvements islamistes sont des mouvements politiques d'extrême-droite et qu'ils constituent, en tant que tels, *des alliés et non pas des ennemis politiques de l'extrême-droite française.*

Racines et famille

Si Le Pen met les problèmes que traverse la France et que connaît le "Français moyen" sur le dos du féminisme, des juifs et des arabes, lesquels représenteraient une atteinte à l'identité française, les islamistes mettent les problèmes du monde arabo-musulman et des immigrés sur le dos des "valeurs occidentales" telles que le féminisme et la laïcité, qui représenteraient une atteinte à l'identité (arabo-)musulmane. La solution dans le deux cas serait le retour aux valeurs religieuses et/ou traditionnelles et la sauvegarde de la pureté ethnique (et donc culturelle). Dans les deux cas, la sauvegarde de l'identité passe par la réappropriation de "nos" femmes, qui sont les reproductrices à la fois de la population et des valeurs culturelles de celle-ci.

---

428 "La construction libérale de la 'voix du groupe' [...] peut devenir complice des leaders fondamentalistes qui prétendent représenter la vraie 'essence' de la culture et de la religion de leur collectivité, et dont la domination des femmes et le contrôle de leur comportement se trouvent au cœur du projet politique." Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 10.

Les extrême-droites franco-chrétienne et arabo-islamiste défendent donc, de deux côtés différents, un même terrain idéologique. Des deux côtés, l'on prône le retour à un âge d'or mythique — de la France catholique pour les uns et de l'*oumma* islamique pour les autres. Des deux côtés, l'on refuse le métissage, le brassage culturel et la laïcité au nom de la sauvegarde de l'identité collective, que celle-ci soit nommée "race", "communauté" ou "nation". Des deux côtés, la famille traditionnelle constitue la forteresse qui protège et qui véhicule cette identité, et c'est la mère qui se trouve aux remparts pour la défendre.

C'est en ce sens-là que l'on peut parler de l'extrême-droite française et des islamistes comme des "alliés", quoiqu'ils s'affichent souvent comme diamétralement opposés. Ils ont d'ailleurs tout intérêt à entretenir cette image d'opposition: l'on peut difficilement, par exemple, "résister à l'envahisseur islamiste" en même temps que l'on affiche une alliance idéologique avec ce même envahisseur. En même temps, certains courants de l'extrême-droite française — et même des personnalités de la droite traditionnelle — avouent publiquement leur alliance idéologique avec les islamistes, souvent dans le but de contrer des accusations de racisme. Par exemple, nous verrons au chapitre suivant que, lors de l'Affaire des foulards, des personnalités catholiques se sont rangées publiquement du côté des islamistes. Et nous avons vu dans la première partie qu'Alain de Benoist et les militants du GRECE et du Club de l'Horloge affirment leur accord avec les islamistes qui veulent maintenir une ségrégation très stricte entre Français "de souche" et Musulmans, et ce au nom du "droit à la différence". Même des politiciens qui font partie, non pas de l'extrême-droite mais de la droite majoritaire, se rangent du même avis. C'est le cas, par exemple, de Michel Poniatowski, du RPR, qui déclarait en 1985:

> C'est une tragique illusion que de vouloir faire coexister dans un même pays des communautés ayant des civilisations différentes. L'affrontement est alors inévitable. Les grands conflits ne sont pas des conflits de race, mais de croyance et culture.[429]

Selon ce discours pseudo-humanitaire, le maintien de chaque culture, de chaque "communauté", dans un espace bien éloigné des autres, serait une chose positive pour l'humanité dans son ensemble.

Certains tiennent pourtant des discours plus musclés. L'ancien président de la République, Valéry Giscard d'Estaing, par exemple, est allé plus loin dans la crainte de "l'affrontement" en affirmant, en 1991, qu'il s'agissait moins d'une "immigration"

---

429 *Paris Match*, le 8 novembre 1985. Cité dans Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée, op. cit.*, pp. 122-123.

que d'une "invasion", alors que le président actuel, Jacques Chirac, avait affirmé un an auparavant que "*toute race [avait] l'instinct de se préserver*".[430] (Il était question, bien entendu, de "l'instinct de survie" des Français face à l'"immigration bas de gamme" en provenance du continent africain.[431])

Or, si la droite française refuse l'immigration, l'islamisme français refuse "l'intégration". Celui ou celle qui "s'intègre" se couperait de ses racines et de sa foi. Celui ou celle qui adhère à des valeurs dites démocratiques telles que la laïcité, la mixité et l'égalité entre les hommes et les femmes, trahit à la fois son pays et l'*oumma* islamique, telle que celle-ci est conçue par les traditionnalistes. Selon les enseignements coraniques, l'*oumma* ne se limite ni à la terre, ni à la culture, ni à la volonté politique d'un peuple.[432] Elle symbolise un nationalisme "transcendant", où l'individu, ou la nation individuelle (en des termes modernes), n'existeraient qu'en fonction de la "nation" *spirituelle*. Chez les minorités islamistes en Occident, cette idéal devient le symbole de l'affirmation de la spécificité culturelle et de la résistance au racisme. Le "retour aux sources" d'un islam fondamental est perçu comme le protecteur des valeurs morales, la base de l'identité — individuelle comme nationale — et donc comme le garant de la cohésion sociale.

Or, comme tout mouvement extrémiste, l'islamisme radical a des répercussions polarisantes sur l'ensemble du terrain social et politique.[433] D'un côté, les interrogations identitaires dans les communautés maghrébines deviennent matière à récupération. Ces interrogations peuvent comprendre les problèmes d'insertion sociale en France, de la diversité culturelle, du rôle de l'islam (et de la laïcité) et de la signification de l'*oumma* (que celle-ci soit perçue comme appartenant à l'histoire, à l'imaginaire ou aux idéaux politiques et spirituels du monde musulman moderne), ou bien de l'ingérence de l'Occident dans les affaires des pays arabes. Ce ne sont pas que les islamistes convaincus qui reprennent certaines pratiques religieuses, ou qui tiennent certains discours que l'on peut caractériser de "fondamentalistes". De même que Le Pen s'est vanté d'avoir dit "tout haut ce que les autres pensent tout bas", les islamistes

---

430 Jacques Chirac, cité par *Le Nouvel Observateur*, N° 1363, 20-26 décembre 1990, p. 27. C'est moi qui ajoute les italiques. En ce qui concerne les commentaires de Giscard, voir: Jean-François Kahn, "Le scandale Giscard". *L'Evénement du Jeudi*, N° 360, 26 septembre-2 octobre 1991, pp. 8-10; et Patrick Girard, "Giscard d'Estaing: le sang à la une". *Jeune Afrique*, N° 1605, 2-8 octobre 1991, pp. 55-57.

431 Voir le chapitre 2 de cette thèse, pp. 70-71.

432 Il est intéressant de noter en passant que les termes *oumma* et *oum* (="mère", mais aussi "origine"), partagent la même racine, *amma*.

433 Voir, à propos de l'influence politique des minorités, Serge Moscovici, "Innovation and minority influence", in Serge Mosovici *et al* (ed.), *Perspectives on minority influence*. Cambridge & Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1985, pp. 9-52. Voir aussi, du même auteur, *Social influence and social change*. London, Academic Press, 1976.

n'auraient fait qu'articuler, en les radicalisant à l'extrême, des préoccupations identitaires déjà existantes.

C'est à ce niveau-là que l'on peut donner raison à Touraine. Il ne s'agit pas, pourtant, de "tout mouvement social", mais plutôt d'une révolte ou d'une crise identitaire individuelles ou collectives *qui ne se sont pas encore clairement articulées en tant que discours politique*. Il s'agit donc, non pas d'une "tendance fondamentaliste" qui existerait "en veilleuse" au cœur des mouvements de minorités racisées, mais d'un danger de récupération politique par des groupes d'extrême-droite des angoisses des individus ou des groupes sociaux insécurisés. Il convient de rappeler à ce propos que des organisations comme le FIS ou le FN recrutent majoritairement auprès des petites classes moyennes, et en particulier des petits commerçants et d'autres travailleurs indépendants. Ces groupes, traditionnellement conservateurs et très sensibles aux arguments qui privilégient les notions de "racines" et de "communauté", sentent plus que les classes aisées les effets de "La Crise", et constituent en fait l'électorat "traditionnel" des mouvements d'extrême-droite. A un degré nettement moindre, ceux-ci recrutent également auprès des classes défavorisées. Contrairement à l'idée qui était assez répandue il y a quelques années en France, très peu de ces "nouveaux recrus" sont des ex-militants de gauche. Il serait plus exact de les qualifier de "non-participants": ce sont des "exclus" tant au niveau politique qu'au niveau économique et social. Notons, par ailleurs, que ce recrutement auprès des "exclus" prend souvent la forme d'un travail salarié (collage d'affiches, service d'ordre, etc): la motivation économique de ces "recrus"-là est sûrement tout aussi forte que la motivation politique. Notons également que dans le cas des "exclus" comme dans celui des petites classes moyennes, il s'agit des adhérents simples et de l'électorat, non pas des "cadres" des mouvements, qui viennent souvent de milieux privilégiés et qui ont bénéficié d'une formation supérieure. Soulignons enfin que les nouveaux recrus de ces organisations sont majoritairement du sexe masculin, du moins en ce qui concerne le Front National.[434]

C'est-à-dire que ce ne sont pas les mouvements sociaux clairement organisés et identifiés comme tels qui sont le plus souvent récupérés par l'extrême-droite, mais les individus ou des regroupements communautaires qui éprouvent un sentiment de mécontentement voire de révolte, mais *qui ne se sont pas organisés au niveau politique*.

434 Lors de l'élection présidentielle de 1988, 69% des électeurs de Jean-Marie Le Pen étaient de sexe masculin, 31% exerçaient une profession libérale ou un métier de cadre moyen ou supérieur, et 28% étaient "inactifs" (chômeurs et femmes au foyer confondus). Statistiques citées dans Edwy Plenel & Alain Rollat (sous la dir. de), *La République menacée. Dix ans d'effet Le Pen.* Paris, Le Monde Editions, 1992, p. 121. Voir aussi Birgitta Orfali, *L'Adhésion au Front National.* Paris, Kimé, 1990.

C'est bien le cas de l'islamisme, un fait que les études récentes sur le renouveau islamiste ne cessent de souligner.[435] Tout comme ce que l'on appelle le "lepénisme" en France, l'islamisme moderne est un mouvement populiste, dont les idées-clé sont, d'une part, la nécessité de consolider les valeurs de la communauté et de la cellule familiale face à la ménace représentée par l'Etranger et ses valeurs, et d'autre part, le besoin de combattre une élite dirigeante qui ne se préoccupe plus du "petit peuple" et qui mène par ailleurs une "politique du mou" face à l'Etranger-menace.

Or, ledit "petit peuple" — qui est, comme nous venons de le voir, à distinguer de la classe ouvrière et surtout des mouvements de lutte des classes — est, en temps de crise (économique et/ou culturelle), très sensible aux arguments identitaristes. Comme à l'époque de la résistance anti-coloniale et anti-impérialiste, l'islam ressurgit comme "valeur-refuge", même chez des courants et des individus musulmans anti-islam*istes* — un fait souvent remarqué. Pour Tahar Ben Jelloun, par exemple, le "recours à l'islam" fournit "la réponse toute faite à des questions complexes et diverses", et devient ainsi une sorte de "voile qu'on essaie de poser sur quelque blessure, sur des problèmes qui font peur".[436] C'est-à-dire que toute menace — réelle ou imaginée — qui provient de l'extérieur est susceptible de provoquer le retrait dans l'affirmation belliqueuse de l'"identité".

Comme tout mouvement d'extrême-droite, les islamistes profitent de cette peur et de cette recherche de repères identitaires pour prôner le "retour aux sources", proposé d'abord comme une bouée de sauvetage, et érigé ensuite en devoir individuel et communautaire. Selon les discours islamistes, comme l'explique Slimane Zéghidour:

> En acceptant de vivre légalement à parité de droits avec l'Infidèle et la femme, le musulman français fait litière des piliers essentiels de la Maison de l'Islam. En troquant sa nationalité, il abandonne sa foi, renonce aux prérogatives de son sexe. Il se mutile et devient par conséquent à la fois païen, eunuque et harki.[437]

Nous retrouvons dans ces propos de Zéghidour la métaphore de la dévirilisation, laquelle constitue également une peur du côté du Front National, comme le constate Birgitta Orfali:

---

435 Voir, à titre d'exemple: Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms?", art. cit.; Hinde Taarji, *Les voilées de l'Islam.* Paris, Balland, 1990, pp. 12-13.

436 Tahar Ben Jelloun, *Hospitalité française—racisme et immigration maghrébine.* Paris, Le Seuil, 1984, p. 106.

437 Slimane Zéghidour, *Le voile et la bannière, op. cit.*, p. 152.

> L'immigré est une menace, non seulement par rapport à l'investissement par l'adhérent de son propre corps comme objet sexuel — et le corps national n'est qu'une entité supérieure du corps propre — , mais il porte également atteinte au sentiment de virilité de l'adhérent.[438]

Le dilemme identitaire se pose, pour les hommes, non seulement en termes d'appartenance religieuse et nationale, mais aussi en termes de puissance sexuelle. "Troquer sa nationalité", c'est se laisser castrer. C'est aussi se trahir et trahir son peuple. Fatéma Mezyane, d'origine marocaine, a souligné en effet que beaucoup de ses compatriotes (du sexe masculin) avaient "beaucoup de mal à changer de nationalité [...] parce que pour eux, c'est comme s'ils reniaient [ou] trahissaient leur pays, [en devenant] français".[439]

Or, puisque l'intégration est perçue comme une trahison, et que cette intégration s'effectuerait plus aisément chez les femmes, ce sont *elles* qui seraient les "traitres". Si s'intégrer, c'est perdre sa foi, sa puissance sexuelle et son identité nationale, ce sont les femmes qui représenteraient la plus grande menace pour l'islam français comme pour les musulmans en France. Si, comme le suggère Zéghidour, l'intégration équivaut à une castration symbolique, les femmes — surtout celles qui se marient avec des Français "de souche" — deviennent en quelque sorte des castatrices. Dans la "guerre sainte" que mènent les droites des deux côtés "contre l'intégration des jeunes musulmans dans le Vieux Continent", pour reprendre encore une fois un mot de Zéghidour[440], c'est surtout l'intégration des jeunes *musulmanes* qui est perçue comme problématique. Celles-ci, en se mariant avec des Français — ou tout simplement en refusant le mariage islamique — portent atteinte à la pureté culturelle de la communauté musulmane comme de la communauté catholique. Quant aux Françaises, elles sont de plus en plus nombreuses à refuser le mariage traditionnel ainsi que la maternité, ce qui menacerait la survie même de l'"identité millénaire" de la France, comme le Front National n'hésite pas à souligner:

> Le risque est grand de ne plus pouvoir payer nos retraites et surtout de voir disparaître notre identité millénaire et le peuple français lui-même. Aujourd'hui, la famille est pénalisée et la France n'a plus assez d'enfants pour renouveler sa population. Le déficit de la dénatalité et l'allongement de la vie augmentent l'âge moyen des Français, signe indubitable d'affaiblissement.[441]

---

438 Birgitta Orfali, *L'adhésion au Front national, op. cit.* Cité dans *Le Monde* du 19 septembre 1990.

439 Fatéma Mezyane, interview citée.

440 Slimane Zéghidour, *Le voile et la bannière, op. cit.*, p. 151.

441 Programme du Front National, 1990. Extrait reproduit dans Les Marie-Jeannes, *L'Extrême-droite contre les femmes, op. cit.*, pages non-numérotées.

Il a donc fallu, des deux côtés, que les femmes soient réappropriées au nom de l'identité culturelle et religieuse, et que la procréation et la maternité soient érigées en devoir civique. Alors que les lepénistes s'occupent de la sauvegarde de l'"identité millénaire" d'une France virile et dynamique, les islamistes s'acharnent à "couvrir [les femmes] de scandale, [à] agiter les foulards de Creil, [à] recommander le hidjab partout et pour toutes".[442] Ainsi, l'on a pu voir, lors d'une manifestation islamiste au moment de l'Affaire des foulards, des militantes qui portaient des pancartes avec des slogans tels que "le hidjab est notre honneur". En se faisant les gardiennes d'abord de leur propre "honneur" tel que celui-ci est défini par l'islam, elles se font en même temps les gardiennes de l'honneur de l'*oumma* toute entière.

Gardiennes — et aussi combattantes. Car l'un des éléments qui reviennent systématiquement dans les discours réactionnaires, c'est la récupération des images d'oppression et du vocabulaire de lutte politique que l'on associe normalement avec des mouvements de résistance de gauche. Ainsi l'on peut voir, en couverture de *National Hebdo* (le magazine du Front National), "Immigration: les femmes entrent en résistance", ou lire, dans une pétition de l'Union Féminine pour le Respect de l'Aide à la Maternité, que revendiquer "le droit à la maternité", c'est "une autre manière d'être féministe".[443] De même, l'on peut entendre, dans la bouche d'Asmaa Ben Kadar, personnalité musulmane algérienne, que le port du hidjab constitue un "élément essentiel" de sa liberté de femme, car il la "libère" du regard masculin.[444] Cette femme que Hinde Taarji qualifie d'"islamiste intransigeante" et qui souhaite l'instauration d'un Etat islamique et l'application stricte de la *charia* (tout en se prononçant contre l'islamisation par la force), maintient que "les musulmans ont honte de célébrer leurs femmes, de les élever, de leur reconnaître de l'importance".[445] Quant aux adhérentes et aux sympathisantes du FIS, elles soutiennent que l'islam les "honore", les libère de "l'obligation" de travailler à l'extérieur de la maison, et que celles qui critiquent l'islam ont subi un "lavage de cerveau".[446] Les militantes de droite, ces "libérées" qui défendent leur "droit" à la maternité, sont aussi des "résistantes" contre l'influence néfaste de l'Etranger qui risque de miner non seulement la cohésion de leur communauté *mais aussi leur intégrité de femme.* Un lexique pseudo-féministe est ainsi mis au service du "retour aux traditions" et de la xénophobie. Les militantes ont beau parler de "libérté",

---

442 Slimane Zéghidour, *Le voile et la bannière, op. cit.*, p. 155.

443 *National Hebdo* N° 278, 16-22 novembre 1989; la pétition de L'UFRAM a été publiée en tant que publicité dans les pages de *France Soir*, le 22 octobre 1982, et citée par Gaëlle Erdenet dans son article "«Une autre manière d'être féministe»? Le militantisme féminin d'extrême-droite", in *M, Mensuel, Marxisme, Mouvement,* N° 53-54, avril-mai 1992, p. 1.

444 Citée par Hinde Taarji, *Les Voilées de l'Islam, op. cit.*, pp. 277-8.

445 *Ibid.*, p. 278.

446 *Ibid.*, pp. 302-309 (section intitulée "Les filles du FIS").

de "résistance", de "droits de la femme" et même dans certains cas, de "féminisme", leur devoir de femme reste le renouvellement de la population et donc la maternité.

Du côté islamiste comme du côté catholique, on s'acharne donc à réapprivoiser les femmes, en les mettant sur un piédestal marqué "mère". Celui-ci devient vite leur prison, car non seulement elles pourront difficilement en descendre (c'est le propre des piédestals), mais si elles le font, elles n'existeront plus (c'est aussi le propre des piédestals). D'un certain point de vue, cette "piédestalisation" des mères-patriotes ressemble à la "sur-évaluation compensatrice" décrite par Guillaumin, qui fige les personnes racisées dans une image mythifiée. Dans les deux cas, les personnes ainsi mythifiées sont obligées de correspondre le plus possible au mythe si elles veulent que leur existence soit reconnue. Cependant, dans le cas des femmes, la sur-évaluation ne s'accompagne pas d'une exotisation; au contraire, la Mère-patriote n'est pas décorative, mais *utilitaire*. Par ailleurs, la "sur-évaluation" de la Mère-patriote dissimule un asservissement physique, idéologique, sexuel et affectif, non seulement à son mari mais aussi à ses enfants, et à travers eux, à sa patrie.

Il est important de souligner ici le rôle que jouent les enfants du sexe masculin dans cet asservissement, car, comme l'a souligné Taarji, les nouvelles converties à l'islam fondamental le deviennent souvent sous une pression de la part de leurs fils. Taarji, qui a fait une étude sur la réislamisation des femmes au Machreq comme au Maghreb, s'est posée la question de savoir pourquoi des femmes qui avaient connu ou au moins entrevu d'autres possibilités de vie que l'enfermement et l'isolement à la maison sont (re)devenues pratiquantes. Il s'agit de femmes scolarisées jusqu'à la fin du secondaire voire du tertiaire, et dont un nombre important travaillent à l'extérieur de la maison, qui se sont mises à porter le hidjab et qui dans certain cas ont quitté leur travail ou autrement modifié leur comportement afin de rendre celui-ci plus conforme aux préceptes religieux ou aux exigences du mari et des enfants.

Taarji cite l'exemple de Malkiya, une Algérienne non-pratiquante, à qui son fils Ali, âgé alors de six ans, avait posé la question: "Dis, maman, pourquoi tu ne pries pas?" A l'époque, Malkiya venait d'entreprendre ses études de pharmacie, et sa réponse à la question de son fils était: "Ecoute, mon fils, le jour où tu me verras assise à ne rien faire, tu pourras me poser cette question. Mais pas maintenant." Le petit Ali n'a pas oublié la promesse de sa maman. Cinq ans plus tard, alors que Malkiya venait d'obtenir son diplôme, il a posé de nouveau sa question: "Et maintenant, maman?"[447] Malkiya a cédé devant la pression de son fils, et s'est mise à prier régulièrement. De fil

447 *Ibid.*, pp. 267-8.

en aiguille elle a adopté l'ensemble des pratiques traditionnelles, y compris le pèlerinage et le port du hidjab, quoiqu'elle reste obligée de recourir à une édition bilingue du Coran, car elle ne maîtrise pas la langue arabe. Elle aurait même entraîné son mari dans son sillage.[448] Taarji explique que le cas de Malkiya est loin d'être isolé:

> Les exemples de parents interpellés par leurs enfants sur leur pratique religieuse abondent car, s'il est un domaine que les islamistes ont su investir avec succès, c'est incontestablement celui de l'enseignement. [...] Conditionnés dès leur plus jeune âge par des maîtres d'école formés de manière rudimentaire, qui leur donnent de l'Islam une image simpliste et réductrice, d'un Islam où le spectre du châtiment prime sur la notion d'amour et de miséricorde [...], *les enfants se sont transformés en juges et censeurs de leurs parents.*[449]

Bien entendu, le poids de cette censure tombe surtout sur les mères, qui, du fait que ce sont elles qui s'occupent de l'éducation des enfants, sont tenues pour responsables de toute lacune qui peut exister et de tout problème qui peut surgir. (Nous retrouverons plus loin que les jeunes Françaises "émancipées" d'origine maghrébine attribuent également à leur mère la responsabilité de la répression qu'elles ont connu au sein de la famille.[450]) Du haut de son piédestal, la mère-patriote doit en effet assumer une responsabilité extrêmement lourde.

Donc, si les Maghrébins sont nombreux à dénoncer les propos à la fois de l'extrême-droite française et des islamistes, les *Maghrébines* sont encore plus nombreuses à se méfier de l'appropriation islamiste des femmes au service de l'identité culturelle, et à voir dans l'adhésion aux valeurs françaises le chemin de la liberté et de l'espoir, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Toutefois, nous avons vu également qu'elles sont tout aussi nombreuses à rester sur leurs gardes par rapport aux discours français, y compris féministes, sur l'"intégration". Elles refusent l'intégrisme islamique, certes, mais elles refusent aussi un certain "intégrisme républicain". Certaines refusent le devoir de Mère-patrie, sans toutefois vouloir renier leur culture (laquelle comprend leur religion), et sans vouloir s'identifier aux "féministes sectaires". D'autres ont peur, et à juste titre, de "se faire avoir", de se faire récupérer, de se voir imposer des valeurs qui ne sont pas les leurs, et surtout de se voir à nouveau condamnées au silence alors que d'autres parlent en leur nom. Elles se trouvent donc dans une situation fort difficile à vivre, et souvent contradictoire. D'un côté, face aux islamistes et aux autres défenseurs de "l'identité musulmane" qui voudraient les agiter comme une bannière, elles se rangent du côté de la République française. De l'autre,

---

448 *Ibid.*, p. 269.
449 *Ibid.*, pp. 268-9. C'est moi qui ajoute les italiques.
450 Voir le chapitre 8 de cette thèse.

face aux Français qui souhaiteraient les ériger, à côté de Marianne, en Bonnes Républicaines, elles s'acharnent à défendre l'islam ou même le port du hidjab. Provoquées, elles se mettent elles-même à faire de la provocation.

«Musulmanes progressistes»

De nombreuses femmes immigrées maghrébines et beures, face non seulement aux exigences intégrationnistes d'un côté et aux exigences identitaristes de l'autre, mais aussi à leurs propres exigences en tant que femmes, essaient donc de négocier un chemin de compromis. Elles essaient de faire une synthèse entre les différentes aspects de leur identité culturelle tout en s'octroyant un maximum de liberté personnelle. Cette synthèse se trouverait dans une prise de position de "musulmane progressiste", c'est-à-dire une position de compromis entre les valeurs "modernes" de la République et les valeurs d'une culture — et donc *aussi* d'une religion — dont elles se revendiquent. En effet, un grand nombre de femmes immigrées maghrébines ou beures, en tant que *Maghrébines*, se diraient croyantes et se revendiqueraient de l'islam *en tant qu'héritage culturel.* En même temps, en tant que *femmes*, elles cherchent à résoudre le problème de la misogynie dans la religion, non pas en abandonnant leur foi (puisque de toute façon cette option leur est impensable) mais en se réappropriant cette religion. (C'est la démarche, par exemple, dans les deux autres religions du Livre, des femmes-pasteurs et des rabbines.) En ce qui concerne les femmes que j'ai interviewées, certaines d'entre elles se disent croyantes, et la majorité affichent également des sympathies féministes, même si elles ne se caractérisent pas toujours comme telles. Nadia Kellil, par exemple, se dit "croyante" mais anti-traditionnaliste. Elle maintient que le Coran s'adresse "aux croyants et aux croyantes" et qu'une lecture féministe en est possible.[451] Elle rejoint en cela un certain nombre de musulmans progressistes, comme le chercheur Ahmad Shboul, qui regrette qu'il n'y ait pas davantage de femmes interprètes du Coran.[452]

Les musulmanes "progressistes" se retrouvent donc aux côtés de certains de leurs confrères, ces intellectuels musulmans décrits par Mourad Boularès qui se rangent plus ou moins à gauche ou tout au moins du côté des Droits de l'Homme à la française.[453] Comme le ferait un Mohammed Arkoun ou un Slimane Zéghidour, ces femmes

---

451 Nadia Kellil, interviews, les 8 et 24 juin, 1992, et conversations personnelles, 1992-3.

452 Intervention lors d'un séminaire à l'Université de Sydney, 1991.

453 Mourad Boularès, "Les élites maghrébines comme facteur d'intégration: le cas de la France", in *La Communauté maghrébine immigrée en France et ses perspectives d'insertion dans l'Europe de 1993* (Actes des premières journées d'études franco-maghrébines du Centre de Documentation Tunisie-Maghreb, Tunis, les 15 et 16 juin 1989). Tunis, CDTM, 1990, pp. 89-116.

entreprennent une exégèse progressiste du Coran, afin d'assurer et de montrer aux autres que l'islam n'est incompatible ni avec les Droits de l'Homme ni avec l'égalité entre les sexes. Il existe, d'ailleurs, une "Déclaration islamique universelle des Droits de l'Homme", une émanation du Conseil Islamique pour l'Europe qui a été proclamée à Paris en septembre 1981, dans les locaux de l'UNESCO.[454] Tout comme les autres Déclarations (française, américaine et internationale) dont elle s'est sans doute inspirée, du moins en partie, cette Déclaration islamique contient des références explicites à la liberté, à l'égalité, à la justice et à la prohibition de la discrimination contre les femmes ou les minorités ethniques, linguistiques ou religieuses.

La revendication d'une pratique islamique progressiste voire féministe est donc, d'un côté, une réponse aux Occidentaux et Occidentales qui dressent un tableau d'un islam monolithique, monstrueux et médiéval, lequel serait en train de subvertir voire engloutir les institutions de l'Occident "évolué". De l'autre côté, c'est une réponse aux islamistes, pour qui la religion constitue une arme de répression, notamment contre les femmes. C'est un choix qui se veut donc progressiste sans être "sectaire" et qui se veut "identitaire" sans être "identitariste". Il est possible que la revendication d'un islam "progressiste" corresponde surtout à une tentative de faire passer une parole de femme dans les débats sur le racisme et l'identité culturelle. C'est peut-être pourquoi un certain nombre de femmes d'origine maghrébine cherchent une position de compromis en s'acharnant à défendre une religion qui n'aurait été que "mal interprétée" par les extrémistes. Une position islamique "modérée" voire "féministe" serait perçue comme moins menaçante, ou, justement, moins "sectaire" qu'une prise de position athée voire "laïque". Comme l'a souligné Leïla Houari, il reste très difficile, pour une Maghrébine, de se dire laïque, et celles qui s'affichent comme telles sont "surveillées d'assez près".[455] Ce qui semble donner raison à Deniz Kandiyoti lorsqu'elle affirme que:

> The fact that feminists and traditionalists alike seem obsessed with the "true" meaning of Islam with respect to women simply acknowledges that it is seen as the only available ideological terrain on which to debate the woman question.[456]

---

454 Le texte français de cette Déclaration a été publié dans *Islam et les Droits de l'Homme* (Paris, Librairie des Libertés, 1984), et reproduit intégralement par la suite dans Bruno Etienne, *L'Islamisme radical, op. cit.*, pp. 353-362.

455 Intervention lors du cinquième Salon du livre féministe, le 28 juin 1992 à Amsterdam.

456 "Le fait que des féministes comme des traditionnalistes semblent obnubilé(e)s par la 'vraie' signification de l'islam en ce qui concerne les femmes, confirme tout simplement que l'islam est perçu comme le seul cadre idéologique possible du débat sur la question féminine." Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms?", art cit., p. 5.

Le renouveau islamiste aurait ainsi, bien paradoxalement, contribué à donner naissance à tout un mouvement religieux "progressiste", de sorte que même chez les femmes, qui ont tout intérêt à s'opposer à l'islamisme, la religion redevient une valeur en hausse. Cependant, la ligne de démarcation entre l'islam "progressiste" et "égalitaire" et l'islamisme serait-elle vraiment aussi nette? Etant donné qu'aucune des religions du Livre ne priorise la liberté ni l'autonomie des femmes — bien au contraire — une position islamique progressiste et égalitaire est-elle vraiment possible pour les femmes?

Les "musulmanes modernes" répondraient que "oui". En se revendiquant, sinon du féminisme, du moins des mouvements progressistes et certainement des sentiments exprimés dans la Déclaration Islamique des Droits de l'Homme, elles s'affichent comme des "croyantes critiques". Je reprends là un mot de l'avocate et sociologue Djaouida Djazerli, qui s'est présentée de cette façon lors d'un colloque intitulé "Exclusion et Discriminations des femmes dans les trois religions du Livre".[457] Elles sont pour l'intégration, certes, mais à condition que la liberté confessionnelle soit respectée. Inversement, elles sont pour la pratique de l'islam, mais à condition que celle-ci ne trahisse pas la volonté du Prophète libérateur en enfermant les femmes dans un rôle qui ne leur avait pas été dévolu par Dieu. Car, pour ces "croyantes critiques" l'exclusion des femmes dans l'islam existe plus dans les mentalités que dans les textes. Djazerli, par exemple, qui se réclame du courant "moderniste" de l'islam, propose "d'honorer le Coran" par une nouvelle lecture "adaptée à la vie contemporaine". En d'autres termes, il faudrait une version moderne — et féminine — de l'*ijtihad*, cette approche rationnelle et indépendante de l'interprétation du Coran et surtout de la Loi coranique (la *charia*).

Bruno Etienne, entre autres, soutient que:

> Le Prophète fut un véritable émancipateur des femmes et [...] peu à peu reprirent le dessus, contre la Révélation, non seulement les intérêts des nantis, des puissants mais les vieilles habitudes bédouines et 'machistes' (je préfère le terme de 'rajouliste') des Arabes et des Méditerranéens, patrilinéaristes, sementaires".[458]

C'est une idée reçue qui est très souvent réitérée, et qui est, d'ailleurs, loin d'être une création récente. Par exemple, la féministe égyptienne Aminia Al-Saïd écrivait, il y a déjà trente ans:

---

457 Colloque organisé par l'EMAF à La Grande Arche de la Défense, le 20 juin 1992.
458 Bruno Etienne, *La France et l'Islam, op. cit.*, p. 212.

> Just before the rise of Islam, thirteen centuries ago, woman was scarcely a human being; she had no rights, and no respect was accorded her as a person. But this new religion, which arose in the desert, among people who lived with nature, managed to reverse the situation of women at that time. Islam restored to woman her total humanity; it armed her with weapons of independence and freed her from the domination of the male by giving her *(a)* the right to education, *(b)* the right to buy and sell property, and *(c)* the right to hold a job and go into business. [...]
>
> The Arabs were innovators in the field of woman's rights.[459]

C'est aussi une idée qui a la vie dure, même chez des féministes. En 1990, la chercheuse féministe Riffat Hassan maintenait que le Coran affirmait "sans exception l'égalité entre les hommes et les femmes et le droit fondamental de celles-ci de réaliser leur potentiel humain, qu'elles possèdent au même titre que les hommes".[460] Comme Al-Saïd, Hassan soutient que Le Prophète Mohamed, en écrivant le Coran, avait amélioré les conditions de vie des femmes. Elle invoque comme preuve le fait que le Prophète avait dénoncé l'infanticide des filles et stipulé que le nombre d'épouses d'un croyant devait se limiter à quatre, ce qui aurait représenté un progrès par rapport aux conditions qui régnaient pendant la *jahiliya*, la période de "l'ignorance" antérieure à l'islam.

Une telle présentation d'un "islam égalitaire" pose un certain nombre de problèmes, dont le premier est l'idée, extrêmement discutable, d'un Coran "libérateur" des femmes. Leila Ahmed maintient que le Prophète n'avait pas en fait été un grand émancipateur des femmes, qu'il n'avait fait que réglementer un certain nombre de pratiques misogynes déjà existantes. Par ailleurs, la plus grande partie de la loi coranique — Ahmed estime que la proportion s'élève jusqu'à 80% — est "consacrée à la

---

459 "Juste avant l'avènement de l'islam, il y a treize siècles, la femme était à peine un être humain; elle n'avait aucun droit, et aucun respect ne lui était accordé en tant que personne. Mais cette nouvelle religion, qui a surgi du désert, et parmi des gens qui avaient vécu avec la nature, a réussi à renverser la situation faite aux femmes à cette époque-là. L'islam a rendu à la femme son humanité totale, il lui a fourni les armes de l'indépendance et l'a libérée de la domination masculine en lui donnant *(a)* le droit à une éducation, *(b)* le droit d'acheter et à vendre de la propriété, et *(c)* le droit d'exercer un métier et de fonder une entreprise. Les Arabes étaient des innovateurs en matière des droits de la femme." Aminia Al-Said, "The Arab Woman and the Challenge of Society", conférence prononcée à Beirut le 12 décembre 1966, dont la traduction anglaise est publiée dans Elizabeth Warnock Fernea & Basima Qattan Bezirgan (trans. & eds), *Middle Eastern Muslim Women Speak*. Austin, University of Texas Press, 1977, pp. 376-7.

460 "The Qur'an [...] consistently affirms women's equality with men and their fundamental right to actualize the human potential which they possess equally with men." Riffat Hassan, "An Islamic Perspective", in Jeanne Becher (ed.), *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*. Geneva, WCC Publications, 1990, p. 123. (Première publication sous le titre: "Equal Before Allah? Woman-man equality in Islamic tradition". *Harvard Divinity Bulletin*, Vol. XVII, N° 2, January-May 1987).

réglementation des rapports conjugaux et de la conduite des femmes".[461] De plus, même si le Coran prévoit dans une minorité de cas de mettre fin à certaines pratiques gynocidaires ou d'atténuer les conséquences désastreuses pour les femmes de certaines autres pratiques, il a également aboli toute coutume susceptible d'aller à l'encontre du privilège masculin dans la famille. Ceci allait avoir pour conséquence de mettre fin aux libertés dont avaient joui les femme de la *jahilia.*[462] Elle cite comme exemple notable la première femme du Prophète, Khadidja, qui avait été autonome sur les plans financier, professionnel et personnel — contrairement à 'Aïcha, qui était à peine pubère au moment de son mariage avec Mohamed et qui était, selon Ahmed, "la première femme de l'Islam".[463] Ahmed souligne par ailleurs que l'islam allait consacrer des pratiques telles que la polygynie[464], le voilement, la soumission des femmes à un tuteur de sexe masculin et l'enfermement des femmes dans un espace séparé des hommes. Même si 'Aïcha occupa brièvement une place privilégiée après la mort du Prophète en tant que "rapporteuse" de *hadiths* (les "dires" du Prophète), la participation des femmes à la vie sociale, économique et politique de la collectivité allait diminuer pendant l'"âge d'or" de l'islam.[465] Rappelons par ailleurs l'observation de Noria Allami, déjà citée au chapitre 3 de cette thèse, concernant le rôle sacré de la famille dans l'islam et l'importance de l'apprivoisement des femmes pour conserver la cellule familiale.[466]

L'Islam fait donc plus que d'entériner tout simplement des pratiques existantes: il leur confère un statut de *loi divine*. Or, la loi divine, n'étant pas le fait des hommes (et encore moins des femmes), est à la fois universelle, naturelle et incontournable. Elle ne peut être abrogée ni modifiée, elle ne peut qu'être "interprétée", et ce uniquement dans certaines limites imposées d'abord par les textes eux-mêmes et ensuite par la *sunna*, la tradition islamique, laquelle repose surtout sur les *hadiths*. D'autre part, l'islam désigne, de façon explicite, les femmes comme celles par qui le chaos peut arriver si l'on ne les apprivoise pas. C'est-à-dire que l'islam va *aussi* "ériger au rang du sacré" la notion dualiste de La Femme qui serait à la fois la mère dévouée et le monstre-dévoreuse d'hommes. De nombreuses chercheuses, comme Mernissi, El

---

461 "A large proportion — perhaps 80 percent — of Koranic rulings [is] devoted to regulating marital relations and the conduct of women". Leila Ahmed, "Women and the Advent of Islam". *Signs: A Journal of Women, Society and Culture.* Vol 11, N° 4, 1986, p. 668.

462 "[This was to] lead to the foreclosing of freedoms, activities, and roles that had been open to Jahilia women." *Ibid.*, p. 670.

463 *Ibid.*, p. 665.

464 Le terme "polygynie" est employé par Ahmed et se distingue du terme "polygamie", car ce dernier ne fait pas apparaître le caractère sexué de cette pratique.

465 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 42-43.

466 Noria Allami, *Voilées, dévoilées: être femme dans le monde arabe, op. cit.*, p. 68.

Sa'adaoui et Farhat Rahman, maintiennent que, plus que les autres religions du Livre, l'islam attribue aux femmes une sexualité puissante et "dévoreuse", évoquée, comme nous l'avons vu au chapitre 1, par le terme *fitna*. El Sa'adaoui explique la *fitna* de la façon suivante:

> Arab women combined the qualities of a positive personality and *fitna*, or seductiveness, to such an extent that they became an integral part of the Islamic ethos which has, as one of its cornerstones, the sexual powers of women, and which maintains that their seductiveness can lead to a *fitna* within society. Here the word is used in a related but different sense to mean an uprising, rebellion, conspiracy or anarchy which would upset the existing order of things established by Allah (and which, therefore, is not to be changed).[467]

Toutefois, je ne suis pas convaincue que l'association entre "La Femme" et "Le Chaos" soit plus forte dans les sociétés arabo-musulmanes que dans l'Occident chrétien. Bien qu'il soit dangereux d'établir de faux amalgames en réduisant toutes les cultures à une série de principes communs, je ne peux suivre Mernissi dans son affirmation que contrairement à l'islam, l'Occident chrétien considère les femmes comme "passives" sur le plan sexuel (elle cite Freud comme évidence principale de cette différence).[468] S'il est vrai que l'islam ne réprime pas la sexualité de la même façon que le christianisme, les deux religions dichotomisent les femmes et des images de la femme hypersexualisée (nymphomane, hystérique ou "femme fatale") ne manquent pas en Occident. Même Freud — qui, selon Mernissi, serait à l'origine de la notion occidentale moderne de la femme "passive" — attribuait les accusations d'inceste de la part de ses patientes aux *fantasmes sexuels* de celles-ci. Même si l'on peut effectivement établir l'existence de nuances et de variantes géographiques, culturelles et historiques dans la peur de la sexualité féminine, cette peur, et la répression qu'elle entraîne, sont loin d'être le propre de l'islam.

Ceci dit, il est également impossible de prétendre que la doctrine islamique soit plus éclairée, ou moins arriérée, que d'autres en ce qui concerne les femmes. Même si l'on fait abstraction des *hadiths* pour se cantonner à la seule lecture du Coran, les sourates concernant les femmes traitent surtout de la chasteté, de la ségrégation des sexes, des

---

467 "Les qualités d'une personnalité positive et de la *fitna*, ou pouvoir de séduction, cohabitaient chez les femmes arabes au point de devenir une partie intégrante du génie islamique. L'une des pierres angulaires de celui-ci est donc le pouvoir sexuel des femmes, lequel pourrait entraîner une *fitna* au sein de la société. Le terme *fitna* se voit attribuer ici une autre signification, qui est toutefois liée à la première: il s'agit d'un soulèvement, d'un révolte, d'un complot ou de l'anarchie, lesquels bouleverseraient l'ordre qui est établi par Allah et qui doit donc rester inchangé." Nawal El Sa'adaoui, *The Hidden Face of Eve, op. cit.*, p. 136. Voir aussi Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam, op. cit.*, Chapitre 1, pp. 5-30; et Farhat Rahman, "Female Sexuality and Islam" *Women Living Under Muslim Laws/Femmes Sous Lois Musulmanes: Dossier 5/6*, December 1988-May 1989, pp. 30-31.

468 Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam, op. cit.*, pp. 14 sqq.

conditions (inégalitaires) de la polygamie, de l'héritage, de la répudiation et du veuvage, et bien sûr, de la menstruation, laquelle rendrait les femmes impures. Que ces écrits constituent ou non un progrès par rapport à la situation antérieure, ce ne sont guère les intentions du Prophète qui comptent aujourd hui, pas plus que la signification — sociale ou prescriptive — que son entourage aurait attribuée à ses dires. Ce qui compte, ce sont la religion et la loi islamiques *telles qu'elles sont interprétées et pratiquées.* Or, dans les discours et les pratiques islamiques, même "progressistes", les femmes se trouvent toujours cantonnées dans le rôle d'épouse et de mère. Même si elles sont encouragées par ailleurs à suivre des études et à exercer un métier, l'épanouissement de la femme se trouverait d'abord dans la maternité.

Or, tout comme les militant(e)s islamistes, les "progressistes" invoquent la notion de "droits" pour défendre ce rôle traditionnel des femmes. La Déclaration islamique des droits de l'Homme a effectivement ajouté à l'égalitarisme des Lumières un "plus" islamique, à savoir, entre autres, des articles consacrés au "droit de fonder une famille" et aux "droits de la femme mariée", qui s'inspirent de la loi islamique.[469] Riffat Hassan souligne en effet que dans les sociétés islamiques, il n'existe pas de concept de femme seule, même au niveau des droits, lesquels sont toujours posés en termes du mariage, des droits de l'épouse et de la mère.[470] Ainsi l'on peut lire, dans la Déclaration islamique des droits de l'Homme, que "[l]a maternité a droit à un respect, des soins et une assistance particuliers de la part de la famille et des organismes publics de la communauté", et qu'"au sein de la famille, les hommes et les femmes doivent se partager leurs obligations et leurs responsabilités *selon leur sexe, leurs dons, talents et inclinations naturels*".[471] L'Introduction ainsi que la Préambule de la Déclaration stipulent par ailleurs que ces droits "sont fortement enracinés dans la conviction que Dieu, et Dieu seul, est l'Auteur de la Loi et la Source de tous les droits de l'homme", et soulignent qu'en tant que musulmans, les auteurs de la Déclaration croient dans leur "obligation d'établir un ordre islamique".[472]

La Déclaration islamique des droits de l'Homme maintient donc fermement la tradition en ce qui concerne la définition des "droits" des femmes. Bien entendu, cette

469 Déclaration islamique des Droits de l'Homme, art. XIX et XX.

470 "Even talk about human rights is always in terms of the marriage, the rights of the wife, of the mother." Riffat Hassan, "Feminist Theology and Women in the Muslim World", interview with Betty Milstead. *Women Living Under Muslim Laws/Femmes Sous Lois Musulmanes: Dossier 4,* August-September 1988, p. 33. (Première publication: *Committee on South Asian Women's Bulletin*, Vol 4, N° 4, 1986, pp. 16-20.)

471 Déclaration Islamique des Droits de l'Homme, art. XIX (g) et (h). C'est moi qui ajoute les italiques.

472 *Ibid.*, Introduction et Préambule.

définition s'inspire d'une conception biologisante de la différence — et de la *complémentarité* — sexuelles, ce qui apparaît de façon très claire à travers l'extrait suivant d'un texte d'Ihsan Hamid Al-Mafregy, intitulé, justement, "L'Islam et les droits de l'Homme":

> Le problème de l'égalité entre l'homme et la femme se pose en Islam sur le plan du droit et du devoir de chacun des deux sexes. Il est tranché non en fonction d'un droit et d'un devoir abstraits, mais *en fonction de la vocation et de la nature de l'homme et de la femme.* [...]
>
> En effet, l'Islam considère que l'idée de droit a essentiellement pour but *de sauvegarder intacts les intérêts naturels de l'homme ou de la femme.* [...] Partant de cette idée de droit naturel, l'Islam distingue deux sortes de droits: celui de l'homme et celui de la femme. *C'est une distinction qui se justifie dans le Coran du fait même que la femme n'est pas, quant à sa structure physique et psychophysiologique, identique à l'homme.*[473]

C'est-à-dire que même les "modernistes" doivent suivre la logique de la tradition en ce qui concerne le mariage, la famille, le corps des femmes et le rôle des sexes. Même les "croyantes critiques" comme Djazerli adhèrent aux notions telles que la "complémentarité" des rôles ou le "besoin" de la femme d'être "protégée" du regard masculin. Elles ne remettent en question ni l'idée de la Nature dans la "différence sexuelle" (avec la différence de statut et de rôle sociaux que celle-ci implique), ni le modèle familial patriarcal et patrilinéaire comme la base de l'organisation socioéconomique de la communauté. En se revendiquant de l'islam, même d'un islam "progressiste", ces femmes n'ont d'autre choix que d'entrer dans une logique patriarcale, en courant le risque de s'y enfoncer par la suite de plus en plus. (C'est, d'ailleurs, le chemin que Djazerli semble avoir emprunté. En 1994, elle est devenue la première permanente du bureau social, nouvellement créé, de la Mosquée de Paris. Lorsqu'elle a été interviewée en tant que porte-parole de ce bureau dans le cadre d'une émission télévisée sur les "Musulmans de France", elle portait le hidjab, et ne s'affichait plus du tout comme "croyante critique".[474] En 1992 lors du colloque de l'EMAF à la Défense, elle était montée tête nue sur l'estrade.)

En essayant de négocier un chemin de compromis entre un "intégrisme islamiste" et un "intégrisme républicain", ces femmes se trouvent effectivement face à une grande contradiction, comme l'explique Uma Narayan:

> The imperative we experience as feminists to be critical of how our culture and traditions oppress women conflicts with our desire as members of

---

473 Ihsan Hamid Al-Mafregy, "L'islam et les droits de l'homme", in Emmaneul Hirsch (ed.), *Islam et droits de l'homme.* Paris, Librairie des Libertés, 1984, p. 38. C'est moi qui ajoute les italiques.

474 Djaouida Djazerli, interview dans le cadre de l'émission *Droit de savoir: les musulmans de France.* TF1, décembre 1994.

> once colonized cultures to affirm the value of the same culture and traditions.[475]

C'est bien cela le piège des discours religieux "progressistes". Puisque la religion est étroitement liée à la culture, l'oppression d'une culture minoritaire se manifeste souvent à travers la répression des pratiques religieuses. Les femmes qui se trouvent dans une position de "culture minoritaire" peuvent donc difficilement faire abstraction de la religion qui se rattache à cette culture. En même temps, en tant que femmes elles savent que cette religion est l'une des armes principales utilisées pour les enfermer. Elles ont donc le choix entre ce qui peut apparaître comme le reniement de "leur" culture et une tentative de s'accommoder d'une doctrine foncièrement conservatrice en essayant d'en faire une exégèse "moderne". Malheureusement, n'est pas alchimiste qui veut: l'on a beau essayer de transformer du plomb en or, l'on finit en général par ne produire qu'un alliage à la base de plomb. C'est pourquoi, comme l'explique Deniz Kandiyoti, "toute tentative d'affronter une idéologie conservatrice sur le terrain de celle-ci est d'un intérêt politique discutable".[476] Loin de faire évoluer l'idéologie conservatrice en question, les femmes risquent plutôt de se retrouver à défendre passionnément une position qui ne peut que leur nuire à long terme. En cherchant leur libération dans la révalorisation des pratiques dites "coutumières" et de la "complémentarité" sexuelle, elles retrouvent une autre forme de subjugation. Une fois prises dans ce piège-là, les femmes ont bien du mal à s'en dégager.

L'utilisation d'une rhétorique de droits et de liberté pour (ré)approprier des femmes au nom de l'identité musulmane — et la difficulté qu'éprouvent donc les femmes à négocier leur propre chemin "identitaire" — apparaissent de façon très claire à travers la crispation générale sur le port du hidjab. Ce vêtement, un foulard qui couvre entièrement les cheveux et le cou, a pris en effet une importance symbolique et politique étonnante dans une grande partie du monde musulman ainsi qu'en France. D'un certain point de vue, il est navrant de se trouver sans cesse obligée d'accorder tellement de place et de consacrer tellement d'énergie intellectuelle au débat sur le hidjab. En effet, le danger est grand de ne faire que renforcer l'importance symbolique de ce vêtement ainsi que les mêmes vieux stéréotypes réducteurs du monde arabe. Malheureusement, c'est l'importance même qui a été accordée à ce bout de tissu qui nécessite que l'on en parle. Même les "croyantes critiques" sont nombreuses à recon-

---

475 "La nécessité que nous ressentons, en tant que féministes, de critiquer la façon dont notre culture et nos traditions oppriment les femmes, rentre en conflit avec notre désir, en tant que membres de cultures anciennement colonisées, d'affimer les valeurs des mêmes culture et traditions." Uma Narayan, "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist", art. cit., p. 259.

476 "[T]he political merits of engaging with conservative ideologies on their own terrain are contestable." Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms?", art. cit., p. 5.

naître, en effet, que le débat houleux "concernant la question de savoir si les femmes devraient se voiler entièrement ou en partie, montre que le problème du voilement se trouve au cœur même du plus grand dilemme auquel l'Islam contemporain est confronté".[477] Il est d'autant plus important d'en parler que les voix qui se font le plus difficilement entendre à ce propos, du moins en France, sont les voix féministes.

Les idées voilées

Nous savons quelle importance a été attribuée au hidjab et au tchador au moment de la colonisation et ensuite au moment des luttes nationalistes musulmanes. Leila Ahmed a même souligné que la politisation du hidjab ainsi que de celles qui le portent comme symboles culturalo-nationalitaires est directement liée aux effets de la colonisation. Le regard paternaliste du colonisateur a également renforcé l'interprétation du voilement comme une pratique uniquement *et intrinsèquement* islamique.[478] Nous avons vu, d'ailleurs, que ce regard occidental sur la femme voilée et sur les arabo-musulmans "arriérés" a été mêlé de toute une gamme de fantasmes sexuels orientalistes, et que la réappropriation symbolique des femmes à travers le revoilement était de ce fait, autant une question de virilité que de culture ou d'identité nationale. Il est remarquable, en fait, que le dévoilement ou le (re)voilement ont à ce point symbolisé, à travers l'appropriation des femmes, la soumission ou la libération (castration ou revirilisation?), non pas des femmes elles-mêmes, mais *de leurs confrères.* Comme l'a souligné Cynthia Enloe:

> What is striking about [...] past and present arguments over whether a veiled woman is strengthening her nation or betraying it is that they are so important to men in their communities. One is hard pressed to think of an equally heated debate in any national community about men's attire [...] in which women have had so predominant a role to play.[479]

Or, la préoccupation de cet aspect du comportement vestimentaire des femmes a la vie dure. Ce qui est particulièrement frappant dans le débat tel qu'il se présente aujourd'hui, c'est qu'il est extrêmement révélateur de la volonté, de part et d'autre, de

---

477 "...the heated, ongoing discussion in a number of Muslim societies [...] as well as amongst Muslim minority groups [...] on whether Muslim women are required to veil themselves totally or partially, shows that the issue of veiling is at the heart of the greatest dilemma confronting contemporary Islam". Riffat Hassan, "An Islamic Perspective", art. cit., p. 121.

478 Leïla Ahmed, *Women and Gender in Islam, op. cit.*, pp. 145-154.

479 "Ce qui est frappant dans les arguments avancés, à l'heure actuelle comme dans le passé, concernant la question de savoir si une femme voilée renforce ou au contraire trahit sa nation, c'est que les hommes de leurs communautés y attribuent tant d'importance. Quel que soit le contexte national, l'on a du mal à trouver un débat qui se serait mené avec autant d'acharnement, et où les femmes auraient joué un rôle aussi prépondérant, concernant l'habillement masculin." Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases, op. cit.*, p. 53.

définir "la femme maghrébine" ou "la femme arabe" *uniquement en termes d'islam.* Ceci a au moins deux conséquences problématiques: d'une part, l'islam est perçu comme étant à lui seul la source de l'organisation patriarcale des sociétés arabes, et d'autre part, poser tout débat concernant les femmes maghrébines uniquement en termes d'islam revient à les sortir du social, et donc aussi de l'histoire, pour les enfermer dans l'intemporalité.

1. Islam et patriarcat. S'il est vrai que les bases de l'islam, tout comme celles des autres religions du Livre, sont patriarcales, et qu'il existe, à l'heure actuelle, une ingérence très forte de l'islam dans la vie privée et sociale des femmes, il n'en est pas moins vrai que le patriarcat est à la fois plus ancien et plus "large" que l'islam.

Toutefois, il est vrai que l'islam "sacralise le patriarcat", comme l'a constaté, entre autres, Mohamed Harbi. Harbi souligne que la société algérienne "est plus attachée au patriarcat qu'à la religion, avec tout ce que cela implique, [mais] comme l'islam sacralise le patriarcat, on confond volontiers les deux".[480] Ceci n'est guère étonnant, car l'une des fonctions sociales principales de la religion, c'est de formaliser une certaine conception du monde et de garantir l'existence continue d'un certain ordre social. Ce fait peut sembler évident, mais il est souvent occulté par la dénonciation — ou au contraire la revendication — de certaines pratiques (comme le port du hidjab) comme relevant uniquement de l'islam. Ce qui permet, aux partisan(e)s comme aux opposant(e)s du port du voile, d'esquiver la question du patriarcat comme système d'organisation sociale *qui existe aussi bien en Occident qu'au Maghreb.*

En ce qui concerne plus particulièrement le port du hidjab, Noria Allami souligne que celui-ci "est bien antérieur à l'Islam et qu'on le retrouve dans les deux grandes religions qui l'ont précédé". Elle ajoute par ailleurs que "le premier voile de la femme est représenté par la congrégation formée par le père, les oncles, les frères et les cousins".[481] C'est-à-dire que le voilement aurait constitué à l'origine la représentation symbolique du pouvoir patriarcal et plus particulièrement sexuel exercé sur les femmes afin de sauvegarder la cohésion tribale. Le verset suivant de la Sourate XXIV du Coran, qui indique que le hidjab n'est de rigueur que pour les femmes en âge de procréer, n'aurait donc fait que sacraliser une coutume pré-islamique:

---

480 Mohamed Harbi, "Les apprentis sorciers du FLN", interview avec *Le Nouvel Observateur,* N° 1393, 18-24 juillet 1991, p. 51.

481 Noria Allami, *Voilées, dévoilées, op. cit.*, p. 35.

> Nul grief aux femmes atteintes par la ménopause et n'espérant plus mariage si elles déposent leurs voiles [*sauf à*] se montrer sans atours.[482]

Allami note par ailleurs que les cheveux étaient à l'origine, dans les sociétés bédouines pré-islamiques, étroitement liés à la sexualité. Ils auraient été "animés par une puissance physique et identifiés à la virilité"; c'était pourquoi il fallait les protéger.[483] La femme qui montre ses cheveux serait donc la femme "virile", elle correspondrait à notre image de la femme "déchaînée". Cette attribution d'une sexualité puissante à la chevelure n'est pas, d'ailleurs, le propre des cultures pré-islamiques. L'on retrouve les mêmes mythes dans les deux autres religions du Livre ainsi que dans les cultures dont ces religions sont originaires. Ainsi selon les traditions juive et chrétienne, les femmes devaient se couvrir la tête dans les lieux saints "pour ne pas attirer les anges, qui étaient de sexe masculin".[484] Claire Duchen a suggéré, par ailleurs, que cette signification sexuelle n'échappait pas à ceux qui rasèrent le crâne des femmes françaises "collabos" à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. La honte des "tondues" aurait été ainsi amplifiée par le fait qu'elles auraient subi un "viol symbolique". (Duchen a souligné que certaines "tondues" étaient également traînées nues dans les rues des villes.)[485]

C'est pourquoi le voilement a été si vite approprié au nom de l'islam: la sexualité féminine étant dangereuse, il fallait la maîtriser, en même temps qu'il fallait protéger celles qui voulaient rester "sages". Ainsi le Prophète stipule que les croyantes doivent "baisser leurs regards", "être chastes" et "rabatt[re] leurs voiles sur leurs gorges". Elles doivent suivre l'exemple des épouses et des filles du Prophète en "serr[ant] sur elles leurs voiles", non seulement afin qu'elles "ne soient point offensées", mais aussi afin "*qu'elles soient reconnues*".[486] Par ailleurs, Allami établit un lien symbolique entre la musulmane "sage" et la *ka'ba*, la pierre sacrée de l'islam (qui, rappelons-le, avait, elle aussi, une fonction pré-islamique, et qui est, elle aussi, "voilée"). Comme la pierre sacrée, la femme est *haram*, "interdite", mais aussi "protégée". La femme idéale est donc "sage comme une pierre": elle vit à l'ombre, elle ne sort pas, les hommes ne

---

482 Régis Blachère (trad.), *Le Coran*. Sourate XXIV, "La Lumière", verset 59. Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, p. 384.

483 Noria Allami, *Voilées, dévoilées, op. cit.*, p. 54.

484 *Ibid.*, p. 76.

485 Claire Duchen, communication sur "Les Tondues" à l'Université de Sydney, le 15 août 1994. Il est également question de l'humiliation des "tondues" dans son livre, *Women's Rights and Women's Lives in France, 1944-68*. London, Routledge, 1994, pp. 12-17. Toutefois, elle n'y développe pas la notion du "viol symbolique"; elle constate simplement, à la page 15, que: "the shaving of women's heads seems to be a remarkably symbolic act". ("Le rasage de la tête des femmes semble constituer un acte remarquablement symbolique.")

486 *Le Coran*. Sourates XXIV, "La Lumière", verset 31, et XXXIII, "Les Factions", versets 32 et 59. Trad. citée, pp. 379, 448, 452.

la voient pas, elle reste silencieuse.[487] "Elle verra tout, elle entendra tout, mais comme une pierre elle gardera secrète son histoire et celle de la maison à laquelle elle appartient".[488]

Or, dans les revendications identitaires islamiques masculines, le port du hidjab s'impose au nom d'une identité où la *nation* vient se confondre avec la *culture* et la *religion*. Cette identité, même proclamée au nom de l'islam, est autant sinon plus une question de pouvoir masculin sur le comportement socio-sexuel des femmes qu'une question uniquement religieuse. Avant d'être croyante, "La Femme" est matrice, et en tant que telle, elle doit être à la fois protectrice et protégée. Elle constitue en quelque sorte le terrain sur lequel la bataille nationalo-culturelle va être menée. C'est pour cette raison que le hidjab a pris tant d'importance, car il symbolise la frontière *sexuelle*, non seulement entre les hommes et les femmes, mais aussi entre deux cultures, entre deux identités nationales.

C'est du moins l'enjeu que représente le hidjab pour les *hommes*. Car, si la justification affichée du port du hidjab est, pour les hommes comme pour les femmes, l'affirmation de l'identité culturalo-religieuse, sa signification politique *ne peut être la même* pour les femmes, à moins que celles-ci soient complètement masochistes et incapables de réfléchir. Or, si un élément de masochisme est inculqué à tout individu appartenant à une classe opprimée, les musulmanes ne sont ni plus masochistes ni moins intelligentes que d'autres femmes. La question à poser est plutôt celle de savoir en quoi les "voilées" trouvent *qu'il est dans leur intérêt* de porter le hidjab. Ce qui nous amène au deuxième grand problème évoqué plus haut.

2. Musulmanes intemporelles. De même que la politisation du hidjab et du rapport plus large entre les femmes et la culture, l'immobilisation (islamique) des femmes dans un espace asocial et anhistorique est directement liée à l'histoire de la colonisation. Comme l'explique Marnia Lazreg, si ces femmes originaires des cultures dites arabo-musulmanes continuent à être définies, par des non-musulman(e)s, uniquement en termes d'un islam fondamental, elles sont d'emblée coupées de l'évolution de leur société (sans mentionner leur propre évolution) en temps réel. Or, si l'on est dépourvue d'histoire, l'on peut difficilement paraître comme "acteur social à part entière".[489] Tant qu'un islam monolithique et intemporel demeure l'unique

---

487 Noria Allami, *Voilées, dévoilées, op. cit.*, pp. 83-89.
488 *Ibid.*, pp. 88-89.
489 "Because women are subsumed under religion presented in fundamental terms, they are inevitably seen as evolving in nonhistorical time. They have virtually no history." Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: the Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria", art. cit., p. 330.

paramètre des discours concernant les femmes maghrébines, ces dernières ne peuvent paraître comme des êtres en chair et en os qui vivent dans une société donnée à une époque donnée. Elles continueront à être perçues comme au mieux des symboles apparentés au fichu dont elles se couvrent — ou ne se couvrent pas. Nous retrouvons, en "version féminine" le processus de folklorisation dont il a été question au chapitre 2.

Cependant, j'ai également souligné au chapitre 2 que cette folklorisation de la culture est reprise au nom des revendications nationalo-identitaires anti-coloniales ou anti-impérialistes. Le ou la citoyen(ne), plutôt que de vivre sa culture dans un contexte social, devient obligé(e) de contempler — de loin — sa propre "effigie (nationale)", comme l'a si bien dit Hélé Béji.[490] Or, lorsque la religion devient un élément constitutif de la nouvelle identité nationale, l'immobilisation est d'autant plus grande qu'il s'agit d'un texte sacré. Car, comme je l'ai souligné plus haut, même les interprétations les plus "progressistes" des textes religieux ne peuvent modifier ce qui y est écrit. C'est pourquoi les femmes vivant dans des sociétés régies par la loi coranique ont du mal à combattre les lois les concernant. Dès qu'elles le font, elles remettent en question la parole du Prophète, c'est-à-dire, la sacralité du Coran, comme l'a expliqué Fatéma Mezyane.[491] En voulant traiter le Coran comme un texte, non pas sacré mais historique, et l'insérer ainsi dans le social, elles deviennent "un élément de trouble" et se mettent, paradoxalement "en dehors de la société musulmane".[492]

Que ce soit donc du côté musulman ou du côté occidental, les "musulmanes" sont bien obligées, ou bien de combattre cette exclusion du social, ou bien de s'en accommoder d'une façon ou d'une autre, avec toutes les contradictions et les chantages politiques qu'implique l'appartenance à une culture minoritaire et/ou racisée, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi la signification (politique ou autre) du port du hidjab ne peut être la même pour les femmes.

Je laisse de côté le cas des femmes fondmentalistes, car il présente à mes yeux moins de problèmes du point de vue analytique que celui des "croyantes critiques". Celles-ci, même parfaitement conscientes de l'enjeu politique que représente le voilement pour les hommes, s'acharnent néanmoins à justifier le port du hidjab qui, à leur avis, ne symbolise pas forcément la soumission des femmes. Nous avons vu en effet que depuis l'époque de la décolonisation, le hidjab a souvent été choisi par des femmes qui

490 Hélé Béji, *Désenchantement national, op. cit.*, p. 118.
491 Fatéma Mezyane, interview citée.
492 *Ibid.*

faisaient partie de mouvements de résistance contre l'Occident. C'est, d'ailleurs, un fait que des chercheuses musulmanes, comme Riffat Hassan, n'ont pas manqué de souligner, même si le hidjab a souvent fonctionné pour elles — et fonctionne toujours — comme un symbole, non pas de soumission mais d'*émancipation*. Hassan fait ainsi la distinction entre le libre choix de la part des femmes de se mettre un fichu sur la tête, ce qui n'entraverait en rien leur liberté personnelle, et l'imposition du voilement du corps entier, ce qui représente une atteinte grave à cette même liberté.[493] Ghita El-Khayat Bennai lui fait écho en maintenant que, face à la "double contrainte, une infinie contrainte à l'intérieur du système traditionnel et dans le système imposé par la colonisation", les femmes ont "démultiplié [leurs] forces pour s'arc-bouter devant toutes les violences culturelles coloniales", pour ne pas "failli[r] à l'honneur du groupe". Bennai considère le voilement comme un choix logique devant l'oppression coloniale qui "a introduit la lutte entre l'ancien et le nouveau".[494]

L'autre argument principal avancé par les "croyantes critiques", c'est que le hidjab protège "l'intégrité physique" des femmes. C'est l'argument coranique: les femmes évitent ainsi d'être "offensées" par le regard masculin et gardent leur dignité de femmes. Cependant, si le hidjab peut éviter aux héritières d'Aïcha et de ses co-épouses d'être importunées par le regard masculin, il peut également se substituer aux rideaux qui les entourent à la maison.

Certaines femmes, qui ne s'affichent pas forcément comme des croyantes — "critiques" ou autres — prennent la défense du hidjab presque par provocation, pour répondre aux discours misérabilistes sur "les femmes musulmanes soumises". C'est le cas de Saïda Rahal-Sidoum:

> J'ai parlé du voile une fois avec des copines féministes. [...] Alors qu'on parlait du voile, enfermement etc, j'ai dit: ce n'est pas que ça. D'abord c'est un cache-misère, comme on dit, un truc rapide... tu n'as pas le temps de t'habiller... C'est le côté un peu instrumental, utilitaire. [...] Mais c'est aussi quelque chose d'érotique peut-être, c'est aussi quelque chose qui joue sur le mystère.[495]

Rahal-Sidoum semble évoquer ici le lien symbolique être la chevelure et la sexualité féminine, ce qui paraît problématique, pour les raisons données plus haut. Ceci dit, une telle dédramatisation du port du hidjab permet de conférer à "La Femme Musulmane" un statut autre que celui d'une larve. C'est-à-dire que les femmes d'origine

493 Riffat Hassan, "An Islamic Perspective", art. cit., p. 122.
494 Ghita El-Khayat Bennai, *Le Monde arabe au féminin*. Paris, l'Harmattan, 1985, p. 132. Voir aussi Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms?", art. cit., p. 7.
495 Saïda Rahal-Sidoum, interview citée.

maghrébine ont des stratégies d'adaptation et de survie, qu'elles ne font pas que subir, mais sont aussi capables d'*agir*. Rahal-Sidoum se distancie ainsi du schématisme selon lequel les femmes d'origine maghrébine seraient ou des croyantes dévouées, soumises et arriérées (=islamisées), ou des femmes athées, indépendantes et modernes (=occidentalisées). Pour elle, le port du hidjab présenterait plusieurs aspects, qui ne relèvent pas forcément de la religion et qui différeraient selon le contexte. Dans le contexte actuel français, par exemple, où la culture arabo-musulmane est dévalorisée et les femmes maghrébines sont perçues comme les premières "victimes" des aspects néfastes de cette culture, le port du hidjab pourrait être un acte de provocation voire de défense.

Toutefois, tous ces arguments présentent des problèmes, car il est impossible de contourner la réalité actuelle, en France comme dans le monde musulman, notamment en Algérie. Le hidjab, qui de toute façon n'a *jamais* été un symbole d'"émancipation" des femmes, est actuellement approprié, avec celles qui le portent, comme *un symbole politique d'extrême-droite*. Dans un tel climat sociopolitique, il paraît bien difficile de tenir un discours identitaire "féministe". Effectivement, lors de l'Affaire des foulards en France, si une chose faisait unanimité parmi les nombreux intervenant(e)s (mis à part ceux et celles d'extrême-droite) dans un débat souvent houleux, c'était qu'effectivement, le hidjab symbolisait bien l'oppression des femmes. Il en était même le symbole privilégié, comme de l'islam d'ailleurs, et c'est à titre-là qu'il a continué à poser problème. Car nous verrons, dans les deux chapitres qui suivent, que le hidjab en tant que *symbole* (souvent bien fantasmé) a pris nettement plus d'importance que les femmes dont il couvrait la tête.

CHAPITRE 6: AU NOM DE L'ÉMANCIPATION[496]

"L'Affaire des foulards" ou "l'Affaire du voile" est le nom attribué à un débat politique et médiatique qui a secoué l'opinion française pendant l'automne de 1989, et même pendant l'année suivante, car on en parlait encore dans la presse à ce moment-là.[497] A l'origine un incident concernant le port du foulard islamique à l'école par trois jeunes collégiennes d'origine maghrébine, l'Affaire des foulards s'est située d'emblée dans le contexte plus large du débat sur l'islam, sur l'"intégration" des immigré(e)s, sur la laïcité, la République et l'identité nationale. Le débat qui oppose la laïcité "rigoureuse" à la laïcité "tolérante" est ainsi mené en tandem avec celui qui oppose "l'intégration" au "respect des différences". C'est-à-dire que l'Affaire a suscité une polémique qui a réussi non seulement à faire réapparaître les vieux clivages politiques entre l'Eglise et l'Etat et à relancer le débat sur l'immigration, mais également à diviser presque toutes les communautés politiques et intellectuelles de la société française, surtout celles qui se revendiquaient, de près ou de loin, de gauche. Tandis que les uns ont prôné "la tolérance", "l'ouverture" et "la souplesse", les autres se sont acharnés à défendre une laïcité rigoureuse, sur laquelle il ne serait pas question de transiger. En même temps, l'Affaire semblait être à l'origine de quelques alliances qui peuvent paraître fort curieuses, par exemple, entre les trois Eglises monothéistes, ou entre la gauche libérale et les islamistes, ou encore entre de nombreux intellectuels de gauche et les éléments les plus réactionnaires de la droite.[498] Du coup, la définition ou plutôt l'application dans les faits des grands principes de la République française, à savoir, liberté, égalité, *laïcité*, s'est avérée bien problématique. Seule la fraternité semblait rester intacte, comme nous le verrons.

En effet, cette affaire a pris une telle importance qu'elle a fini par faire date dans l'histoire de l'intégration et de la laïcité françaises. On y faisait presque obligatoirement

---

496 Quelques éléments de ce chapitre ont été repris dans mon article: "Symboles, moteurs et alibis: les femmes maghrébines dans les discours français sur 'l'intégration'", art. cit. Ce chapitre a également fournie la base d'un autre article plus particulièrement centré sur l'Affaire des foulards: "Learning the Hard Way: the Debate on Women, Cultural Difference and Secular Schooling in France". A paraître dans: *Proceedings of the Tenth Conference of the Australasian Association of European Historians* (University of NSW, 12-15 juillet 1995).

497 Par exemple, l'hebdomadaire *L'Evénement du jeudi* y a consacré un supplément dans son N° 297, 12-18 juillet 1990. Même au mois de décembre de la même année, Elisabeth Badinter y faisait référence lors d'un entretien. Voir "La loi a perdu sa légitimité", interview avec Martine Gozlan. *L'Evénement du jeudi,* N° 320, 20-26 décembre 1990, p. 56.

498 En ce qui concerne les clivages et les alliances inhabituels, ainsi que la difficulté qu'éprouvaient tous les camps politiques à trancher de facon claire, voir mon article "Learning the Hard Way: the debate on women, cultural difference and secular schooling in France", art. cit. Voir également Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République*. Paris, La Découverte, 1995, pp. 17 à 20.

référence dans les nombreux livres sur l'immigration et sur les femmes d'origine maghrébine qui ont été publiés par la suite. En 1994, lorsqu'on a de nouveau "agité les foulards" à l'école, l'"Affaire" de 1989, que le quotidien *Le Monde* a caractérisée comme un "psychodrame national", avait accédé au statut de chapitre initial d'une "saga".[499] En effet, Michel Pezet, du bureau exécutif du parti socialiste, avait même estimé à l'époque que "depuis l'IVG nous n'avions pas vécu un débat de société de cette ampleur".[500] Comparaison fort intéressante: dans les deux cas les femmes se trouvaient au centre du débat, et dans les deux cas la religion est apparue comme présentant un obstacle à leur émancipation. Il faudrait toutefois souligner que les féministes ont bénéficié, lors du débat sur l'IVG, d'un accès aux médias plus important, comme en témoigne, par exemple, le célèbre "Manifeste des 343" paru dans *Le Nouvel Observateur*.[501] En revanche, nous verrons que dans le cas de l'Affaire des foulards, les femmes ont été largement écartées du débat, alors que des hommes — et un petit nombre de femmes dont la plupart n'étaient ni féministes ni maghrébines — parlaient en leur nom. Par ailleurs, mêmes ces rares références aux questions de l'"oppression" et de l'"émancipation" de "La Femme" ressemblaient davantage à des allusions de bon ton qu'à un effort sérieux de se pencher sur les problèmes que peuvent vivre les femmes. En fait, ces questions ont été évoquées, plus pour appuyer les arguments en faveur de la République que par souci du meilleur intérêt des femmes elles-mêmes. C'est-à-dire que, contrairement au débat sur l'IVG, les femmes se sont trouvées au centre du débat — et en ont même constitué l'enjeu principal — sans toutefois en constituer le *sujet* principal.

Du coup, la République française se retrouve confrontée à ses vieilles hantises. Elle est confrontée d'abord à la résurgence d'un pouvoir religieux — non plus catholique mais musulman cette fois-ci — fort hostile à la laïcisation. Elle est confrontée ensuite au retour des identitarismes — non plus régionalistes mais "postcoloniales" — qui risquent de porter atteinte à l'unité nationale. Confrontée aussi à la peur de l'envahisseur arabe, qui remonte à la bataille de Poitiers et aux Croisades, et qui ressurgit face à la montée de l'islamisme, en France comme au Maghreb. Confrontée enfin à son œuvre d'(ex-) pouvoir colonial, dont les sequelles continuent d'ébranler la tranquillité

499 "La saga des foulards". *Le Monde hebdo*, le 20 octobre 1994, dossier intitulé "La France et l'Islam".

500 Cité dans *Le Nouvel Observateur*, N° 1304, 2-8 novembre 1989.

501 "Manifeste des 343". *Le Nouvel Observateur*, le 5 avril 1971. Même dans le cas de l'IVG, la parole des femmes s'est fait de moins en moins entendre au fil des ans. En effet, la grande manifestation de 1979 pour défendre la loi Veil semblait représenter le chant du cygne du féminisme "grand public", car c'est plus ou moins à partir de ce moment-là que l'on commence à entendre parler du "post-féminisme".

du Vieux Monde. La présence sur le sol français des ex-colonisés et de leurs enfants ne cesse de raviver le souvenir douloureux d'un passé que l'on aurait préféré enterrer.

Ajoutons à tout cela le fait que l'Affaire des foulards a éclaté à l'école, qui a toujours constitué un espace privilégié pour la construction et la sauvegarde de l'identité républicaine. Espace privilégié, car elle permet de mener la bataille de la République sur plusieurs fronts. L'école, c'est à la fois un terrain de double lutte contre les particularismes et contre l'Eglise, et un espace pédagogique où l'on apprend à être bon citoyen en respectant les devises et les lois de la République. Cette dernière fonction de l'école laïque représenterait même, pour Claude Nicolet, "l'essentiel de l'ascèse républicaine":

> [L]a société *et* le régime influent, par la fonction éducative, sur les progrès de l'esprit, et donc sur leur propre réalisation. La République se crée donc elle-même dans l'éducation, qu'elle facilite et dispense à ses membres. *La République est enseignante, ou n'est pas.*[502]

C'est pourquoi l'incident de Creil (le lieu où l'Affaire a éclaté) a provoqué des réactions si violentes et parfois hystériques de part et d'autre. En d'autres termes, si l'Affaire a pris une telle ampleur, c'est précisément parce qu'en touchant à ce symbole privilégié de la République, elle a touché aux fondements mêmes de l'idéologie républicaine.

Outre l'acharnement avec lequel le débat de 1989 a été mené, ce qui est particulièrement intéressant, c'est la façon dont la "saga" a évolué entre 1989 et 1994. L'"Affaire-bis" de 1994, si elle continuait à éveiller des passions, celles-ci n'étaient plus exactement les mêmes, et beaucoup de participants au débat avaient même changé de camp. C'est le cas, par exemple, de François Bayrou, député RPR. En 1989, Bayrou s'était rangé du côté des "tolérants" en s'opposant à l'exclusion des porteuses de hidjab. En 1994, devenu Ministre de l'Education nationale, il est à l'origine d'une circulaire qui préconise l'interdiction formelle de tout signe religieux "ostentatoire". Autre fait nouveau: les médias s'intéressaient nettement plus aux premières concernées qu'ils ne l'avaient fait en 1989, au point où certaines "voilées" deviennent, en 1994, de véritables "stars".[503] Elles interviennent dans des débats, elles donnent des interviews à la télévision nationale. Toutefois, il s'agit, comme nous le verrons, surtout d'une fascination médiatique du grotesque, car en 1994 la "saga des foulards" semble avoir pris

---

502 Claude Nicolet, *La République en France. Etat des Lieux.* Paris, Le Seuil, 1992, p. 63. C'est Nicolet qui ajoute les italiques.

503 Voir Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 31.

un tournant à la fois sinistre et irréel. Par ailleurs, la parole féministe (si ce n'est celle de Taslima Nasreen) continue à briller par son absence.[504]

"Débat de société" pour les un(e)s, "psychodrame national" pour les autres, l'incident des foulards n'aurait pu devenir "Affaire" — et encore moins "saga" — qu'en France. Elle ne serait même compréhensible qu'en France, car elle présentait, à l'étranger, une opacité singulière. Même les féministes, ou n'arrivaient pas à comprendre ce dont on débattait, ou bien interprétaient l'Affaire comme rien d'autre qu'un signe de l'ethnocentrisme français. Selon Nira Yuval-Davis, par exemple:

> [T]he recent debate in France around the school-girls who wore head-scarves is but a symptom of the persistence of the French perspective, so prevalent during French imperialism, that living under French rule must involve becoming culturally French as well.[505]

Si Yuval-Davis, qui écrivait ces mots en 1992, critique à juste titre l'assimilationnisme français, elle maintient que l'Affaire de 1989 "*n'est qu*'un symptôme" de cet aspect de la politique française. L'ajout de ce "ne...que" (*is but*) démontre qu'elle ignore tous les autres aspects du débat, que ce soit au niveau de ses fondements historiques ou des enjeux politiques (y compris féministes) qu'il représentait.

Essayons donc de jeter quelque lumière sur l'Affaire, afin de rendre cette crise d'hystérie nationale un peu plus transparente, afin surtout de voir comment les femmes y apparaissaient réellement. Quant à *ce qu'elles en pensaient*, un chapitre à part y sera consacré dans la dernière partie, où il sera presque exclusivement question des voix et des stratégies des femmes, surtout féministes. Passons donc, dans un premier temps, au rappel des faits.

De psychodrame en saga

L'Affaire est déclenchée le 18 septembre 1989 à Creil, dans l'Oise, à une quarantaine de kilomètres de Paris. Ernest Chenières, le proviseur du collège Gabriel-Havez, barre l'entrée à ses salles de classe à trois élèves de 13 et de 14 ans, qui sont d'origine tunisienne et marocaine, et qui ne veulent pas enlever leur foulard islamique. Les deux pères des trois filles en question réagissent en les gardant à la maison. Les médias

---

504 Même Nasreen n'échappe pas à l'obsession médiatique des "voilées". *Le Nouvel Observateur* publie, le 8 septembre 1994, un "débat exclusif" entre Nasreen et trois porteuses de hidjab, intitulé "Taslima face aux filles voilées". *Le Nouvel Observateur*, N° 1570, 8-14 décembre 1994, pp. 40-43.

505 "Le débat récent concernant le port du foulard par des collégiennes en France n'est qu'un symptome de la persistance de l'idée française qui était si répandue pendant l'époque coloniale, et selon laquelle l'on est obligé(e), du fait que l'on vit sous l'autorité française, de s'assimiler à la culture française." Nira Yuval-Davis, *Nationalism, Racism and Gender Relations, op. cit.*, p. 9.

s'emparent de l'Affaire: le 4 octobre, le quotidien *Libération* rapporte ces faits, dans un article intitulé "Le port du voile heurte la laïcité du collège de Creil".[506] Le lendemain, *L'Humanité* évoque le "paranoïa tranquille" du proviseur, alors que quelques jours plus tard, il est question, dans les pages du *Figaro*, des "tchadors de la discorde".[507] Une réaction en chaîne s'ensuit: d'autres incidents surgissent dans d'autres écoles, des professeurs font même la grève contre le port du foulard, des musulman(e)s manifestent dans les rues de Paris, et la presse s'acharne à tout monter en épingle.

Le 25 octobre, Lionel Jospin, alors Ministre socialiste de l'Education nationale, rappelle à l'Assemblée nationale les principes de base de la laïcité républicaine, à savoir, "la neutralité confessionnelle", l'interdiction du prosélytisme religieux ou politique, et l'exigence du "respect par les élèves et les parents des règles de fonctionnement des établissements".[508] Le lendemain, il annonce sa décision d'interdire l'exclusion de l'école publique des jeunes filles qui persisteraient à porter le foulard islamique, en prônant "le dialogue" comme moyen de traiter les "cas individuels", et en affirmant que "nul enfant ne doit être privé de son droit à l'éducation".[509] L'annonce de la décision de Jospin provoque des remous au sein du gouvernement, déjà quelque peu secoué par une intervention assez mal accueillie de Danielle Mitterrand, qui s'était prononcée quelques jours auparavant pour le respect des traditions "quelles qu'elles soient".[510] Le Premier ministre d'alors, Michel Rocard, soutient Jospin, en refusant "le choix réducteur qui conduirait dans la réalité concrète à opposer la laïcité et le refus des exclusions".[511] Cette conception de la laïcité "tolérante" et "souple", de l'école laïque qui accueillerait tous les enfants avec toutes leurs différences, s'opposait à la conception plus "rigoureuse" que défendaient, entre autres, Jean-Pierre Chevènement (Ministre de la Défense), Henri Emmanuelli (Vice-président du parti socialiste), Pierre Mauroy et Laurent Fabius (tous deux anciens Premiers ministres). Selon cette conception, il est impossible de transiger sur la laïcité: l'interdiction des signes religieux à l'école doit être respectée par tous et par toutes, sans exception.

Ce n'est pas qu'au sein du parti et du gouvernement que la décision de Jospin provoque des remous. Une semaine plus tard, a paru dans les pages du *Nouvel Observateur* un texte que l'on a surnommé par la suite "le texte des cinq intellectuels".

---

506 Cité par Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 12.
507 *Ibid.*, pp. 13-14.
508 Cité par Gérard Courtois dans *Le Monde* du 6 novembre 1989.
509 Cité par Patrick Jarreau dans *Le Monde* du 28 octobre 1989.
510 Cité dans *Le Figaro* du 23 octobre 1989.
511 Cité dans *Le Figaro* du 10 octobre 1989.

Les "cinq intellectuels" en question étaient Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay et Catherine Kintzler, et leur texte, intitulé "Profs: ne capitulons pas!", a haussé le ton d'un débat qui allait déjà bon train.[512] Confronté alors à une polémique que l'on comparait librement au grand débat de 1983-4, où la bataille avait été menée entre l'école laïque et les écoles privées catholiques[513], Jospin décide de faire appel au Conseil d'Etat. Celui-ci se prononce le 26 novembre:

> Le port du tchador [*sic*] n'est pas incompatible avec la laïcité en tant que libre expression et croyance religieuse mais les directeurs d'école ont le droit de l'interdire quand il constitue un acte de provocation ou de propagande.[514]

Le Conseil accomplit ainsi un véritable tour d'adresse discursif. D'un côté, il soutient Jospin en affirmant que l'école laïque peut admettre le port du "tchador". De l'autre, il ne le soutient pas, car il donne aux directeurs d'école le droit d'interdire le "tchador" lorsque celui-ci porte atteinte à la neutralité confessionnelle et politique de l'école, tout en laissant ouvert la définition de "provocation" et de "propagande". Ces deux termes allaient pourtant devenir de plus en plus les mots-clés de la "saga des foulards", comme nous le verrons.

En novembre 1992 et en mars 1994, le Conseil d'Etat a dû se prononcer de nouveau, sur deux incidents ayant entraîné des expulsions de l'école de porteuses de hidjab. Dans les deux cas, le Conseil a maintenu son interprétation "souple" de la laïcité en condamnant les règlements intérieurs des deux écoles (qui avaient interdit le port du hidjab) et en ordonnant que les filles expulsées soient réintégrées. En même temps, il s'est plus longuement exprimé sur les conditions de non-acceptabilité du hidjab:

> [L]a liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses [...] ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse, qui, par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande, porteraient atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative,

---

512 Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay & Catherine Kintzler, "Profs: ne capitulons pas!". *Le Nouvel Observateur* N° 1304, 2-8 novembre 1989, pp. 30-31.

513 Il s'agit du débat autour du plan Savary, qui avait prévu un plus grand contrôle étatique sur les écoles privées. Face aux protestations de la part des écoles catholiques, Savary a considérablement modifié son projet, qui a fini par être retiré. Voir Gérard Leclerc, *La bataille de l'école. 15 siècles d'histoire, 3 ans de combat.* Paris, Denoël, 1985.

514 Cité dans *Le Courrier Australien* de décembre 1989. Le terme persan "tchador" est bien évidemment inapproprié, car il évoque obligatoirement, du moins en Occident, la tenue des femmes en Iran fondamentaliste, où tout le corps est couvert d'une longue tunique et d'un voile, en général noirs. Seuls les mains et les yeux sont visibles. (Soulignons toutefois que ce terme a plusieurs sens en persan.)

> compromettraient leur santé ou leur sécurité, perturberaient le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public.[515]

Toutefois, malgré l'insistance du Conseil d'Etat sur l'inadmissibilité de la provocation, du prosélytisme ou de la propagande qui peuvent s'exprimer à travers le port d'un vêtement tel que le hidjab, des parents de filles expulsées d'autres écoles ont été encouragés par la décisions de 1989 et de 1992 en faveur de la réintégration. Appuyé, dans certains cas, par des associations islamistes, certains parents ont engagé un procès contre l'école de leurs filles. Ceci a donné, en 1994, deux jugements complètement contradictoires, quoique les deux tribunaux, qui s'inspiraient sans doute de l'avis rendu par le Conseil Constitutionnel, aient basé leurs décisions sur le degré de trouble qui aurait été provoqué par le port du hidjab. Le premier de ces deux jugements a été rendu le 3 mai 1994 par le Tribunal Administratif d'Orléans, qui a déclaré illégale l'expulsion d'un lycée de deux porteuses de hidjab. A l'avis du tribunal, le comportement "exemplaire" des jeunes filles en question n'avait en rien entravé le fonctionnement du lycée. Une semaine plus tard, le Tribunal Administratif de Lyon a donné raison à un collège qui avait expulsé deux élèves. Cette fois-ci, le comportement des jeunes filles en question aurait créé "une perturbation sérieuse dans le déroulement des activités pédagogiques".[516] Il semblerait donc qu'entre 1989 et 1994, la définition de "provocation" et de "propagande" serait devenu liée à la notion de "trouble". Un comportement vestimentaire deviendrait donc "provocation" lorsqu'il empêche l'école de fonctionner normalement.

L'année 1994 semble effectivement marquer un tournant ou tout au moins une nouvelle étape dans la "saga des foulards". C'est au mois de septembre, presque exactement cinq ans après l'incident de Creil, que "l'Affaire-bis" éclate au lycée Romain-Rolland à Goussainville, une banlieue "à problèmes" au nord de Paris. Le lycée est réputé l'un des plus "durs" de France, et plusieurs incidents violents y avaient eu lieu pendant l'année scolaire 1993-1994. Cependant, le proviseur avait fait beaucoup d'efforts de négociation auprès des jeunes porteuses de hidjab, et avait réussi à convaincre l'une d'entre elles, Samia, à remplacer ce vêtement par un fichu du style provincial, qui heurtait moins les sensibilités laïques. Malgré ces efforts, le conseil d'administration du lycée a décidé, au mois de juin — juste avant les vacances donc — d'ajouter à son règlement intérieur l'interdiction de toute forme de couvre-chef. A

---

515 Decision rendue le 2 novembre 1992. Citée dans *Le Nouvel Observateur*, N° 1561, 6-12 octobre 1994, p. 47.

516 Cité dans "La saga des foulards", art. cit.

la rentrée suivante, quatre filles (y compris Samia) arrivent au lycée vêtues, non pas d'un simple hidjab, mais d'une tenue islamique stricte: une longue tunique plus hidjab, tout en noire. Elles sont accompagnées de leur "garde du corps", une vingtaine de garçons. Le proviseur n'a alors d'autre choix que d'expulser les filles en question, mais il ne le fait qu'après une séance de négotiation en présence de témoins. Parmi ceux-ci étaient quelques-uns des membres du "garde du corps", qui veillaient, selon un autre témoin de SOS-Racisme, à ce que les filles maintiennent leur position: "Quand l'une d'entre elles a semblé fléchir, un des garçons lui a donné un coup de coude. [...] Elle a repris ses positions habituelles".[517]

L'Affaire semblait prête à éclater de nouveau: des étudiants islamistes, regroupés autour d'un certain Rachid Amaoui, ont fait la grève et organisé des piquets devant les portes du lycée. Ils ont distribué des tracts dans lesquels ils dénonçaient la "purification vestimentaire et intellectuelle en France" ainsi que l'exclusion "honteuse" et "illégale" des quatre jeunes filles.[518] Les quelques étudiants maghrébins qui continuaient, malgré tout, à assister aux cours, se faisaient traiter de "collabos", et quelques professeurs musulmans se sont déclarés solidaires des grévistes. D'autres professeurs ont profité de la dégradation de la situation pour tenir des propos racistes. Les médias s'y sont intéressés de nouveau, mais, bien curieusement, l'Affaire n'a pas été à l'origine des mêmes clivages qu'en 1989. Alors qu'à cette époque-là l'on avait débattu de l'interprétation de la laïcité face à la réalité de l'immigration et d'une minorité musulmane importante, il est plus généralement — et plus unanimement — question en 1994 de la "montée intégriste". Ceci est d'autant plus curieux que quelques jours après l'éclatement de l'"Affaire-bis", le Ministre de l'Education nationale, François Bayrou, a publié une circulaire dans laquelle il précise que:

> En France, le projet national et le projet républicain se sont confondus autour d'une certaine idée de la citoyenneté. Cette idée française de la nation et de la République est, par nature, respectueuse de toutes les convictions [...]. Mais elle exclut l'éclatement de la nation en communautés séparées [...], ne considérant que leurs propres règles et leurs propres lois, engagées dans une simple co-existence.
>
> C'est pourquoi il n'est pas possible d'accepter à l'école la présence et la multiplication de signes si ostentatoires que leur signification est précisément de séparer certains élèves des règles de vie communes de l'école. Ces signes sont, en eux-mêmes, des éléments de prosélytisme, à plus forte raison lorsqu'ils s'accompagnent de remise en cause de certains cours ou de

517 Cité par Anne Fohr et Alain Chouffan dans leur article "Ecole: la déchirure". *Le Nouvel Observateur*, N° 1561, 6-12 octobre 1994, p. 46.
518 *Ibid.*, p. 47.

> certaines disciplines, qu'ils mettent en jeu la sécurité des élèves ou qu'ils entraînent des perturbations dans la vie en commun de l'établissement.[519]

Bayrou propose donc aux conseils d'administration des écoles d'interdire "ces signes ostentatoires" dans leurs règlements intérieurs. Il précise donc que "la présence de signes plus discrets, traduisant seulement l'attachement à une conviction personnelle, ne peut faire l'objet des mêmes réserves".[520] Quoique Bayrou ne fasse aucune référence, ni au hidjab ni à la croix catholique, il est évident quelle est la distinction qui est faite entre "signes ostentatoires" et "signes discrets". Ceci est d'autant plus clair que le même ministre avait été à l'origine d'une loi qui prévoyait une plus grande participation de l'Etat au financement des écoles catholiques.[521] Certaines expressions de la religion seraient donc plus incompatibles avec le "projet national et républicain" de la France (j'y reviendrai plus loin).

Toutefois, quoique Bayrou semble adopter un ton nettement plus dur que celui de son prédecesseur à l'égard des foulards, l'accueil réservé à la circulaire est très mitigé. Alors que certains professeurs y voient un appui gouvernemental qu'ils avaient longuement attendu, d'autres trouvent qu'il s'agit d'"une demi-mesure qui ne règle rien", qui "allume le feu et ne permet pas de l'éteindre".[522] Car, même si une distinction est faite entre "signes religieux discrets" et "signes ostentatoires", et que la signification de celle-ci est sous-entendue, la circulaire laisse aux lycées le soin d'expliciter cette signification et d'assumer la responsabilité entière de toute décision prise.

L'école laïque n'est visiblement pas plus sortie de l'ornière en 1994 qu'elle ne l'avait été en 1989. En 1989 l'on s'était posé la question de savoir *si* le port du hidjab constituait une menace à la laïcité, alors qu'en 1994 l'on semblait savoir qu'il l'était — le seul problème était de savoir *quel hidjab* et *dans quelles circonstances.* Ces difficultés d'interprétation démontrent qu'en fait, la "bataille de l'école" (pour reprendre le titre d'un ouvrage de Gérard Leclerc sur le débat autour du projet Savary en 1983-84[523]) est loin d'être gagnée et que des ambiguités guettent toujours la laïcité républicaine.

---

519 Circulaire du 20 septembre 1994.
520 *Ibid.*
521 Loi Bayrou de janvier 1994, qui modifie la loi Falloux de 1850. Voir pp. 224 sqq. et surtout p. 233 ci-dessous. Voir aussi Carole Barjon, "Comment le gouvernement a loupé son bac". *Le Nouvel Observateur*, N° 1524, 20-26 janvier 1994, pp. 26-28.
522 Cités par Anne Fohr et Alain Chouffan dans leur article "Ecole: la déchirure", art. cit., p. 47.
523 Gérard Leclerce, *La Bataille de l'école, op. cit.*

La «République enseignante»: quelques repères

Depuis la création de la Première République, l'école a constitué un enjeu politique de taille. Si plusieurs s'accordent à dire que le développement du rôle de l'école dans le travail d'édification nationale a atteint son apogée sous Jules Ferry, ce développement avait été entamé presque un siècle auparavant. La lutte contre les particularismes avait commencé dès 1790 avec le découpage départemental, lequel était censé effacer les anciennes divisions régionales.[524] Parallèlement à cette centralisation administrative, la lutte contre l'Eglise était devenue, sous la Terreur, une véritable "chasse aux prêtres". Si Napoléon souhaitait, avec le Concordat de 1801, "faire la paix" avec l'Eglise, qu'il reconnaissait, à juste titre, comme un ennemi puissant, il n'en était pas moins soucieux de l'éducation des futurs administrateurs de l'Empire. De la création des lycées et des bourses secondaires (loi du 11 floréal de l'An X [1802]) à celle de l'Université laïque et du "corps enseignant" (lois de 1806 et de 1808), Bonaparte veillait à la consolidation du pouvoir étatique. Celui-ci a été renforcé, d'ailleurs, par la consécration des Grandes Ecoles à la formation d'une élite gouvernante; c'est un élitisme qui continue aujourd'hui de caractériser l'éducation en France. Par exemple, les futurs diplomates et cadres supérieurs des services gouvernementaux, ainsi que la majorité des futurs politicens, passent presque obligatoirement par l'Institut d'Etudes Politques ("Sciences Po") et l'Ecole Nationale d'Administration (l'ENA).[525] Il convient de souligner, d'ailleurs, que la fonction des Grandes Ecoles n'est pas seulement de *former* l'élite gouvernante mais d'assurer aussi la reproduction des distinctions sociales — sans en avoir l'air. (Cf., à l'autre extrémité, ou presque, de la hiérarchie socio-scolaire, l'orientation scolaire des filles d'origine maghrébine, dont il a été question au chapitre 4.) Comme le dit si bien Pierre Bourdieu:

> [I]l faut [...] se demander si toute action pédagogique destinée à préparer à l'occupation des positions dominantes n'est pas pour une part, et jusque dans sa dimension la plus spécifiquement technique, une action de consécration, un *rite d'institution* visant à produire un groupe séparé, et sacré; si, autrement dit, la fonction technique des écoles d'élite n'a pas pour effet de masquer la fonction sociale d'exclusion rituelle qu'elles remplissent, de donner les dehors d'une justification rationnelle aux cérémonies du sacre par lesquelles les sociétés prétendant à la rationalité produisent leur noblesse.[526]

---

524 Voir Mona Ozouf, *L'école de la France, op. cit.*, pp. 27 sqq.

525 L'ENA a fêté son cinquantième anniversaire le 9 octobre 1995. Un nombre important des personnalités politiques actuelles, diplômées de l'ENA, ont participé à la fête.

526 Pierre Bourdieu, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps.* Paris, Minuit, 1989, pp. 101-2. Voir aussi, sur la reproduction des inégalités à travers l'éducation, le chapitre 7 de cette thèse, pp. 279 sqq.

Dès le départ du projet républicain, donc, l'Ecole commence à jouer un rôle très particulier dans la reproduction mais aussi dans la *mythification* du pouvoir étatique de la République. Si cette fonction de l'Ecole de la République allait se confirmer surtout sous la Troisième République, le monopole étatique sur l'éducation avait continué néanmoins à s'élargir sous la Restauration. Même si la loi Falloux de 1850 ainsi que le Second Empire redonnèrent à l'Eglise un grand pouvoir éducatif, les fondements, du moins intellectuels, voire "mythificateurs", de l'Ecole de la République avaient été bel et bien jetés. En 1849, par exemple, à l'époque de la très éphémère Deuxième République — et à la veille de l'adoption de la loi Falloux — Edgar Quinet affirmait que l'école devait servir de lieu de médiation, de "refuge au milieu des dissentiments inexorables des croyances et des églises", où s'enseigneraient "l'union" et "la concorde civile".[527]

Cependant, c'est pendant les premières décennies de la Troisième République que l'Ecole laïque allait vraiment atteindre son statut de symbole de la République. Ce fait ressort, d'ailleurs, de façon très claire des textes sur l'Affaire des foulards, comme nous le verrons un peu plus loin. Dès 1881, Gambetta affirmait, lors d'un discours prononcé à Honfleur, que l'éducation était "la pierre angulaire de la rénovation sociale... Avec elle on peut tout entreprendre et, dans tous les cas, tout commencer."[528] Bien entendu, cette "rénovation sociale" ne pouvait s'effectuer que si l'école se convertissait au républicanisme. Et qui disait "république" en 1880, disait aussi "centralisation", "uniformisation" et, surtout, "laïcité". Nous avons vu dans la première partie que le projet ferryiste de l'enseignement passait par la lutte contre les particularismes, l'enseignement de la citoyenneté dès l'école primaire et l'éducation des filles mise au service de la Nation. Or, pour mener à bien ces luttes-là, il fallait d'abord combattre le pouvoir religieux. Il fallait en effet, pour paraphraser Ferry, que la République choisisse entre l'Eglise et la science (cette dernière étant, rappelons-le, fortement influencée par les idées positivistes dans les dernières décennies du dix-neuvième siècle).

Bien évidemment, l'Eglise n'allait pas se laisser vaincre si facilement. En fait, entre 1879, l'année où Ferry avait déposé le projet de loi contenant le fameux article 7 sur l'exclusion de l'enseignement — public ou libre — de toute congrégation "non autorisée", et 1905, le moment de l'adoption de la loi sur la séparation de l'Eglise et l'Etat,

---

527 Discours devant l'Assemblée législative, cité dans Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République 1871-1914*. Paris, Armand Colin, 1963, p. 77. Ozouf ajoute dans une note à propos de cette citation: "François Buisson, dans La Revue Politique et Littéraire de février 1988, y voit le meilleur exposé des motifs aux lois scolaires de 1882 et 1886." (p. 265, note 21)

528 Cité dans Georges Burdeau, *Le Libéralisme, op. cit.*, p. 116.

et surtout après l'affaire Dreyfus, le ton allait se durcir — des deux côtés. D'un côté l'on passait "de la laïcité au laïcisme" (je reprends l'expresssion à Mona Ozouf[529]), de l'autre, l'on déplorait que "la loi [veuille] faire de la France une exception unique et monstrueuse, inconnue de l'histoire, inconnue de la géographie: un pays sans Dieu."[530] Toutefois, même si la loi de 1905 et la période qui précéda son adoption furent décisives pour la laïcité française, ce qu'Ozouf a appelé des "escarmouches"[531] dans "la bataille de l'école" (elle parlait de la période entre 1898 et 1905) continuent jusqu'à ce jour.

Nicolet a observé que "la laïcité demeure le trait le plus original de l'histoire politique française, mais aussi son signe de contradiction le plus brûlant et le plus débattu".[532] En effet, le principe de la laïcité rassemble trois idées-clés de la philosophie républicaine, à savoir, la raison, la liberté des consciences et l'égalité. Bien entendu, ces trois composantes de l'idéologie républicaine demeurent souvent des principes plutôt que de se traduire dans les faits. La République française est tout autant une idée, un idéal, voire une "foi" qu'un système politique. D'où le caractère paradoxal de ce que Nicolet appelle "l'idée républicaine", car il existe souvent un décalage entre cette idée et sa mise en application, comme nous l'avons vu, par exemple, dans le cas de l'égalité. Nous l'avons vu, également, dans le cas des prétentions universalistes de la République, car l'"universalité" des droits s'inscrit forcément dans un cadre national particulier. Comme l'explique Jean-Louis Schlegel, "[l]'universalité des principes démocratiques est vécue et *filtrée* par des traditions nationales, selon des équilibres précaires".[533] Or, lorsqu'il s'agit de "filtrer" la laïcité par les traditions de la France, cette nation qui aurait donné naissance au terme "nationalisme" d'une part[534], et qui demeure profondément influencée par le catholicisme d'autre part, cet équilibre devient bien précaire en effet.

La laïcité, en tant que symbole intellectuel de la République, est traversée par trois contradictions principales. Tout d'abord, si elle est censée permettre l'exercice du libre arbitre, en garantisssant la liberté des consciences, cette dernière n'est acquise qu'au prix de la soumission individuelle à l'autorité de l'Etat (c'est-à-dire, la République). C'est-à-dire que la liberté intellectuelle serait non seulement un *droit* mais un *devoir républicain*. Ce qui implique que la liberté ne se réalise plus uniquement à travers la

529 Voir Mona Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la République, op. cit.*, pp. 212 sqq.
530 *La Croix* du 2 décembre 1905, Cité par Mona Ozouf. *Ibid.*, p. 208.
531 *Ibid.*, p. 205.
532 Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France, op. cit.*, p. 484.
533 Jean-Louis Schlegel, "Pourquoi les 'identités'?", art. cit., p. 5.
534 En ce qui concerne les origines du terme "nationalisme", voir Mona Ozouf, *L'Ecole de la France, op. cit.*, p. 76.

volonté individuelle, mais à travers l'adhésion aux valeurs de la République et la soumission aux lois qui en émanent. En fait, pour les fondateurs de la Troisème République, l'enjeu de la laïcisation de l'école était moins celui de la liberté intellectuelle des citoyens que celui de l'apprentissage de la citoyenneté elle-même. C'était uniquement à l'école laïque, où les particularismes comme la religion n'avaient pas le droit d'entrer, que pouvait se construire l'identité nationale des citoyens en devenir. Ce qui entraîne une deuxième contradiction: le principe de la laïcité, qui constitue le fer de lance d'une lutte idéologique et politique contre le dogme et le pouvoir de l'Eglise, est devenu lui-même un dogme à son tour. Si la moralité religieuse n'est plus inculquée aux enfants, l'enseignement de la moralité républicaine prend la relève. Autour des principes de la laïcité et de l'unité nationale s'est érigé un véritable "catéchisme républicain".[535] Ceci implique à son tour la troisième grande contradiction de la République laïque: l'on a beau la vouloir le "refus de la transcendance", elle n'en est pas moins liée en dialectique permanente avec la manifestation principale de cette "transcendance", à savoir, l'Eglise catholique. Car la République laïque, en tant que "fille aînée de l'Eglise", a toujours eu à s'accommoder de l'existence continue du pouvoir religieux en France. Donc, si les Français(es) intériorisent toutes et tous le principe de la laïcité comme composante de la culture républicaine, elles/ils intériorisent également la tradition catholique. Cette dialectique à la fois individuelle (intériorisée) et sociale (extériorisée) refait surface, de temps à autre, au niveau politique: nous l'avons vu en 1983-84 lors du débat concernant le financement des écoles catholiques[536], nous le voyons encore au moment de l'Affaire des foulards de 1989. En effet, cette dernière a fait ressortir de façon spectaculaire ces trois grandes contradictions de la laïcité républicaine, ce qui explique en partie pourquoi l'Affaire a éveillé de telles passions de part et d'autre. Examinons, donc, ces contradictions de plus près.

1°. L'obligation d'être libre

Quoiqu'en dise la Constitution, l'existence de la liberté ne va pas de soi: elle est à construire. Pour être Citoyen de la République, il faut d'abord passer par l'Ecole de la Rébublique, comme l'a souligné Nicolet, pour qui la "fonction d'apprentissage des règles de la pensée libre" constitue la définition même de la laïcité:

---

535 Je reprends le terme "catéchisme" à Stéphane Rials, qui a appellé la Déclaration des droits de l'Homme un "catéchisme national", dans son ouvrage *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* Paris, Hachette, 1988, p. 335.

536 Voir Gérard Leclerce, *La Bataille de l'école, op. cit.*

> Penser librement est un véritable exercice, avec ses règles et ses conditions: car, pour penser librement, il faut penser justement. D'où l'apprentissage, obligatoire et indispensable, que seul peut assurer, ou contrôler, le pouvoir qui appartient rigoureusement à tous, celui de l'Etat.[537]

Or, nous avons vu dans la première partie qu'être citoyen de la République (ou même résident du territoire, d'après Rousseau), c'est à la fois incarner l'Individu "universel" et se fondre dans l'identité collective du Peuple, alors qu'être Peuple, c'est s'identifier à l'Etat. C'est-à-dire que l'Etat républicain est bien plus que le simple *représentant* du Peuple: il en est l'*incarnation même*. (Rappelons à cet effet que l'individu révolutionnaire était *patriote* bien avant de devenir *citoyen*, et que la souveraineté résidait dans la *nation* avant de résider dans le *peuple*.[538]) Or, en tant qu'incarnation du Peuple, l'Etat devient en même temps son *créateur*, puisque sans l'Etat, le Peuple ne peut exister. La République constituerait ainsi une sorte de moule à partir duquel se construirait l'identité — et la liberté — du citoyen.[539] La fonction de la loi serait donc, non seulement d'"exprimer la volonté générale"[540], ni même d'interpréter celle-ci, mais aussi, dans une certaine mesure, de la *déterminer*. La loi protège des droits, mais implique aussi des devoirs. Le citoyen de la République bénéficie du droit à la liberté (telle que celle-ci est définie par l'Etat), mais ce droit n'est pas à prendre ou à laisser. Pour être citoyen, *il faut* être "libre".

La liberté n'est donc acquise qu'au prix de la discipline. C'est pourquoi l'éducation constituerait l'"une des fonctions, sinon même la principale des fonctions de la cité" (Nicolet).[541] C'est aussi pourquoi la position prise par Jospin lors de l'Affaire des foulards a semblé, pour certain(e)s, subvertir ou détourner cette fonction. Les "cinq intellectuels", par exemple, ont insisté sur la nécessité d'une "autorité" et d'une "discipline" pour défendre l'Ecole.[542] (L'une des cinq, Elisabeth Badinter, continuait même un an plus tard à invoquer l'Affaire des foulards pour critiquer les discours sur le "droit à la différence" et pour appeler à la défense de la loi républicaine.[543])

Inversement, pour être libre, il faut aussi être citoyen. Et tout comme la liberté, la citoyenneté doit s'apprendre.

---

537 Claude Nicolet, *La République en France. Etat des Lieux, op. cit.*, p. 65.

538 En 1789, l'Article 3 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* affirme que la souveraineté réside dans la Nation, alors que l'Article 25 de la Déclaration de 1793 nomme le Peuple comme le lieu de la même souveraineté.

539 Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France, op. cit.*, p. 485.

540 "La Loi est l'expression de la volonté générale". *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789, art. 6.

541 Claude Nicolet, *La République en France. Etat des Lieux, op. cit.*, p. 106.

542 Elisabeth Badinter *et al*, "Profs: ne capitulons pas!", art. cit., p. 31.

543 Elisabeth Badinter, "La Loi a perdu sa légitimité", art. cit., p. 56.

2° La laïcité comme "catéchisme républicain"

L'Ecole a un rôle privilégié dans la construction de l'identité nationale une-et-indivisible du fait qu'elle forme, dès la petite enfance, l'esprit du citoyen. Inutile de rappeler ici que ce rôle a été développé surtout sous la Troisième République. A la différence de l'Ecole du Premier Empire, qui avait priorisé, avec les premières Grandes Ecoles, la formation d'une élite chargée d'administrer l'Empire, l'Ecole de la Troisième République avait pour mission de former le Citoyen-modèle. Cette formation devait donc se généraliser, en commençant dès la maternelle, et même avant, selon Nicolet (d'où l'importance qu'accordait Ferry à la "républicanisation" des futures mères):

> C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie, et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suça, avec le lait de sa mère, l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté.[544]

Pour mener à bien ce travail d'orientation des petits républicains, l'école devait être basée sur un cursus scolaire uniforme à tous les niveaux. Pas de place pour les particularismes à l'Ecole de la République: l'identité nationale est unique ou elle n'*est* pas.[545] Pour que la République reste "une et indivisible", ses citoyens doivent se conformer à certains principes et à certaines règles, non seulement dans leurs actes *mais aussi dans leur pensée.*

Tout ceci semble contredire la conception de la liberté individuelle telle qu'elle apparaît dans les sociétés libéralo-démocrates.[546] Rappelons cependant que cette liberté n'est jamais sans limites. Elle dépend toujours d'une démarcation plus ou moins rigoureuse entre le public et le privé; pour exister socialement, l'Individu libre doit accepter un certain nombre de contraintes. De ce fait, la loi (c'est-à-dire, l'Etat) joue toujours un rôle plus ou moins fort dans la sauvegarde ainsi que dans l'interprétation même de la liberté. Or, la République française, fondatrice de l'idée nationale moderne, accorde une place particulièrement importante à l'Etat dans ce domaine. C'est ce rôle privilégié de l'Etat qui donne, en France, une expression particulière à la tension entre la liberté individuelle et le bien collectif, ce qui a été mis en évidence lors de l'Affaire des

---

544 Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France, op. cit.*, p. 352.

545 Pour une discussion du rôle de l'Ecole dans la construction de l'identité nationale et la lutte contre les particularismes, voir: Mona Ozouf, "Unité nationale et unité de la pensée de Jules Ferry", in François Furet (sous la dir. de), *Jules Ferry: fondateur de la République, op. cit.*, pp. 59-72; Mona Ozouf et Jacques Ozouf, "Le Thème du patriotisme dans les manuels primaires", in Mona Ozouf, *L'Ecole de la France, op. cit.*, pp. 185-213; et Antoine Prost, *L'Enseignement en France 1800-1967, op. cit.*, pp. 337 sqq.

546 Voir le chapitre 1 de cette thèse, en particulier la section intitulée "Citoyennes à part" (pp. 41-48).

foulards. Alors que quelques partisans de la "tolérance" ont maintenu, avec Harlem Désir (à l'époque Président de S.O.S.-Racisme), qu'il fallait "conjuguer l'être soi et l'être ensemble", les "intransigeants" de "l'idée républicaine" leur ont aussitôt rétorqué, avec Maurice Benassayag, qu'il fallait "proclamer d'abord l'être ensemble avant l'être soi". Benassayag a rappelé à ce propos qu'"on ne construit pas une nation en exaltant le culte des différences".[547] C'est pourquoi, d'ailleurs, la conception républicaine de la "liberté" implique une soumission à la loi de la République. Pour être citoyen, il faut être libre; pour être libre, il faut être citoyen. Pour être citoyen libre, il faut *d'abord* s'identifier au Peuple-Nation.

C'est pourquoi l'Ecole de la République a enseigné, avec le français, l'histoire et la géographie, la morale, le civisme et *l'amour de la patrie.* Ainsi les manuels d'histoire de la Troisième République exhortent les élèves à aimer la République française ("*République et France*, tels sont, mes enfants, les deux noms qui doivent rester gravés au plus profond de vos cœurs") et à en être fiers ("à juste titre, soyez orgueilleux, vous les enfants de la grande Patrie française").[548] Si aujourd'hui cette ferveur patriotique a disparu des manuels, les cours de morale et de civisme demeurent. Bien entendu, tout système d'éducation nationale va inculquer son idéologie aux élèves: c'est l'une des fonctions principales des systèmes éducatifs. Toutefois, l'école laïque, en tant qu'élément fondateur de la République, a joué et continue de jouer un rôle particulièrement important dans ce domaine, comme l'a démontré l'Affaire des foulards.

Ceci dit, l'école laïque n'aurait jamais pu représenter un tel enjeu pour la République si elle n'avait pas hérité de la tradition catholique. De même, l'Affaire des foulards n'aurait jamais provoqué de réactions aussi fortes si la dialectique entre la laïcité et l'Eglise avait été complètement résolue.

3° La laïcité héritière de la religion

Face à la force de la tradition chrétienne, la République-fille-de-l'Eglise, tout en rejetant les fondements idéologiques du catholicisme, n'a pu qu'en incorporer des éléments. Nous retrouvons ces éléments, non seulement dans la rhétorique du "catéchisme" républicain, mais aussi dans la structure même de ses institutions et de ses

547 Maurice Benassayag, "On ne construit pas une nation en exaltant le culte des différences", entretien avec Liliane Sichler, in *L'Evénement du Jeudi,* N° 265, 30 novembre-6 décembre 1989, p. 14. La formule de Désir est citée par Benassayag.

548 Les deux citations sont de Guiot et Mane, cours élémentaire d'Histoire, cité dans Mona Ozouf et Jacques Ozouf, "Le Thème du patriotisme dans les manuels primaires", art. cit., p. 195. Voir aussi, sur l'enseignement de la morale et du civisme sous la Troisième République, Mona Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la République, op. cit.*, pp. 117-126.

lois (le mariage et la famille en étant les deux exemples les plus frappants), ainsi que dans l'organisation du calendrier et de la vie sociale autour des fêtes catholiques. C'est pourquoi l'Ecole de la République n'a jamais été entièrement laïque. Sans même parler du contenu du cursus scolaire (le choix des textes, l'approche pédagogique...), l'Ecole garde, même aujourd'hui, les traces des divers accords passé entre l'Etat républicain et l'Eglise catholique. Par exemple, l'existence continue des écoles privées catholiques, et surtout de la contribution de l'Etat à leur financement, constitue déjà une atteinte sérieuse au principe de la laïcité. Quant à l'organisation des horaires des cours, l'école primaire continue, même aujourd'hui, à vaquer un jour en semaine, ainsi que le dimanche. Il est sûrement inutile de rappeler qu'à l'origine, la semaine scolaire avait été ainsi découpée pour permettre l'enseignement du catéchisme. Certes, les horaires de l'école secondaire suivent de plus en plus le modèle dit "anglo-saxon" de la semaine continue avec deux jours de congé le weekend, et même le maintien du mercredi vaqué dans les écoles primaires apparaît aujourd'hui comme la trace quelque peu anachronique d'un vieux compromis. Cependant, ce n'est pas un hasard si le dimanche demeure un jour de congé et que les fêtes catholiques sont respectées dans le calendrier républicain (sur dix jours fériés officiels en France, six sont des fêtes chrétiennes).

Mais c'est surtout au niveau de la structure idéologique et de la rhétorique que les conséquences de l'héritage catholique sont les plus problématiques pour l'Ecole laïque. Nicolet lui-même, historien de l'"idée républicaine", a appelé la laïcité le "pouvoir spirituel" de la République.[549] Lors de l'Affaire des foulards, ce "pouvoir spirituel" apparaît clairement en tant que tel. Laurent Joffrin, par exemple, affirme que "les religions n'ont pas le monopole de la foi". Pour Joffrin, "l'interdiction qui libère", celle des signes religieux, constitue la preuve irréfutable de la "foi" républicaine: "[s]ans cela, les croyants ne croiront jamais que nous aussi croyons à quelque chose."[550] La Nation a remplacé l'Eglise, la Déclaration des droits de l'Homme a remplacé la Bible, la Loi a remplacé l'Evangile, et la laïcité est devenue l'élément-clé du catéchisme républicain. En effet, les discours sur la laïcité qui se sont tenus au moment de l'Affaire des foulards se sont nourris d'une rhétorique chrétienne au point où Jean Lacouture et avec lui, Jean Daniel, ont même parlé d'un certain "intégrisme laïque".[551]

549 Claude Nicolet, *La République en France. Etat des Lieux, op. cit.*, p. 65.

550 Laurent Joffrin, "Une petite main trop douce: lettre à Harlem Désir". *Le Nouvel Observateur*, N° 1304, 2-8 novembre 1989, p. 35.

551 Un terme employé par Jean Lacouture et repris par Jean Daniel dans "L'autre pari", art. cit., p. 32.

Parmi les nombreux textes parus à ce moment-là, c'est encore une fois le texte des "cinq intellectuels" qui va le plus loin dans la défense de la "foi républicaine". Ce texte évoque, sur un ton qui rappelle autant les sermons du dimanche que les discours révolutionnaires d'antan, la force d'âme nécessaire pour mener "la bataille de la laïcité". Il rappelle que la République a, elle aussi, sa moralité, avec les rigueurs et les contraintes que cela implique. Par exemple, lorsque Jospin avait évoqué un slogan célèbre de "mai '68" ("il est interdit d'interdire"), en déclarant qu'il était "exclu d'exclure", les "cinq intellectuels" lui ont répondu: "*il est permis d'interdire*".[552] Cette interdiction représenterait même, pour les "cinq intellectuels" comme pour Joffrin, la voie de la liberté, car elle permettrait de garder la discipline nécessaire pour sauvegarder le "lieu d'émancipation" qu'est l'école laïque:

> La laïcité est et demeure par principe une bataille, comme le sont l'école publique, la République et la liberté elle-même. Leur survie nous impose à tous une discipline, des sacrifices et un peu de courage. Personne, nulle part, ne défend la citoyenneté en baissant les bras avec bienveillance.[553]

Or, si la laïcité est l'invention de la République, l'idée d'une interdiction libératrice et d'une discipline salutaire nous vient tout droit de la Bible: le chemin du salut est celui de la discipline et du sacrifice. Sauf qu'ici, ces éléments-clé de la moralité chrétienne sont mis au service de la défense de La République. Un peuple part en croisade pour sauvegarder sa foi, sa liberté et son identité nationale, pour les protéger des assauts des infidèles.[554] Nous avons vu en effet que c'est le devoir de tout républicain d'"exporter la révolution", de montrer le droit chemin aux "autres". La France "soldat de l'humanité"[555] se bat non seulement pour "défendre la citoyenneté", mais aussi pour la *prêcher*. Une mission laïque n'en demeure pas moins une mission, avec toutes les connotations morales que l'utilisation de ce terme présuppose. La nation française doit servir de phare pour illuminer ceux qui restent plongés dans les ténèbres.

Bien entendu, la récompense de la croisade républicaine n'est plus le salut éternel, mais la liberté et l'égalité. Ce n'est plus Dieu mais la Raison qui nous garantit la délivrance du Mal. D'où le paradoxe. Car, si la Révolution Française était loin de clore le chapitre religieux de l'histoire française, elle en a au moins tourné une page importante. Si la République, comme la monarchie catholique dont elle est issue, a gardé

---

552 Cette phrase est attribuée à Mohammed Harbi. Elisabeth Badinter *et al*, "Profs: ne capitulons pas!", art. cit., p. 30. Ce sont les auteurs qui ajoutent les italiques.

553 Elisabeth Badinter*et al*, "Profs: ne capitulons pas!", art. cit., p. 31.

554 C'est en ces termes même que Bernard-Henri Levy a répondu aux "cinq intellectuels": "Je ne vois pas qu'il y ait matière [...] à partir ainsi en croisade...". "Bernard-Henri Levy réplique... à Finkielkraut, à Debray et... à l'Edj", interview avec Maurice Szafran. *L'Evénement du Jeudi*, N° 262, 9-15 novembre 1989, p. 18.

555 C'est une formule de Clémenceau.

comme mission de "convertir" tout ceux qu'elle soumet à sa loi, la foi républicaine, contrairement à la foi catholique, n'a rien de mystique. Son identité n'est plus ancrée dans le droit divin et la supériorité naturelle mais dans la Loi des Hommes et l'égalité philosophique. La chrétienté apparaît donc *à la fois* comme un élément fondateur et comme l'ennemi principal de l'Ecole laïque. Elément fondateur, car non seulement la raison d'être de la laïcité est le combat contre l'Eglise, mais la rhétorique de cette dernière sous-tend les discours républicains. Ennemi principal, car la foi laïque est en même temps le *refus* d'une autre foi: celle de la religion.

Le principe républicain de la laïcité ne peut donc être compris uniquement comme un rejet catégorique du christianisme. Il ne peut être considéré *uniquement* comme une bataille contre l'Eglise, même menée sur deux fronts (celui du pouvoir sociopolitique et économique et celui de la liberté intellectuelle). La rivalité entre la laïcité, qui représente l'un des éléments-clé de la mythologie républicaine, et la religion catholique, qui représente l'un des éléments-clés du patrimoine idéo-culturel français, est autant un rapport de récupération et de compromis qu'un rapport d'opposition simple.

L'Ecole de l'intégration

Toutefois, s'il s'était agi uniquement d'une opposition entre l'Eglise catholique et l'Etat, l'Affaire des foulards n'aurait pas atteint des proportions de psychodrame. Même compte tenu des contradictions dont je viens de parler, il avait été relativement facile, en 1984 par exemple, de se ranger d'un côté ou de l'autre. Il avait simplement été question, à ce moment-là, de se prononcer pour l'Eglise (catholique) ou pour la laïcité (républicaine), car les deux se situaient à un bout et à l'autre *du même axe idéologique.* Ce qui est venu compliquer les choses dans le cas de l'Affaire des foulards, c'est le fait que le débat n'était pas restreint à ce domaine franco-français. A l'opposition Eglise/Etat sont venues s'ajouter les oppositions Français/Arabe, moralité chrétienne/moralité islamique, intégration/ségrégation, et "soumission"/"émancipation" de "La Femme". Du coup, les contradictions se sont multipliées. Comment revendiquer le "respect des différences culturelles" sans remettre en question la laïcité? comment revendiquer la "liberté des consciences" sans encourager le prosélytisme islamiste? Mais comment refuser ce prosélytisme sans faire preuve d'"intolérance" culturelle? et comment, enfin, revendiquer "l'émancipation de La Femme" sans prôner l'exclusion? Ce sont quelques-uns des dilemmes auxquels la communauté politique et intellectuelle française s'est trouvée confrontée.

Ceci dit, il est vrai que même le choix entre la défense des deux pôles de l'axe de la "culture française" — à savoir, la "liberté confessionnelle" et la laïcité républicaine —

est moins évident dans le cas de l'Affaire des foulards qu'il ne l'avait été lors du débat de 1984. Il est en effet intéressant de noter que des personnalités politiques de droite qui avaient *soutenu* les écoles catholiques en 1984 se sont opposées, *au nom de la laïcité républicaine*, au port du foulard islamique à l'école en 1989.[556] Ceci a été même plus flagrant lors du rebondissement de l'Affaire en 1994, lorsque François Bayrou s'est prononcé contre les "signes religieux" à l'école publique. Ce même ministre avait ouvertement soutenu les écoles catholiques l'année précédente, avec son projet de loi dérèglementant leur financement par des collectivités locales (modification de la loi Falloux de 1850). Ce projet était enfin devenu loi en janvier 1994, suite à de nombreuses péripéties.[557] Ceci est pourtant moins curieux que l'on pourrait croire: rappelons que ceux et celles qui soutiennent les défenseurs de l'identité française pouvaient difficilement justifier, en 1989, une prise de position à priori antagonique aux valeurs républicaines, surtout lorsque la communauté maghrébine y était impliquée. Ils étaient donc bien obligés de prendre le parti de la laïcité intransigeante. Ainsi la "réaction instinctive" de Charles Pasqua, président, en 1989, du groupe RPR au Sénat, était "de dire non au voile, parce que c'est une marque distinctive [...] et au sein de l'école laïque, ce n'est pas normal."[558] Comme nous l'avons vu au chapitre 4, Pasqua est également l'auteur des lois de 1993 réformant le Code de la Nationalité et restreignant l'immigration.

En revanche, l'Eglise catholique, qui retrouvait dans la revendication de la liberté confessionnelle l'un de ses vieux chevaux de bataille, n'avait pas d'autre choix que de se solidariser des islamistes. Un tel choix paraît sans doute opportuniste, étant donné les siècles d'animosité et de guerres, à la fois religieuses et politiques, entre le catholicisme et l'islam, mais c'était le seul choix cohérent dans le contexte de l'Affaire des foulards. Etant donné que l'Eglise catholique n'avait jamais cessé de se battre pour maintenir un rapport de force vis-à-vis de l'Etat laïque, elle pouvait difficilement se ranger tout-à-coup du côté de ce même Etat, contre la liberté religieuse. Face à la "menace laïque", L'Eglise catholique devient, non plus l'ennemi de l'"envahisseur arabe", mais son allié. Ainsi Mgr Decourtay, archevêque de Lyon, n'est "personnellement pas choqué de rencontrer des femmes portant le foulard islamique", alors que Mgr Lustiger, archevêque de Paris, ne souhaite pas "[faire] la guerre aux adoles-

556 Gaspard et Khosrokhavar ont remarqué par ailleurs que ceux et celles qui avaient manifesté contre la loi Savary (et donc pour les écoles dites "libres") en 1984 se sont mobilisé(e)s, dix ans plus tard, contre le projet Bayrou (et donc pour l'école publique). *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 186.

557 Pour un rappel chronologique de ces péripéties, voir Carole Barjon, "Comment le gouvernement a loupé son bac", art. cit.

558 Cité dans *Le Figaro* du 23 octobre 1989.

cents beurs".[559] Même les catholiques progressistes, comme Mgr Gaillot, à l'époque évêque d'Evreux (limogé en 1995 par le Vatican pour ses idées et ses pratiques jugées trop subversives), reconnaissaient "le voile coranique" comme "signe religieux et culturel" que "l'école publique doit pouvoir intégrer".[560] Des côtés protestant et juif, l'on n'a pas hésité non plus à défendre le port de signes religieux à l'école, ou tout au moins la "tolérance". Le pasteur Jean-Pierre Monsarrat, par exemple, vice-président à l'époque de la Fédération protestante de France, trouve "inacceptable de faire payer aux enfants, en les excluant de l'école, l'incapacité des adultes à faire face aux problèmes de notre société".[561] Pour Alain Goldmann, grand rabbin de Paris, "ce ne sont plus les religieux qui font preuve d'intolérance [...], mais les laïques", qui "refusent aux enfants musulmans le droit de porter le tchador, et aux enfants juifs la kippa à l'école".[562] Cette collusion des Eglises ne s'est pas, d'ailleurs, limitée à l'Affaire des foulards. Jean-Robert Ragache a rappelé en 1990 que les "autorités" musulmanes et juives avaient appuyé l'Eglise catholique lorsque celle-ci avait condamné le film *La dernière tentation du Christ.*[563] De même, l'Eglise catholique avait soutenu les fondamentalistes de l'islam dans leur condamnation des *Versets sataniques* de Salman Rushdie.[564]

L'Eglise catholique, ce bastion de la France profonde, se trouve donc aux côtés de ses vieux ennemis — l'islam et la religion juive — pour combattre un ennemi nettement plus redoutable: la laïcité. Dans la "bataille de l'école", et *a fortiori* celle de l'Affaire des foulards, l'enjeu véritable, c'est la guerre entre deux conceptions de l'identité française: une identité de terroir et une identité politique.

Une minorité de fondamentalistes catholiques (dont Mgr Lefebvre, excommunié en 1988), qui ne pouvaient cautionner la pratique de l'islam dans la France catholique, ont proposé des solutions plus radicales — quoique difficilement réalisables — au "problème" des foulards, à savoir, soit la conversion, soit "le retour au pays".[565] Bien évidemment, de telles prises de position ont fait écho chez les idéologues de l'extrême-

---

559 *Loc. cit.*

560 Cité dans *Le Monde* du 25 octobre 1989.

561 Cité dans *Le Figaro* du 23 octobre 1989.

562 Cité dans *Le Monde* du 21 octobre 1989. Notons en passant que le rabbin Goldmann emploie le terme "enfants" au masculin, alors que ce sont uniquement les filles musulmanes qui portent le foulard islamique (que Goldmann appelle "tchador", en employant le terme persan).

563 Jean-Robert Ragache, "La laïcité, c'est la liberté absolue des consciences", interview avec Liliane Sichler. *L'Evénement du jeudi,* supplément au N° 297, 12-18 juillet 1990, p. XXVIII. Le film est de Martin Scorcese (1988), d'après un roman de Níkos Kazantzakís.

564 *Loc. cit.* La première publication des *Versets sataniques* a été en 1988. L'année suivante, l'Ayatollah Khomeini a prononcé un *fatwa* condamnant Rushdie à mort.

565 Voir "Mgr Lefebvre dénonce «l'islamisation de la France»". *Le Courrier Australien,* décembre 1989.

droite, comme Bruno Mégret, délégué général du Front National, qui affirme, dans les pages du *Quotidien de Paris*:

> C'est la civilisation islamique qui arrive. Après son installation sur le sol français, elle s'implante maintenant de façon symbolique par le port du tchador à l'école.[566]

Bien entendu, cette "implantation de la civilisation islamique" n'est guère perçue par le Front National comme une évolution positive.

A gauche, les contradictions de la République laïque se sont fait sentir de façon plus évidente, et c'est effectivement à gauche que s'est mené le grand débat entre deux laïcités différentes. Alors que tous les idéologues de gauche défendaient le principe de la laïcité ainsi qu'une politique d'"intégration des immigrés", ils n'arrivaient à se mettre d'accord, ni sur la signification de ce principe ni sur les modalités de l'intégration. D'un côté, l'on souhaitait adopter une position de "tolérance" envers les personnes issues d'"autres" cultures, sans pour autant sortir de la logique républicaine laïque et égalitaire. De l'autre, l'on insistait que le chemin de la laïcité et de l'égalité passait par la rigueur et même le sacrifice, et que celui de l'intégration passait par la discipline individuelle comme collective. Pour ces "intransigeants" de la laïcité, le refus de suivre ce double chemin ne pouvait qu'entraîner la destruction de l'école laïque et de ce fait, de la République même. Comme le précisent les "cinq intellectuels":

> La figure française de la démocratie a pour nom République. [...] [L]a République a pour fondement l'Ecole. C'est pourquoi la destruction de l'Ecole précipiterait celle de la République.[567]

L'école laïque constituerait donc la première ligne de défense de la nation française. Pour les cinq intellectuels, la position prise par Jospin en faveur de la réintégration des filles de Creil n'était autre qu'une capitulation qui risquait d'affaiblir voire de détruire cette ligne de défense. La première phrase de leur lettre nous le précise: "l'avenir dira si l'année du Bicentenaire aura vu le Munich de l'école républicaine".[568]

Cette double référence à deux moments décisifs de l'histoire française, à savoir, la révolution qui a entraîné la naissance de la première République et les accords de Munich de 1938 qui en ont entraîné la mort de la troisième, n'a pu que susciter de très vives réactions de la part des Français(es). En fait, cette phrase établit le ton, non seulement de l'article mais aussi du débat politique et médiatique qui a entouré

---

566 Cité dans Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 18.
567 Elisabeth Badinter *et al*, "Profs: ne capitulons pas!", art. cit., p. 31.
568 *Ibid.*, p. 30.

l'Affaire en général. Elle évoque l'image d'un peuple en lutte contre un envahisseur (potentiel) susceptible de subvertir sa culture, ses principes, voire sa cohésion sociale. Les auteurs évoquent une deuxième fois les accords de Munich lorsqu'ils écrivent un peu plus loin:

> Négocier, comme vous le faites [vous =Lionel Jospin], en annonçant que l'on va céder, cela porte un nom: capituler. Une telle "diplomatie" ne fait qu'enhardir ceux-là mêmes qu'elle se propose d'amadouer — et s'ils demandent demain que l'étude des Rushdie (Spinoza, Voltaire, Baudelaire, Rimbaud...) qui encombrent notre enseignement soit épargnée à *leurs* enfants, comment le leur refuser?[569]

Etant donné le titre de l'article ("Profs: ne capitulons pas!"), suivi de la référence explicite aux accords de Munich, l'on peut difficilement se tromper sur l'allusion faite ici. Les "négociations" de Munich où la France avait "cédé" devant l'impérialisme d'Adolf Hitler, ont préparé le chemin de la capitulation devant la dictature la plus effrayante de l'histoire moderne. Si la "capitulation" de Jospin est apparentée à celle de Daladier, l'islamisme en France devient-il alors la nouvelle dictature, la nouvelle menace politique et sociale face à laquelle la République risquerait de s'effondrer? Certes, le fond des propos tenus dans cette "lettre ouverte" n'est pas l'identitarisme français d'un Le Pen ou d'un Pasqua, et les auteurs n'ont pas tort d'apparenter l'islamisme à une autre forme de fascisme. Toutefois, l'image d'un "intégrisme" menaçant qui risque de grignoter la laïcité et avec elle, la République, semble quelque peu fantaisiste. C'est en cela que les propos de ces intellectuels de gauche "intransigeants" rejoignent ceux de la droite et de l'extrême-droite françaises. S'ils ne sont pas à eux seuls responsables de l'importance démesurée qu'accordent les médias à la montée de l'islamisme en France, il n'en est pas moins vrai que leurs propos nourrissent la peur de l'"envahisseur islamiste". C'est une peur que semble partager Ernest Chenières, proviseur du collège de Creil:

> Imaginez que ce ne soit plus trois jeunes filles qui posent problème mais des mille et des cinquante mille, ce serait l'horreur. Il est grand temps que la démocratie réagisse car elle est, sinon, vouée à des jours très sombres.[570]

La défense de la laïcité semble donc devenir, du moins dans certains cas, un prétexte à l'apparition en filigrane de propos fort douteux sur les musulman(e)s en France. C'est, d'ailleurs, un fait que les "tolérants" n'ont pas hésité à relever, ce qui a fait basculer le débat du côté de l'immigration, de l'intégration et du racisme. Ce serait même de ce côté-là que se serait situé le vrai problème, selon Jean Daniel du *Nouvel*

---

569 *Loc. cit.*

570 Cité par Jean-François Guyot dans *Le Figaro* des 21 et 22 octobre 1989.

Observateur et Harlem Désir, à l'époque Président de SOS-Racisme.[571] Pour Jacques Julliard, qui s'exprime également dans les pages du *Nouvel Observateur*, le débat sur l'immigration aurait, avec l'Affaire des foulards, "pris sans conteste une tournure religieuse".[572] C'est-à-dire que l'Affaire ne serait pas un débat sur la laïcité, mais un détournement du débat sur l'immigration:

> Alors? La faute à Mahomet? Prenons-y garde. L'argument anti-islamique est de longue date un alibi commode qui habille de respectabilité la haine de l'Arabe et le refus de l'accueillir. Et notons encore que le repli communautaire, fondé sur l'affirmation agressive de l'identité tribale, est le réflexe classique des groupes minoritaires qui se sentent mal acceptés ou menacés dans cette identité même.[573]

Le refus du hidjab au nom de la laïcité serait donc un prétexte pour refuser l'expression de la différence culturelle en France. Tant de panique sur "trois malheureux foulards" serait révélateur d'une peur de l'Autre, et plus particulièrement de l'Autre musulman. Exclure les trois collégiennes, ce serait exclure cet Autre.

Ce serait aussi refuser de faire face à la crise d'identité que traverse, non pas la "communauté maghrébine", mais la société française. Il est remarquable à ce propos que le terme "otage" revient souvent: il fournirait même une sorte de lien thématique entre des interventions de la part des personnes qui s'opposeraient avec acharnement sur bien d'autres questions. Ainsi pour le pasteur Monsarrat comme pour le philosophe marxisant Etienne Balibar, Leïla, Samira et Fatima, les trois collégiennes de Creil, seraient "prises en otage", elles seraient devenues les "enjeux" ou les "victimes" d'un débat de société qui se situe ailleurs.[574] Ou encore, pour Claire Bataille du magazine féministe-trotskyste *Cahiers du féminisme*, comme pour Bernard-Henri Levy, dont les propos anti-féministes sont par ailleurs légion, les trois collégiennes seraient les "otages", les "alibis" voire les "victimes" d'un problème qui les dépasse.[575] Ce problème serait, selon Benjamin Stora, que "depuis les années 80, la machine à intégrer se bloque", et

---

571 Jean Daniel, "Cinq points sur les 'i'", et Harlem Désir, "Tu te trompes de combat!" (réponse à Laurent Joffrin). *Le Nouvel Observateur*, N° 1305, 9-15 novembre 1989, pp. 36 et 37 respectivement.

572 Jacques Julliard, "La faute à Mahomet?". *Le Nouvel Observateur*, N° 1307, 23-29 novembre 1989, p. 33.

573 *Loc. cit.*

574 Le pasteur Monsarrat est cité dans *Le Figaro* du 23 octobre 1989; Etienne Balibar, dont les propos avaient paru dans *Libération* du 3 novembre 1989, est cité dans l'article de Claire Bataille, "Trois otages pour une guerre à visage masqué". *Les Cahiers du féminisme*, N° 51, hiver 1989, p. 15.

575 Claire Bataille, "Trois otages pour une guerre à visage masqué", art. cit. Bernard-Henri Levy, "Bernard-Henri Levy réplique à Finkielkraut, à Debray et... à «*L'Edj*»" (interview avec Maurice Szafran). *L'Evénement du jeudi*, N° 262, 9-15 novembre 1989, pp. 18-20, surtout 19. Pour l'anti-féminisme de Levy, voir son triptyque *Questions de principe*. Paris, Denoël-Gonthier (T. 1), Grasset (T. 2) et Librairie Générale Française (T. 3), 1983, 1986 et 1990 respectivement. Le Tome 2 (Grasset, 1986), contient un essai particulièrement répugnant intitulé "Les femmes, probablement" (pp. 276-81).

ce seraient, justement, les beurs qui "révèlent cette crise identitaire de la société française".[576] Car ces beurs réclament une multiplicité d'appartenances: ils se disent "français" tout en étant "maghrébins", ils affichent une adhésion aux principes des Droits (universels) de l'Homme tout en revendiquant le droit à leur spécificité, et enfin, ils brandissent leur arabité et leur islamité à l'école laïque, lieu privilégié de la République anti-particulariste et anti-clérical. L'Affaire des foulards serait donc, pour les "tolérants", surtout une réaction de la République des Mêmes devant la présence de l'Autre, français lui aussi, qui voudrait redéfinir, à travers la laïcité, l'égalité et la liberté.

Liberté, égalité, et toujours fraternité

Par ailleurs, dans les débats entourant le comportement vestimentaire de Leïla, de Samira et de Fatima, les "intransigeants" confondraient les enfants et les parents, comme l'a remarqué Claude Allègre, à l'époque conseiller spécial auprès du Ministre de l'Education nationale.[577] Pour les défenseurs de la laïcité "tolérante", ces enfants — qui, rappelons-le, avaient à l'époque 13 et 14 ans — ne pouvaient être tenues pour responsables d'une décision prise par leurs pères. Exclure ces filles de l'école laïque reviendrait à les "rejeter dans les bras des intégristes" pour les uns, et conduirait, pour les autres, à un "repli identitaire" encore plus fort. Or, l'essentiel, pour les "tolérants", serait, comme l'écrit Jean Daniel, "de savoir quelle est la solution qui donne les plus grandes chances à l'intégration".[578] Pour Daniel, cette solution est claire:

> Je fais le pari sur *l'école de la République.* [...] ...il est possible, — non pas certain mais possible — , en maintenant les jeunes musulmanes avec foulard à l'école d'exercer sur elles une influence plus grande que celle de la tutelle familiale.[579]

Effectivement, les "tolérants" comme les "intransigeants" tiennent compte — se soucient même beaucoup — du plus grand bien des filles en question. Ainsi, pour les "cinq intellectuels", l'école doit rester laïque afin de pouvoir rester également "un lieu d'émancipation" où "l'égalité des sexes" serait respectée. Admettre, dans ce lieu d'"émancipation", le "symbole de la soumission féminine", ce serait revenir sur le principe de l'égalité.[580] Pour les "tolérants", comme Claude Allègre, "la meilleure

---

576 Benjamin Stora, "Pourquoi la machine à intégrer s'est soudain bloquée". *Politis*, N° 77, 26 octobre-1er novembre 1989, p. 29.
577 Claude Allègre, "La meilleure façon d'enlever le voile". *Le Nouvel Observateur*, N° 1305, 9-15 novembre 1989, p. 33.
578 Jean Daniel, "L'autre pari", art. cit., p. 33.
579 *Ibid.*, p. 32. C'est moi qui ajoute les italiques.
580 Elisabeth Badinter *et al*, "Profs: ne capitulons pas!", art. cit., p. 30.

façon d'enlever le voile", c'est "admettre les jeunes filles à l'école laïque, où elles pourront apprendre, comparer, comprendre et finalement se déterminer elles-mêmes".[581] En effet, les intellectuel(le)s et les personnalités politiques de gauche, quelle que soit leur interprétation de la laïcité, évoquent quasiment tous et toutes "l'oppression" ou "l'émancipation" — et parfois même la "libération" — de "La Femme" afin d'appuyer leurs arguments pour ou contre le port du foulard islamique à l'école française. Leur rhétorique est convaincante et leurs sentiments paraissent louables, même si ceux-ci n'ont rien d'extraordinaire. Après tout, en 1989, ceux et celles qui se veulent progressistes ne peuvent guère que se prononcer pour "l'égalité des droits".

Cependant, quasiment tous les intervenants ainsi que quelques intervenantes — même féministes, comme nous le verrons au chapitre suivant — placent au premier rang l'intérêt *de la République*. Si Badinter, par exemple, souligne bien que "le voile, c'est le symbole de l'oppression d'un sexe" et que les femmes constituent "la cible privilégiée des intégristes", ce qu'elle trouve inacceptable par-dessus tout, c'est de "voir bafoués deux principes aussi précieux que la laïcité républicaine et l'égalité des êtres humains".[582] Daniel se montre tout aussi bon républicain en affirmant que l'alternative des écoles musulmanes privées, (prônée, bien paradoxalement, par Badinter elle-même), "aura pour résultat *que ces jeunes filles seront perdues pour la République*".[583] Ces propos de Daniel rappellent ceux de Jules Ferry, qui avait affirmé que "La Femme" devait "appartenir" à la Science et non pas à l'Eglise. Les "tolérants" comme les "intransigeants" privilégient donc la cohésion idéologique et sociale de la République. La différence entre les deux camps se situe plutôt au niveau du cadre de référence: alors que les premiers se situent sur le terrain des principes en se préoccupant de la défense des valeurs fondamentales, les derniers se situent sur le terrain de la conjoncture en mettant l'accent sur la nécessité de l'"intégration". Ces derniers relient ainsi le débat sur les foulards à celui sur l'"immigration", en adoptant un ton "intégrationniste". Le véritable enjeu, celui qui se cache derrière la plateforme "laïcité" — qu'il s'agisse de la laïcité "intransigeante" ou de la laïcité "tolérante" — c'est la (re)définition de l'identité nationale française.

---

581 Claude Allègre, "La meilleure façon d'enlever le voile, art. cit.

582 Elisabeth Badinter, "Je suis fière des profs" (interview avec Laurent Joffrin). *Le Nouvel Observateur*, N° 1305, 9-15 novembre 1989, p. 37.

583 Jean Daniel, "L'autre pari", art. cit., p. 32. C'est moi qui ajoute les italiques. Elisabeth Badinter affirme, dans les pages du *Nouvel Observateur*, ne pas voir "quel danger il peut y avoir dans le développement de telles écoles musulmanes, pas plus que dans le développement d'un enseignement privé catholique, protestant ou juif". "Je suis fière des profs", art. cit., p. 36.

Par ailleurs, des deux côtés, l'on présuppose que "l'oppression de la femme" est le problème des "intégristes" voire du monde musulman dans son ensemble, pas celui de la République. Au contraire, celle-ci doit se donner comme tâche d'encourager cette émancipation dans des sociétés moins évoluées, comme l'explique Jean Daniel:

> Il faut tout faire pour encourager les hommes [*sic*], qui, à l'intérieur de l'Islam, luttent pour la modernisation de leur religion et notamment pour l'émancipation de la femme.[584]

Le choix du terme "hommes" par Daniel est plus qu'un lapsus, plus même qu'une habitude langagière française où le masculin est censée impliquer le cas général. L'implication ici, c'est bien que "l'émancipation de la femme" *est le fait des hommes.* Les femmes ne "s'émancipent" pas toutes seules, *on les émancipe.*

C'est pourquoi ces arguments en faveur de l'"l'émancipation de la femme" paraissent spécieux. Ils se situent, non pas dans le cadre d'une analyse critique de la logique patriarcale républicaine, mais dans celui de la défense d'une République qui demeure bel et bien une affaire d'hommes. L'invocation des droits de "La Femme" ne sert, finalement, que de prétexte à la défense de la République des Frères. "La Femme", perçue comme "soumise" dans la culture islamo-maghrébine, devient "libérée" ou du moins "émancipée" dans la culture française. Or, ce qui symbolise ce contraste entre la "soumission" et la "libération" de "La Femme", c'est ce que Jean-Pierre Chevènement a appelé, avec une ironie évidente, ce "fichu fichu".[585] Si le hidjab est "le symbole de l'oppression d'un sexe", pour enlever l'oppression, il faut enlever le hidjab.

En fait, ce que les défenseurs de la laïcité émancipatrice trouve intolérable est moins l'oppression des femmes en tant que telle, mais *cette manifestation particulière* de l'oppression des femmes. C'est le symbole qui gêne, nettement plus que l'oppression elle-même, car une femme d'origine maghrébine qui se promène tête nue peut être tout autant une femme en danger qu'une "voilée". Enlever le voile ne constitue aucunement une défense, par exemple, contre l'enlèvement et le mariage forcé. Bien au contraire, car, si l'on estimait, en 1994, que les "porteuses du hidjab" constituaient une petite minorité à l'école laïque (les estimations vont de 500 à 15 000 filles, ou entre 0,25% et 7,5% de la population féminine d'origine maghrébine), l'étude de l'INED de 1995 a également trouvé que le taux d'émancipation des filles d'origine algérienne demeurait faible.[586] Par ailleurs, Elizabeth Altschull, une professeur de lycée qui a fait une

---

584 Jean Daniel, "L'autre pari", art. cit., p. 32.

585 Bernard Langlois reprend ce terme comme titre de son éditorial dans *Politis*, N° 77, 26 octobre-1er novembre 1989, pp. 18-19.

586 Michèle Tribalat, *Faire France, op. cit.*, pp. 216-220.

enquête personnelle sur le hidjab à l'école, dont elle donne quelques aperçus dans le cadre d'une émission-débat télévisée qui a suivi l'Affaire-bis de 1994, a posé la question de savoir pourquoi l'on s'était uniquement préoccupé du comportement vestimentaire des filles.[587] Elle a trouvé que les propos des garçons islamistes, comme ceux du "garde du corps" des filles de Goussainville, étaient tout aussi sinon plus dangereux et portaient tout autant atteinte à la laïcité et à l'égalité entre les sexes que la tenue de leurs (con)sœurs. (Il est sans doute inutile de rappeler à ce propos que ce sont les frères et les pères qui détiennent le pouvoir politique dans les familles islamistes.)

C'est donc cette *image*, et non pas la *réalité*, de "l'oppression" ou de "l'intégrisme" qui gêne, qui est considérée comme un élément de trouble ou comme une "provocation". Rappelons à ce titre la fascination qu'a toujours exercé le hidjab pour l'Occident. Nous retrouvons en effet, lors de l'Affaire des foulards comme de l'Affaire-bis de 1994, ce même regard occidental, surtout masculin, sur les "voilées", ce même mélange de fascination, de désir, de peur et de répugnance. Rachel Bloul a noté qu'à part les images-types des "voilées" qui apparaissaient en couverture des magazines ou qui accompagnaient des articles (celles-ci allaient se multiplier en 1994), ce regard particulier s'exprimait, en 1989, surtout à travers des dessins humoristiques. Bloul fait référence en particulier à un dessin qui a paru dans le *Canard Enchaîné* (Illustration 1 à la page 242). Elle note que:

> By fantasizing young Muslim women as autonomous libidinal actors, it establishes an imaginary alliance with them in the ridiculing of the old, repressive, patriarchal orders represented paradoxically by the figure of the nun. Thus, the French, male viewer can accomplish, in fantasy at least, the complicity of the forbidden woman. [...] This cartoon is also highly ambiguous in its illustrations of the links between sexuality and representations of the Other in two highly derogatory images of women.[588]

---

587 Elizabeth Altschull, intervention dans le cadre de l'émission *Droit de savoir: les musulmans de France*. Emission citée. L'enquête d'Altschull a donné un livre intitulé: *Le voile contre la République*. Paris, Le Seuil, 1995. Malheureusement, cet ouvrage a paru trop tard pour que je puisse le consulter dans le cadre de la présente recherche.

588 "En fantasmant les jeunes femmes musulmanes en tant qu'actrices libidinales autonomes, [ce dessin] transforme ces dernières en alliées imaginaires, qui aident à tourner en dérision le vieil ordre patriarcal et répressif que représente, paradoxalement, l'image de la religieuse. Le lecteur français peut ainsi s'assurer, du moins dans ses fantasmes, la complicité de la femme interdite. [...] Ce dessin est aussi extrêmement ambigu au niveau de ses illustrations des liens entre la sexualité et des représentations de l'Autre à travers deux images de femmes fort péjoratives." Rachel Bloul, "Veiled Objects of Post-Colonial Desire", art. cit., p. 124.

ILLUSTRATION 1.

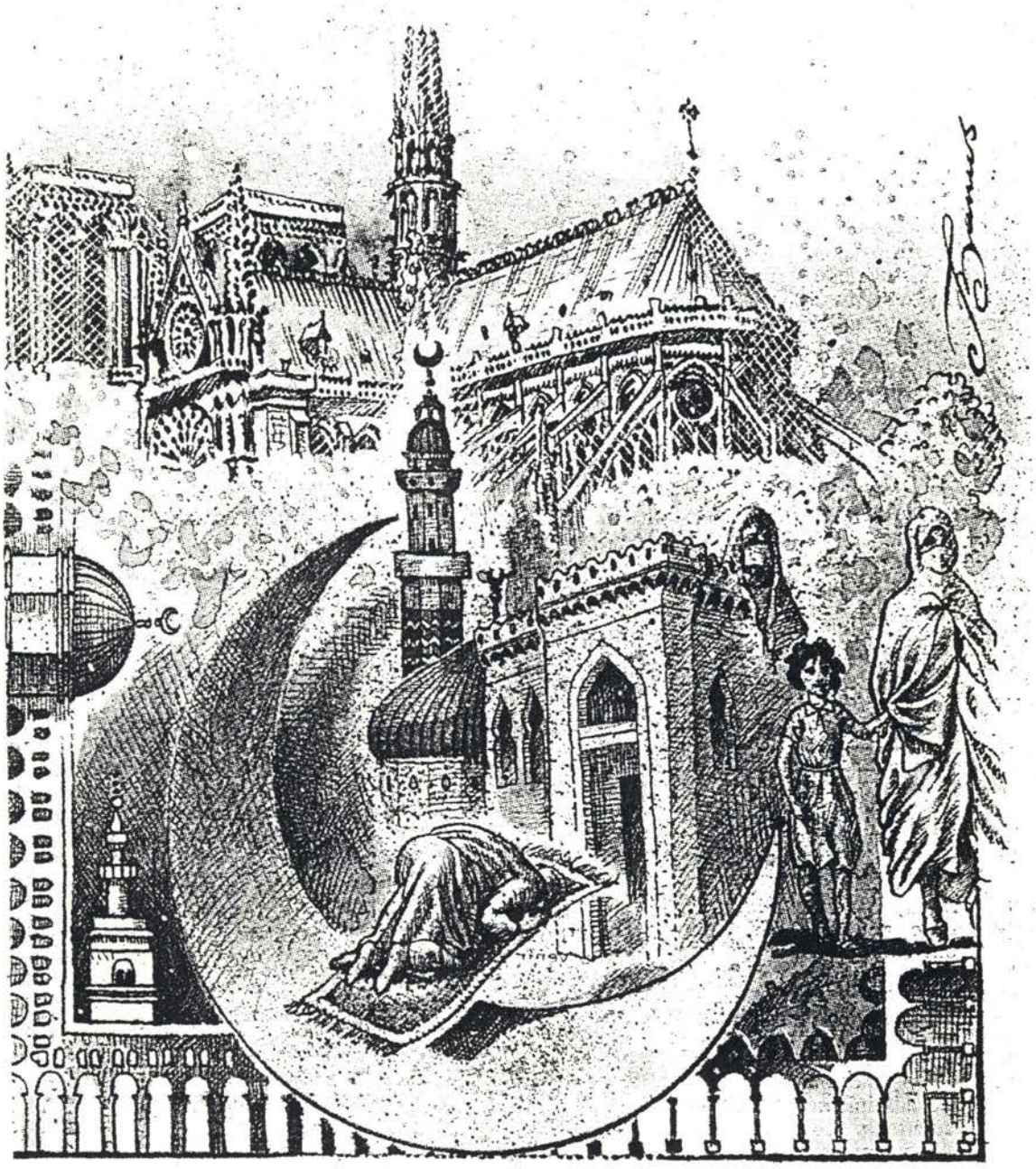


Dessin paru dans *Le Canard Enchaîné* du 25 octobre 1989.

Bloul souligne par ailleurs que ce ne serait qu'*à travers la sexualité* (définie et circonscrite par les hommes) que les femmes pourraient apparaître en tant qu'actrices sociales autonomes dans la culture française. L'hypersexualisation de la femme musulmane acquerrait ainsi une dimension supplémentaire: elle est à la fois "interdite", "séductrice" *et* "libérée" (sexuellement). Bien évidemment, ce n'est pas par hasard que la fille musulmane expose, non pas la tête mais *les fesses* de la religieuse, qui, elle, aurait *renoncé* à la sexualité. La femme *asexualisée* est ainsi tournée en dérision par la femme *hypersexualisée*, pour le plus grand amusement du spectateur masculin. L'image d'animosité entre les deux femmes véhiculée dans ce dessin entretient ainsi un mythe extrêmement répandu de rivalité entre femmes, laquelle s'exprime d'abord et surtout sur le plan sexuel.

En 1994, ce mélange de fascination du grotesque et de désir de l'interdit allait s'exprimer de façon plus nette encore. Prenons l'exemple du dessin qui paraît à la première page d'un dossier du *Monde* intitulé "La France et l'Islam" (Illustration 2 à la page 244). L'on voit, devant une image de mosquée, de croissant et de tapis de prière superposée à une image de Notre Dame de Paris, deux femmes en tenue islamique complète, dont l'une tient par la main une petite fille en robe occidentale et l'autre surgit du mur extérieur de la mosquée. C'est l'image de cette deuxième femme qui est la plus préoccupante. L'on ne la voit presque pas au début, elle apparaît comme un fantôme, ses vêtements se confondent avec le bâtiment de sorte que l'architecture d'une tour devient un dessin sur le hidjab que porte la femme, et que le trou noir d'une fenêtre apparaît là l'on s'attend à voir une main. Cette image de la femme emmurée surgit derrière celle de la fille habillée "à l'occidentale", presque comme si elle la guettait. Par ailleurs, l'homme qui prie sur son tapis, et qui occupe, avec le croissant, le centre du tableau, est tourné vers la mosquée et donc vers la femme-fantôme, mais celle-ci, ainsi que l'autre femme et la fillette, sortent presque du cadre. C'est-à-dire que les femmes sont "en marge" par rapport à l'ensemble, mais l'image insolite de la femme "emmurée" ainsi que l'orientation du tapis de prière attirent le regard vers elles. La composition du dessin accentue ainsi la fascination du mystère, de la femme-ombre, de la femme inaccessible mais irrésistible. En même temps, le style de dessin rappelle celui des illustrations des "contes orientaux" que lisent les enfants occidentaux. C'est donc une image de fantaisie et de fantasme, une image qui est à la fois menaçante (à cause, entre autres, de la femme-fantôme) et rassurante (grâce à la présence d'icônes facilement reconnaissables qui rappellent l'imaginaire enfantin). C'est, en bref, une image dont les codes nous sont *familiers* et qui nous conforte dans nos préjugés.

ILLUSTRATION 2.



Dessin paru dans *Le Monde*, édition internationale du 20 octobre 1994.

Prenons un deuxième exemple, celui d'une photo qui a paru dans les pages du *Nouvel Observateur* (Illustration 3 à la page 246). Cette fois-ci, il s'agit d'une image à connotations visiblement lascives, comme l'ont remarqué Gaspard et Khosrokhavar :

> [L]'islam non intégriste est montré, entre autres, par une photo représentant la danse lascive d'une femme largement dévêtue devant un parterre d'hommes (de l'usine Renault) dans un état d'extase qui fêtent la fin du ramadan.[589]

La photo est reproduite à la première double page d'un dossier intitulé "Islam, la résistance à l'intégrisme", avec en bandeau la légende: "Non, tous les musulmans ne sont pas fanatiques!". Cette image-type de la "danseuse du ventre", laquelle serait — contrairement aux "voilées" — "libérée", est donc censée symboliser un islam "progressiste". (Une image correspondante "occidentale" serait sans doute celle d'un spectacle du Lido ou des danseuses d'une émission de variétés.) La présence, à gauche de l'image, de jeunes femmes souriantes en tenue occidentale, qui servent des boissons chaudes à leurs amis ou à leurs époux, ne fait que renforcer l'idée qu'être "libérée", c'est plaire aux hommes.

Cette image-là est contrastée avec celle que le même hebdomadaire avait montrée en couverture, au moment de l'Affaire des foulards "bis" dix semaines auparavant, d'une seule femme en tenue islamiste avec la légende "La France et l'Islam".[590] Derrière le voile donc, la danse lascive? C'est ce que semble suggérer Philippe Sollers lorsqu'il affirme, dans les pages du même *Nouvel Observateur,* et pendant la même période, que "le voile trouble la laïcité parce qu'il est une promesse intense de la lascivité".[591]

Effectivement, en 1994 les "voilées" ont exercé une fascination "intense" pour les médias. Si ceux-ci avaient fait preuve, quelques années auparavant, d'un certain "engouement pour les beurettes", ce sont leurs consœurs au comportement vestimentaire intriguant qui prennent la relève lors de l'Affaire-bis. Si les filles de Goussainville apparaissent comme tout aussi "soumises" que les filles de Creil, le port du foulard prend en 1994 un côté "militant" *féminin* qu'il n'avait pas eu cinq ans auparavant, du moins dans les médias.

---

589 F. Gaspard et F. Khosrhokavar, *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 31.

590 *Le Nouvel Observateur* N° 1559, 22-28 septembre 1994.

591 Cité par Sylvie Caster dans son article "Le voile à toutes les sauces". *Le Canard Enchaîné*, 9 novembre 1994, p. 6.



ILLUSTRATION 3. Photo parue dans *Le Nouvel Observateur*, N° 1570, 8-14 décembre 1994.

Ainsi Shéhérazade Ben Larbi, une "voilée" qui avait fait une grève de la faim contre son expulsion du lycée, affirme lors d'une interview dans le cadre du *Journal* d'Antenne 2 que:

> J'ai décidé, moi — et non pas mon père ou des gens qui sont censés me manipuler — j'ai décidé de porter le foulard, d'être une Française musulmane à part entière. [...] Je suis prête à me battre pour rester dans un établissement, pour avoir le droit à une éducation...[592]

Du fait de cette plus grande médiatisation du "militantisme" musulman féminin, "l'islamisation par le foulard" apparaît comme un phénomène de plus en plus répandu: l'hebdomadaire *L'Express*, par exemple, proclame en couverture: "Foulard, le complot: comment les islamistes nous infiltrent".[593] Ceci est en partie dû au fait que les "voilées" qui interviennent en 1994 sont plus âgées que les filles de Creil: certaines sont même majeures. Certes, en 1989 l'on n'avait pas cherché à mettre en avant les "militantes du voile", sans doute parce que le débat avait été plus étroitement lié à celui sur l'intégration et le racisme, et la République était plus sensible aux arguments qui la culpabilisait en tant qu'ex-pouvoir colonial. En 1994, l'on avait vécu la Guerre du Golfe, le trentième anniversaire de la fin de la Guerre d'Algérie, et la montée de l'islamisme en Algérie. Si la première n'avait pas tellement arrangé les choses pour la République face à sa minorité musulmane, la deuxième lui a permis de faire son deuil ainsi que son *méa culpa* par rapport à l'Algérie une bonne fois pour toutes, alors que la troisième lui a permis de montrer cette Algérie du doigt en criant "vous voyez où nous mène le «respect des différences»!". La République a même pu se solidariser avec les femmes algériennes qui se faisaient assassiner par le FIS, et de nombreux articles parus dans la presse ont proclamé haut et fort leur admiration du "courage des femmes algériennes". Il était donc nettement plus facile pour les Français de faire l'économie des états d'âme et de durcir le ton face aux "voilées" de 1994. Les "soumises" de 1989 étaient ainsi devenues, en 1994, presque des "méchantes". Pourtant, le sondage de l'INED de mars 1995 a démontré que les enfants issus de l'immigration maghrébine et plus particulièrement algérienne étaient tout aussi indifférents à la religion que leurs homologues franco-français.[594]

La représentation des "voilées" dans les médias véhiculait donc un ensemble de messages encore plus complexes voire contradictoires en 1994 qu'en 1989. Tout d'abord,

---

592 Interview donnée au *Journal* d'Antenne 2 et rediffusée dans le cadre de la série vidéo *France-TV Magazine*, N° 66, octobre 1994.
593 *L'Express*, 17-23 novembre 1994.
594 Michèle Tribalat, *Faire France, op. cit.*, pp. 93-98 & 217.

l'on a davantage attiré l'attention sur le côté soi-disant "lascif" du voile, en même temps qu'une image de "femme en tchador" se généralisait. Ensuite, les "voilées" apparaissaient de plus en plus comme des "militantes" d'un islamisme féroce, en même temps qu'elles demeuraient des "soumises" entourées de leur "garde du corps". Enfin, les "voilées" apparaissaient comme de plus en plus nombreuses, alors qu'il n'est pas sûr que le phénomène soit plus répandu en 1994 qu'il ne l'avait été en 1989. En même temps, s'il était de plus en plus question des "voilées" en 1994, l'on invoquait de moins en moins l'impératif de leur "émancipation". Et les féministes continuaient dans leur mutisme apparent.

TROISIÈME PARTIE : Voix et chemins

Le "mutisme apparent" des féministes lors des Affaires des foulards a semblé d'autant plus étonnant que les médias semblaient se préoccuper, surtout lors de l'Affaire de 1989, de l'"émancipation" des adolescentes "voilées". Certes, si l'on s'en tient aux reportages parus dans les grands quotidiens et hebdomadaires nationaux ou même aux articles parus dans des revues universitaires, "la célèbre parole de femmes" était en effet "restée désespérément muette", comme l'écrivait Sylvie Caster du *Canard Enchaîné*, vers la fin du mois d'octobre 1989.[595] Caster a déploré ce silence de la part des féministes:

> Durant plus d'une semaine des dizaines de personnes de tous horizons ont pris position sur le voile, des religieux, des politiques, des syndicats, des historiens. [...] Il a fallu que tout le monde ait parlé [...] pour que se décide enfin à sortir, tout à fait en bout de piste, le point de vue des femmes sur le foulard.[596]

Cependant, nous verrons au chapitre suivant que ce n'était pas le mutisme des féministes, mais plutôt la surdité des médias qui empêchait cette "célèbre parole des femmes" de passer. En fait, l'absence de celle-ci de la place publique constitue non pas l'exception — une sorte d'aberration ponctuelle au moment de l'Affaire des foulards — mais la règle, au point où l'on se demande en quoi la "parole des femmes" est célèbre. Cette célébrité n'est certainement pas due à la fréquence de son apparition dans la presse ou à la télévision. Même lors de l'ouverture de la quatrième Conférence Mondiale sur les femmes, qui s'est tenue récemment à Pékin, l'on ne faisait guère référence à la participation des femmes *françaises*, si ce n'était pour signaler l'arrivée en Chine de Mme Chirac.[597]

La "célèbre parole des femmes" semble plutôt être "la parole de (quelques) femmes célèbres", ce qui n'est pas du tout la même chose. Bien entendu, il est inévitable que le féminisme, en tant que mouvement oppositionnel et marginalisé qui s'est heurté à un "retour de bâton" aussi violent que prévisible, sera représenté dans les médias d'une façon déformée voire grotesque: ceci n'est pas un phénomène typiquement français.

---

595 Sylvie Caster, "Le Torchon ne risque pas de brûler", in *Le Canard Enchaîné* du 25 octobre 1989. Le titre de cet article paru dans un hebdomadaire national satirique s'inspire de celui du premier journal de la "nouvelle vague" féministe, *Le Torchon brûle,* dont le premier numéro est paru en mai 1971.

596 *Ibid.*

597 Par exemple, au journal télévisé d'Antenne 2 du 1er septembre, un reportage consacré à la conférence et surtout aux ONG (organisations non-gouvernementales), a mentionné les femmes japonaises, tibétaines, chinoises, mais la seule femme française ou francophone à mériter une mention était Mme Chirac. Pourtant, les ONG françaises y étaient, et les associations féministes françaises préparaient cette conférence depuis au moins un an, comme le témoignent les reportages parus régulièrement dans le bulletin féministe bimensuel *Ruptures*.

Les stratégies employées vont du silence total à la récupération de certains courants "assimilables" du mouvement, en passant par la démonisation d'une "fémocratie" voire d'une "orthodoxie féministe", ou encore par la médiatisation quasi-vampirique des soi-disant "querelles féministes".[598] Bien entendu, toutes ces stratégies peuvent être employées ensemble, et le sont en général. Toutefois, si certains pays privilégient la récupération (c'est le cas, par exemple, des Etats-Unis), ou que d'autres préfèrent la mythification d'une "orthodoxie" puissante et menaçante (c'est le cas de l'Australie, où l'on voit actuellement un foisonnement d'articles sur les pauvres hommes et garçons à qui la préoccupation démesurée du sort des femmes aurait énormément nui), d'autres encore — et c'est le cas de la France — préfèrent le silence. Puisque la France aurait réglé le "problème des femmes", le mouvement féministe n'aurait plus lieu d'exister. C'est la thèse d'Elisabeth Badinter, comme nous l'avons vu. Soulignons à ce propos que Badinter est souvent interviewée *en tant que féministe* par des médias, notamment *Le Nouvel Observateur*, au point où elle apparaît comme représentative de la "pensée féministe". Si dans les pages de ce magazine, comme dans celles des autres grands hebdomadaires et quotidiens nationaux, l'on fait apparaître parfois d'autres voix, celles-ci nous parlent surtout de problèmes "ponctuels" (comme la remise en cause du remboursement de l'IVG), ou bien, spécifiques à certaines populations (comme "l'émancipation" des filles d'origine maghrébine). C'est-à-dire que *les manifestations de l'oppression des femmes en France sont considérées comme l'exception et non pas la règle.* Même dans ces "cas marginaux", les médias français donnent rarement la parole aux militantes ou aux chercheuses féministes.

En même temps, malgré ce silence quasi-total sur l'existence du mouvement féministe, le mythe du "sectarisme féministe" n'a pas pour autant complètement disparu du tableau. Toutefois, il ne s'agit pas ici de l'image d'une "orthodoxie féministe": celle-ci apparaît, dans les médias et les milieux intellectuels français, plus en tant que phénomène anglo-américain qu'en tant que phénomène français. Il s'agirait plutôt de la démonisation de la femme "virile", "contre nature". En fait, nous verrons au chapitre 8 que même des femmes qui défendent avec acharnement leur droit à l'égalité des chances et qui se battraient, du moins en tant qu'individue, contre toute discrimination

598 Le terme "fémocratie" était couramment employé en Australie pendant la décennie 80, pour décrire des féministes qui occupent des postes de cadre moyen dans la fonction publique et qui ont pu de ce fait exercer une certaine influence dans leur domaine. Ces dernières années, le "retour de bâton" contre les "fémocrates" s'est accompagné d'un changement de vocable; l'on parle maintenant de l'"orthodoxie féministe". Ce dernier terme a été souvent employé, par exemple, lors du débat entourant la publication, par Helen Garner, d'un ouvrage intitulé *The First Stone* (Sydney, Picador, 1995), qui est censé, justement, faire une critique de cette "orthodoxie". Bien entendu, les médias n'ont pas hésité à monter en épingle les "querelles féministes" qui ont suivi la publication de ce livre.

à leur égard, se méfient du "féminisme machiste". Celui-ci traduirait pour elles une "haine des hommes" ou, inversement, une volonté de "devenir des hommes". Même chez des femmes qui sont par ailleurs "émancipées", le mythe de la Méduse-dévoreuse-des-hommes a la vie dure.

Cette méfiance fait partie d'une problématique d'ordre plus général dont il sera plus particulièrement question au chapitre 8. Car, en posant le problème du rapport entre les femmes maghrébines "militantes" et le féminisme français, l'on présuppose d'emblée une séparation entre les deux. Cette idée est entretenue, de façon même très active, par les médias et les institutions intellectuelles d'abord, et par les militantes — maghrébines comme françaises "de souche" — ensuite. D'un certain point de vue, une telle séparation est inévitable, car il existe d'emblée une différence entre la situation sociale objective d'une femme d'origine maghrébine et une femme de souche française. Toutefois, si la "différence culturelle" devient le seul articulateur de la réflexion, du débat et de l'action féministes autour du racisme sexué, le risque est bien grand que les femmes d'origine maghrébine soient réduites à une "différence" stéréotypée qui leur est imposée de l'extérieur. Elles deviendraient ainsi les prisonnières d'un essentialisme qui n'est pas, finalement, bien loin de l'exotisme qui caractérise, depuis bien des siècles, le regard occidental sur le monde arabe. Chez les féministes franco-françaises, ce regard peut se traduire par une politique de "bonne samaritaine" assortie d'un certain misérabilisme voire de mépris. Ce qui provoque en contrepartie une revendication par les femmes maghrébines de leur "différence", laquelle se veut au départ une réappropriation et une redéfinition, plus exacte, de l'identité culturelle. Un tel choix face à l'incompréhension des féministes françaises comporte néanmoins un autre type de risque, comme nous l'avons vu dans le cas des musulmanes "progressistes". C'est-à-dire que, si les femmes maghrébines réussissent, en revendiquant leur propre "identité-différence", à minimiser les effets néfastes de l'orientalisme misérabilisant, elles courent le risque de s'enliser dans un identitarisme faussement "libérateur" et finalement sclérosant.

En revanche, des tentatives par des féministes de faire abstraction des différences culturelles et sociales entre femmes risquent à leur tour de déboucher sur une "invisibilisation" de la situation spécifique des femmes d'origine maghrébine, puisque celles-ci seraient supposées subir la même oppression et avoir les mêmes besoins que les Françaises "de souche". Nous retrouvons ici une sorte d'universalisme féministe où l'expérience de certaines femmes françaises se trouve généralisée. Le postulat que le patriarcat est universel sert de prétexte à assimiler l'expérience des femmes non-occidentales à celle des femmes occidentales, et à supposer une solidarité qui existe davantage dans les discours que dans les faits.

Il est donc impossible pour les femmes d'origine maghrébine et occidentale d'aborder ensemble la problématique de la "différence culturelle" en des termes politiques sans prendre de risques et sans se faire violence. Elles se trouvent toutes confrontées à d'énormes contradictions, et risquent ainsi de se laisser entraîner dans de faux débats, faute de ne pas avoir vu à temps les pièges idéologiques et stratégiques qui les attendent à chaque tournant. Comment pourrait-il en être autrement? Après tout, le féminisme n'est pas un îlot magique où l'on peut s'abriter à volonté de l'idéologie et des préoccupations de la société patriarcale. Il est même presque inévitable que les politiques féministes de la "différence" auront tendance à s'inscrire dans une logique binaire patriarcale (comme nous l'avons vu, d'ailleurs, au premier chapitre). C'est-à-dire que les outils analytiques et stratégiques dont disposent les féministes sont souvent "les outils du maître". Malheureusement, comme l'a si bien dit Audre Lorde, "ce n'est pas avec les outils du maître que l'on démantèle la maison du maître".[599]

C'est certainement pourquoi les tentatives d'élaborer une politique et des stratégies féministes communes se sont si souvent soldées par un échec, comme cela a pu être le cas aux Etats-Unis, où l'on a vu naître la "politique de l'identité", ou "l'identitarisme à l'américaine". Au départ une politique de résistance antiraciste, la politique de l'identité s'est transformée, dans bien des cas, en une politique de clans ou d'étiquetage politique. Selon ces identitaristes, l'oppression opérerait toujours dans le même sens et selon la même hiérarchie, et conférerait toujours le même degré d'authenticité.[600] "Moins opprimée que moi, tu meurs". (Ces extrêmes de l'identitarisme ont, d'ailleurs, donné naissance au mythe médiatique des "politiquement correct", qui a tant servi à discréditer des mouvements oppositionnels, et que les médias français se sont tant amusées à caricaturer encore plus, notamment au moment de l'Affaire Anita Hill/ Clarence Thomas.[601]) Si en France, ce genre d'identitarisme se fait moins sentir, il existe toutefois ce que Juliette Minces, entre

---

599 Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", in *This Bridge Called My Back, op. cit.*, pp. 98-101.

600 Voir à ce propos: Marilyn Frye, "The Possibility of Feminist Theory", art cit.; June Jordan, "Other Kinds of Dreams", interview avec Pratibha Parmar, in *Spare Rib*, N° 184, November 1987, p. 12; Bronwyn Winter, "Identity, Choice and Power: Seeing Oppression and Liberation in Context". *Journal of Australian Lesbian Feminist Studies*, N° 5, 1995 (à paraître). Pour une explication des origines de la politique féministe de l'identité chez des féministes afro-américaines, voir The Combahee River Collective, "The Combahee River Collective Statement", art. cit., p. 275.

601 Voir par exemple Dominique Nora, "Les nouveaux maîtres censeurs", et François Furet "Les fous de l'égalité" (entretien avec Dominique Nora). *Le Nouvel Observateur* N° 1399, 29 août-4 septembre, 1991, pp. 48-50 et 51-52 respectivement. Par rapport à l'Affaire Thomas, voir Elisabeth Badinter, "La chasse aux sorciers", art. cit. Un mois plus tard, Pierre Cayrol de *L'Evénement du jeudi* a renchéri (concurrence oblige) avec un article intitulé "Amérique. La dictature des minorités: puritanisme, ultraféminisme, atteintes à la vie privée, crispations morales." *L'Evénement du jeudi*, N° 367, 14-20 novembre 1991, pp. 60-67.

autres, a caractérisé comme de l'"angélisme".[602] Il s'agit d'une tendance, de la part des Français(e)s "de souche", à représenter "les Maghrébins" comme les victimes innocentes de tout ce qui leur arrive, et comme étant incapables d'avoir un comportement suspect ou de tenir des propos douteux. Du côté des Maghrébin(e)s, il y aurait une tendance à tout mettre "sur le dos du racisme", et à refuser de se responsabiliser de leurs propres paroles et de leurs propres actes.

Le problème du rapport entre "les Maghrébines" et "les féministes" est donc complexe. Du côté des "féministes" (qui sont censées être toutes de souche française ou tout au moins occidentale), l'on va du misérabilisme à l'effacement de la différence en passant par la critique de ce qui serait un refus de la part des "Maghrébines" de militer de façon plus ouverte contre le patriarcat islamique. Du côté des "Maghrébines", l'on va du refus du "sectarisme" des "féministes machistes" au refus de l'antiracisme machiste; on va aussi de l'identification au pouvoir des Lumières à l'identification à un "islam tranquille" qui reconnaîtrait l'égalité des sexes.[603] Elles s'identifieraient ainsi à un certain pouvoir masculin, un peu comme les *right-wing women* dont il a été question dans la première partie.

Que se passe-t-il alors du côté des *féministes maghrébines*, cette espèce rare dont on ne parle guère? Quelles sont les stratégies qu'elles adoptent *en tant que féministes d'origine maghrébine*? Quel est le chemin qu'elles se frayent au milieu de tous ces discours et pratiques? S'identifient-elles à certains d'entre eux, tout en se démarquant d'autres, pour mieux s'affirmer en tant que femme *et féministe* franco-maghrébine? Ou élaborent-elles plutôt de nouveaux discours et de nouvelles pratiques? Quelle est leur conception de la solidarité entre femmes? Quels liens tissent-elles avec les féministes d'origine française ou européenne? Que pensent-elles, enfin, de tout ce brouhaha qui se fait autour d'elles et à propos d'elles? Ce sont à ces questions-là que nous aurons affaire au huitième et surtout au neuvième et dernier chapitre.

602 Juliette Minces, interview le 12 janvier 1993 à Paris.

603 "L'Islam tranquille" est une expression employée dans le cadre de l'émission *Droit de savoir: les musulmans de France*, émission citée.

CHAPITRE 7: LES ABSENTES ONT TOUJOURS TORT

Il sera surtout question, dans ce chapitre consacré à la présence ou à l'absence d'une parole féministe lors des Affaires des foulards, de l'Affaire de 1989. Car c'était l'Affaire de 1989 qui avait donné naissance, en quelque sorte, à ce projet de recherche, et l'essentiel de cette recherche a été effectué entre 1990 et 1993. Or, étant donné que la parole féministe est une parole marginalisée, il est difficile d'y avoir accès si l'on n'est pas "sur le terrain". Ceci dit, il est probable que la polémique féministe autour du triple problème de la laïcité, de la "différence culturelle" et de l'"intégration", ou "émancipation", des filles maghrébines, a été — tout comme la polémique médiatisée — plus vive en 1989 qu'en 1994. Quoi qu'il en soit, il est certain que la polémique féministe de 1989 a été révélatrice des différentes conceptions de l''égalité", de la "différence" et surtout du rapport à l'Etat français, qui se côtoient dans le mouvement.

Nous avons vu au chapitre précédent que ce sont en effet la laïcité et, à un degré moindre, "l'immigration" qui ont été les acteurs véritables du débat, alors que celles qui auraient été *a priori* les premières concernées, à savoir, les femmes maghrébines, n'y auraient joué qu'un rôle de catalyseur. Ceci n'est peut-être pas très étonnant, étant donné le peu d'importance attribué en général aux femmes en tant qu'acteurs sociaux. Ce qui peut paraître plus étonnant, c'est que dans ce cas les femmes, ou plutôt les musulmanes voilées, ont pris une place centrale en tant que *symboles* en même temps qu'elles ont été quasiment absentes en tant qu'*intervenantes.* Pourquoi un couvre-chef féminin est-il (re)devenu si éloquent, alors que les femmes elles-mêmes sont restées si "résolument muettes"?

Une parole qui dérange

Certes, l'on a pu repérer, ça et là, quelques interventions de femmes dans les médias. Florence Assouline de l'hebdomadaire *L'Evénement du Jeudi*, par exemple, a interviewé quelques représentantes d'associations de femmes maghrébines, et le quotidien national *Le Figaro* a interviewé les trois jeunes filles dont le comportement vestimentaire avait été à l'origine de l'Affaire.[604] Il est remarquable que le même jour et à la même page que cette interview, *Le Figaro* a publié un "recueil d'interventions" de la part de personnalités politiques et religieuses, dont une seule intervention de femme,

---

604 Florence Assouline, "Paroles de musulmanes", art. cit. L'interview publiée dans *Le Figaro* est intitulée "On le gardera jusqu'à notre mort". *Le Figaro,* le 23 octobre 1989.

celle de Danielle Mitterrand.[605] L'on peut se poser la question de savoir pourquoi la rédaction du *Figaro* n'avait pas demandé l'avis d'autres personnalités féminines, comme Michèle André, à l'époque Ministre chargée du Secrétariat d'Etat aux Droits de la Femme. Par ailleurs, la manifestation des voix féminines s'est limitée à quelques interventions dans la presse parallèle ou spécialisée, comme celles de l'écrivaine Leïla Sebbar et de la sociologue Radia Abdelkrim dans une "Table ronde" du mensuel *Arabies*, ou comme le dossier consacré à l'Affaire par le mensuel féministe-trotskyste *Les Cahiers du Féminisme*.[606]

A part ces quelques rares interventions, la parole de femmes et surtout féministe ne trouvait pas d'expression médiatique — et quasiment personne ne s'en est étonné. Seule Sylvie Caster s'est enquise de ce silence de la part des féministes, mais elle a conclu que celles-ci ne se préoccupaient guère de cette question de "l'aliénation de La Femme" que représentait le port du foulard islamique.[607]

En réalité, comme l'ont douloureusement souligné quelques associations féministes, dans un texte intitulé "La presse jette le voile sur le féminisme":

> Si l'on n'entend plus nos voix, ce n'est pas que nous soyons devenues aphones, c'est qu'on ne les laisse pas passer. Cela ne date pas d'hier. Nous avons beau vous adresser lettres, communiqués, articles, une véritable censure les frappe. [...] Vous jetez le voile sur une certaine parole féministe, celle qui dérange.[608]

Ce texte a été rédigé par un "certain nombre de femmes et d'associations féministes", lesquelles avaient "pris position publiquement et dès le début dans 'l'Affaire du voile'".[609] Les signataires étaient les associations suivantes:

• Dialogues de Femmes (Paris). Cette association organise depuis très longtemps des séminaires et des débats autour de thèmes féministes, avec des interventions de chercheuses et de militantes souvent très connues.

• Du Côté des Femmes (Lille). Cette association, qui est également un lieu de femmes, existe aussi depuis longtemps. Elle a systématiquement pris position sur les questions

---

605 "Ce qu'ils en ont dit". *Le Figaro*, le 23 octobre 1989.
606 Table ronde: "L'Islam et la France profonde sont-ils compatibles". *Arabies*, N° 37, janvier 1990, pp. 11-21. Dossier: "Les foulards à l'école". *Les Cahiers du féminisme*, N° 51, hiver 1989, pp. 14-18.
607 Sylvie Caster, "Le Torchon ne risque pas de brûler", art. cit.
608 Texte collectif, "La presse jette le voile sur le féminisme: lettre ouverte aux médias". *Paris féministe*, N° 94, 1er-15 janvier 1990, p. 8.
609 *Loc. cit.*

touchant au racisme, au travail et à la pauvreté des femmes. L'association féministe antiraciste la SAFIA y est domiciliée.

• L'Eveil (groupe de femmes iraniennes à Paris). Cette association, qui existe depuis le milieu des années 80, regroupe des féministes iraniennes qui ont fui le régime khomeïniste et qui vivent en exil à Paris.

• Ligue du Droit des Femmes (Paris). Comme le nom l'implique, cette association, bien connue, intervient depuis de nombreuses années sur toute question touchant aux droits des femmes.

• S.O.S. Femmes Alternatives (Paris). Cette association intervient, entre autres, en tant que partie civile lors des affaires d'excision.[610]

• Association Flora Tristan (Montpellier).

• Ligue Internationale du Droit des Femmes (Paris).

• Mouvement pour le Désarmement, la Paix et la Liberté (Paris).

Seul un petit bulletin de la région parisienne, *Paris Féministe*, avait accepté de publier les nombreux articles et communiqués que les féministes avaient adressés à la presse et que celle-ci avait refusé de passer.[611] Parmi les "lettres, communiqués et articles" en question se sont trouvés les communiqués et articles émanant des associations suivantes: les Nanas Beurs, l'EMAF, l'Eveil, le MFPF (Mouvement Français pour le Planning Familial), S.O.S. Sexisme. Un autre texte collectif intitulé "Le pari de l'école" a été signé par, entre autres, Hayette Boudjema, Shéhérazade Ouarem (vice-présidente et trésorière de SOS-racisme), Samia Messouadi (Radio Beur), Marie-France Casalis (responsable nationale du MFPF), Hayet Kouati (secrétaire générale du FASTI), Claire Bataille et Anne-Marie Granger (journalistes des *Cahiers du Féminisme*), Noria Allami (chercheuse), Nora Zaïdi (député européen), Ségolène Royal (député PS), et les écrivaines Marguerite Duras, Assia Djebar et Leïla Sebbar. Par ailleurs, de nombreux textes individuels ont été envoyés à la presse, dont une lettre ouverte à Lionel Jospin signée par Françoise Kouthier.[612]

---

610 Voir Bronwyn Winter, "Women, the Law and Cultural Relativism in France", art. cit.

611 La majorité de ces textes ont été regroupés dans un dossier "Calamity Hidjeb", *Paris Féministe* N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989. D'autres textes ont paru dans les N° 90 (1er-15 novembre 1989), 93 (15-31 décembre 1989) et 94 (1er-15 janvier 1990) du même bulletin.

612 Françoise Kouthier, "Lettre à Lionel Jospin". *Paris Féministe,* N° 91-92, pp. 39-41.

Par ailleurs, Michèle André (à l'époque Ministre chargée du Secrétariat d'Etat aux Droits de la Femme) a avoué avoir reçu "des piles de lettres de protestation contre la position du Ministre de l'Education nationale". Elle a également affirmé que "ce n'est pas en étant tolérant à l'égard de l'intégrisme qui, lui, ne l'est pas, qu'on va préserver et affermir les valeurs de la laïcité et de la République".[613] (Il est remarquable que cette intervention d'André n'a paru dans la presse que le 10 novembre 1989. Aurait-elle cherché à intervenir plus tôt sur la place publique?)

Contrairement, donc, à ce que croyait Sylvie Caster, la presse, ainsi que le Secrétariat d'Etat aux droits de la femme, avaient été inondés d'articles et de communiqués, dont un nombre important émanait d'associations connues ainsi que des "vedettes" du monde de la politique, de la vie associative et des lettres. Même l'importance que les médias attribuent d'habitude aux interventions d'une Duras ou d'une Boudjema n'a pas suffi, cette fois-ci, pour faire passer "la célèbre parole des femmes".

Cette parole continuait, d'ailleurs, à être marginalisée en 1994, même si la parole des "voilées" et même une certaine "parole de femmes progressistes" s'est fait plus entendre. Par exemple, sur le plateau de l'émission *Droit de savoir: Les musulmans de France* de décembre 1994 se trouvaient quatre invit*ées* et pas un seul invit*é*. Si les mots "féminisme" ou "féministe" n'ont pas été prononcés une seule fois, l'une des invitées, Souraya Nini, a été présentée comme une "musulmane progressiste" qui défendait "haut et fort" les "droits des femmes".[614] Par ailleurs, la presse a profité du passage à Paris de Taslima Nasreen pendant ce même mois de décembre pour rouvrir le débat sur les "femmes et l'islam". Toutefois, lorsque ce débat n'a pas été mené exclusivement par des hommes, il est apparu plutôt comme une "engueulade de bonnes femmes", comme dans le cas du débat entre Nasreen et trois porteuses du hidjab, publié dans *Le Nouvel Observateur* du 8 décembre.[615] L'historienne féministe Eliane Viennot, qui a écrit une "lettre ouverte à Elisabeth Schemla" suite à la publication de ce débat, observe qu'en effet, c'était l'affrontement qui a pris le dessus. Si dialogue il y a eu, il s'est agi plutôt d'un "dialogue de sourdes":

> Ce qui apparaît en effet nettement dans cette dispute, c'est que les filles voilées, en France, sont à la fois opportunistes (elles entendent suivre la loi coranique pour ce qui est de l'habit, la loi française pour ce qui est de la monogamie et de la liberté d'exercer une carrière), peu instruites en leur religion (elles «campent» sur quelques arguments qu'elles répètent à satiété) et qu'elles sont toutefois d'habiles raisonneuses (elles coupent

613 Interview parue dans *Vendredi*, le 10 novembre 1989.
614 Présentation par P. Villeneuve de Souraya Nini lors de l'émission *Droit de savoir: les Musulmans en France*, émission citée.
615 "Taslima face aux filles voilées", art. cit.

> court aux propos de la militante en l'attaquant — et même en retournant les arguments en leur faveur [...]). Ce qui apparaît également avec force, c'est que Taslima Nasreen ne connaît rien à la société française, use d'arguments d'autorité, et se plaint de ne pouvoir faire face «sous un tel déluge de propos».[616]

En effet, Nasreen et les "voilées" n'avaient pas du tout le même cadre de référence, et la volonté d'échange et de compréhension semblait manquer des deux côtés. Alors que Nasreen partait d'une analyse intellectuelle du Coran lui-même ainsi que des luttes des femmes au Bangladesh, les "voilées" partaient d'un ensemble d'idées reçues intériorisées ainsi que d'une situation vécue où islam, islamisme, laïcité, regards (islamistes comme orientalistes) sur "La Femme", racisme et identité — et oui, opportunisme(s) — se heurtaient sans cesse. Par exemple, sur le Coran et les femmes:

> *Nasreen:* Je ne parle pas de tradition! Je parle de ce qu'édicte le texte fondateur de la religion à laquelle vous croyez. Puisque vous prétendez avoir lu le Coran, où trouvez-vous qu'il n'y a pas de discrimination contre les femmes?
>
> *Fatima [en deuxième année d'un DEUG d'anglais]:* Il n'y en a absolument aucune. Pas plus qu'en France, en tout cas, où nous vivons avec des femmes «libérées» qu'on voit se mettre nues pour vendre un yaourt! Quotient intellectuel 2 au lieu de 140![617]

Ou bien, sur le port du foulard:

> *Hakima [mariée, prépare une licence en sciences économiques]:* Dans l'islam, une femme ne doit laisser apparaître que son visage et ses mains. C'est une obligation, une protection et une pudeur. Il faut avoir la noblesse physiquement et moralement.
>
> *Rahima [lycéenne de 16 ans, expulsée pour avoir porté le foulard, ensuite réintégrée après avoir accepté de remplacer le foulard par un bonnet]:* [...] Pour moi, je le porte parce qu'on sait qu'il y a une différence scientifiquement prouvée entre l'homme et la femme, et que l'homme est beaucoup plus attiré par la femme que le contraire. [...] Il ne faut donc pas le provoquer.
>
> [...] *Nasreen:* Je ne fais aucun reproche à la nature. Les hommes ont leurs organes sexuels, nous avons les nôtres, et il ne devrait pas là y avoir matière à conflit. Nous sommes différents? Ce n'est ni juste ni injuste. Mais le patriarcat, l'organisation de la société selon les hommes trouve le moyen de profiter de cette différence.
>
> *Hakima:* Parce que, je l'ai déjà dit, il faut à tout prix éviter la dérive des enfants illégitimes. Nous ne sommes pas des animaux, à faire «ça»

---

616 Eliane Viennot, "Lettre ouverte à Elisabeth Schemla". *Ruptures*, N° 127, 1er-15 janvier 1995, p. 10.

617 "Taslima face aux filles voilées", art. cit., p. 40.

> dehors. [...] Pour nous trois, notre corps est sacré, nos cheveux sont précieux, c'est un trésor inestimable. [...]
>
> *Nasreen:* Allons! Je suis pour l'égalité de droits entre les hommes et les femmes, et je ne vois pas en quoi vous la défendez avec votre discours. [618]

Ou encore, sur les femmes et le travail:

> *Hakima:* C'est grâce à [l']islam, dans sa pûreté, que je suis actuellement en licence d'économie à l'université, pas parce que je suis née en France. [...]
>
> *Nasreen:* Le Coran dit que les femmes n'ont pas le droit de travailler, pas la République française.
>
> *Hakima:* Vous ne voudriez quand même pas que la religion nous impose le devoir d'aller bosser chez Renault à 5 heures du matin! En revanche, elle m'incite à aller jusqu'au doctorat et à avoir ensuite un métier qui me plaît et bien payé. Dans l'islam, le travail est, pour une femme, un droit et non un devoir.
>
> *Nasreen:* Vous êtes des perroquets!
>
> *Hakima:* Vous aussi![619]

A part cet échange d'insultes (plus loin, les "voilées" traitent Nasreen de "quelqu'un de superficiel"), il n'y a guère d'autre échange réel entre ces femmes. Alors que dans chaque cas, Nasreen s'appuie sur le texte, l'analyse du patriarcat "universel" et la connaissance intellectuelle des valeurs de la République, les "voilées" vacillent entre les idées toutes faites (la "différence scientifiquement prouvée" entre les hommes et les femmes), la régurgitation de leurs leçons sur l'islam ("dans l'islam, une femme ne doit laisser apparaître que son visage et ses mains"), et une série de contrastes déplacés entre l'islam et le racisme ou le sexisme tels qu'ils se manifestent en France (les références aux publicités pour les "pots de yaourt" ou au travail dans les usines Renault). En fait, cette dernière série de références de la part, surtout, de Hakima, est révélatrice d'un aspect du "renouveau islamiste" en France dont on ne parle peu, à savoir, l'émergence d'une *élite islamiste*, chez les femmes comme chez les hommes. Hakima, en attribuant à l'islam sa possibilité de suivre des études supérieures ou d'affirmer sa dignité et son autonomie de femme, esquive habilement cette question. Nasreen, de son côté, en fait également abstraction, en attribuant les droits et les libertés dont disposent les "voilées" aux valeurs de la République plutôt qu'à leur statut socioéconomique. Malheureusement, étant donné que personne n'en parle dans le cadre de ce débat, et que les sociologues qui analysent le renouveau islamiste, comme

618 *Ibid.*, p. 42.
619 *Ibid.*, p. 43.

Kepel ou Etienne, parlent plutôt du recrutement dans les milieux défavorisés, il est difficile d'aller plus loin ici que cette simple constatation. C'est toutefois une constatation importante, car elle permet de mettre en relief le schématisme voire la malhonnêteté du débat entre Nasreen et les "voilées", un schématisme et une malhonnêteté qui, selon Viennot, étaient tout à fait voulus par Schemla et *Le Nouvel Observateur.*

Viennot va plus loin dans sa critique de la manipulation médiatique de l'Affaire-bis et du passage de Nasreen à Paris. Elle souligne, avec plus d'une touche d'ironie, que lorsque Nasreen a été invitée sur le plateau de l'émission "La marche du siècle" à FR3, elle se trouvait "en compagnie de cinq hommes, qui n'avaient certes pas tous quelque chose à dire sur l'islam, mais qui ont eu moins le mérite de remplir un temps de parole qu'elle aurait sans cela odieusement occupé".[620] Rappelons par ailleurs que Nasreen a été "prise en charge" en France par Antoinette Fouque, qui est, elle aussi, surmédiatisée comme porte-parole principal d'un certain militantisme féministe, mais qui a dans les faits — comme je l'ai souligné au premier chapitre — peu de contact avec le mouvement. Elle est donc très loin de représenter le féminisme en France. Bien évidemment, Nasreen ne pouvait être tenue pour responsable de ces diverses manipulations médiatiques, elle ne pouvait non plus être au courant des tenants et les aboutissants de l'Affaire des foulards, dont le contexte est pour le moins très particulier. L'exploitation de la célébrité de Nasreen comme prétexte à en débattre relève donc de l'opportunisme le plus flagrant, sans mentionner le manque de respect montré à l'égard de Nasreen elle-même (rappelons que sa vie avait été menacée au Bangladesh), ainsi qu'envers les actrices de l'Affaire. L'on aurait pu imaginer, par exemple, un autre scénario, où la presse française aurait interrogé Nasreen sur la situation sociopolitique au Bangladesh et plus particulièrement sur la situation qu'y vivent les femmes, ou bien sur son propre parcours et ses propres projets. Ou encore, l'on aurait pu envisager une série de tables rondes entre Nasreen et des féministes françaises. Cela n'a pas été le choix des médias.

Il y aurait eu donc, en 1994, une plus grande médiatisation d'une "parole de femmes", mais il s'est agi d'une parole schématisée, manipulée, d'une parole détournée à des fins sensationnalistes. Cependant, même cette "parole"-là demeurait minoritaire. Par exemple, le dossier du *Nouvel Observateur* intitulé "Le cri d'alarme de neuf écrivains musulmans" (paru dans le même Numéro que le débat entre Nasreen et les "voilées"), ne fait place qu'à une seule femme. Viennot cite aussi le débat à la Sorbonne, organisé

620 Eliane Viennot, "Lettre ouverte à Elisabeth Schemla", art. cit.

le 5 décembre par SOS-Racisme et le *Nouvel Observateur*, "où les femmes étaient nettement minoritaires, voire absentes des tribunes successives".[621]

Il paraît toutefois assez curieux, au premier abord, que la presse ait jugé bon, surtout en 1989, de ne pas publier de textes féministes, car un très grand nombre d'entre eux se seraient alignés, ou bien sur la position prise par les "laïcistes intransigeants", ou bien sur celle des laïcs "tolérants". Alors, en quoi ces textes ignorés dérangeaient-ils?

Examinons, à titre d'exemple, deux textes publiés dans *Paris Féministe* qui s'alignent à priori sur la position "intransigeante". C'est-à-dire qu'ils prônent le respect de la tradition laïque et républicaine et dénoncent le port du voile comme signe du fondamentalisme islamique. Le premier texte est de Hedda Jullien:

> Pour ma part, je suis bien d'accord que tous les signes extérieurs de la religion soient bannis des classes de l'école publique. Au même titre que les insignes de convictions ou d'appartenances politique [*sic*], strictement interdits à ma connaissance. Car l'école publique doit rester neutre.
>
> Elle est non seulement laïque, mais aussi républicaine. Elle se doit donc d'appliquer consciencieusement au moins les deux premières devises inscrites à son fronton [...]: Liberté, Egalité.[622]

Jullien défend la laïcité, elle défend la République, elle défend "l'interdiction qui libère". Ce texte aurait même pu être rédigé par les "cinq intellectuels". Le deuxième texte est de Mahnaz Matine, pour l'association l'Eveil:

> Le recul des forces laïques n'aurait pour conséquence que de favoriser le développement du discours intégriste au sein des familles musulmanes. Si la République laïque accepte l'application de la loi islamique dans ses écoles publiques, comment pourrait-on attendre que les femmes et les jeunes filles musulmanes qui ne veulent pas se soumettre aux lois islamiques puissent résister?
>
> Nous reconnaissons l'importance du dialogue et du débat pour tenter de trouver des solutions appropriées, mais un dialogue sain avec les intégristes ne pourrait jamais aboutir qu'en restant ferme sur les principes de la laïcité.[623]

Encore une fois, l'on ne trouve rien de particulièrement choquant dans ce texte. Des femmes iraniennes, elles-mêmes les anciennes victimes de l'intégrisme islamique, se

---

621 *Loc. cit.*

622 Hedda Jullien, "Navigation à voiles sans boussole". *Paris féministe*, N° 90, 1er-15 novembre 1989, p. 10.

623 Mahnaz Matine, "Le voile islamique: la loi coranique". *Paris Féministe*, N° 91-2, du 15 novembre au 15 décembre 1989, p. 26.

prononcent sans équivoque pour la laïcité et contre l'intégrisme. Que chercherait-on de mieux pour appuyer les arguments républicains?

Augmentons maintenant ces deux extraits, et relisons-les. D'abord, le dernier paragraphe de l'extrait du texte de Jullien, cité intégralement cette fois-ci:

> [L'Ecole] est non seulement laïque, mais aussi républicaine. Elle se doit donc d'appliquer consciencieusement au moins les deux premières devises inscrites à son fronton (*la troisième étant contradictoire avec la deuxième et inapplicable dans les écoles mixtes*): Liberté, Egalité. *Egalité des chances pour la vie, surtout.*[624]

Cette petite parenthèse change tout, car elle attire l'attention sur l'une des grandes contradictions de la devise républicaine, et rappelle par la même occasion que le centre du propos est, ou devrait être, l'égalité des chances pour les *femmes.*

De même, Mahnaz Matine souligne que le problème du foulard islamique "se situe au cœur de la question des droits des femmes dans les pays musulmans", et que:

> [Ce problème] ne peut être posé correctement si les liens entre les droits des femmes, la liberté des femmes et la laïcité sont ignorés. *Or, très souvent, pour des raisons politiques ou autres, l'on a tendance à 'oublier' l'existence même de ces liens.*[625]

"La parole (féministe) qui dérange", ce ne serait donc pas la prise de position en faveur d'une laïcité "rigoureuse" ou, au contraire, "souple", mais le *pourquoi* de cette prise de position. Le péché des partisanes féministes de la laïcité "souple", tout comme celui des défenseuses de la laïcité "rigoureuse", ce serait de ne pas s'être contentées de quelques allusions de bon ton à "l'émancipation des femmes musulmanes". Leur péché, c'est d'avoir replacé les femmes *au centre* du débat, en faisant le lien entre "les droits des femmes, la liberté des femmes et la laïcité", et en rappelant aux médias que ceux-ci avaient négligé de faire ce lien. C'est le refus de l'utilisation des femmes comme symboles ou comme potiches en même temps qu'elles étaient exclues du débat, qui a condamné au silence la parole féministe.

D'emblée donc, le débat féministe ne s'est pas posé dans les mêmes termes que le débat médiatique. Si ce dernier se menait en partie sur la question de l'intersection de la laïcité et de la différence culturelle ou la liberté religieuse, très peu de féministes ont soulevé ces problèmes, car elles savaient très bien que les questions de "différence culturelle" et de "liberté religieuse" constituaient autant de pièges pour les femmes.

---

624 Hedda Jullien, "Navigation à voiles sans boussole", art. cit. C'est moi qui ajoute les italiques.
625 Mahnaz Matine, "Le voile islamique: la loi coranique", art. cit., p. 25. C'est moi qui ajoute les italiques.

Ces questions-là étaient, d'ailleurs, presque hors propos, car le foulard islamique n'est pas un signe religieux comme les autres, ou même pas, à proprement parler, un signe religieux du tout. Comme le souligne la sociologue Rabia Adelkrim, "un foulard [...] ne peut signifier autre chose que, *dessous*, il y a une femme".[626] C'est pour cette raison-là qu'il "ne s'agit surtout pas de dire que c'est un fichu, un simple vêtement".[627] Le foulard est un signe politique de l'enfermement des femmes, et en tant que tel, n'est pas "simple" du tout. Il l'est d'autant moins que le "culturel" et le "religieux" viennent dissimuler le politique.

Replaçons donc au centre du tableau le rapport entre le port du hidjab et l'oppression des femmes, ainsi que l'intérêt et les motivations des "voilées" elles-mêmes.

Les dessous de l'Affaire

L'un des aspects les plus épineux du problème, mais dont on ne débattait guère dans les médias — du moins en 1989 — était la question de la complicité des filles dans leur propre oppression. En 1994 l'on interrogeait davantage les lycéennes sur les raisons pour lesquelles elles portaient le hidjab, mais l'on insistait surtout, à ce moment-là, sur le port du hidjab comme choix indépendant relevant d'une conviction religieuse intime (rappelons que les "voilées" médiatisées de 1994 étaient nettement plus âgées que les collégiennes de Creil). C'est-à-dire que l'on ne s'interrogeait pas, ou peu, sur la complexité des mécanismes, des pressions familiales comme sociales, des choix personnels comme politiques, qui poussent des femmes à conclure un tel marché avec le patriarcat islamique. Une exception notable est l'ouvrage *Le foulard et la République* de Françoise Gaspard et de Farhad Khosrokhavar, publié en 1995[628], dont une grande partie est consacrée à ces questions. Cependant, celles-ci, loin de constituer une préoccupation centrale, avaient à peine été soulevées *au moment même* des débats médiatiques de 1989 et de 1994.

Considérons donc le cas de Leïla, de Fatima et de Samira, les trois jeunes protagonistes-symboles de l'Affaire de 1989. Etaient-elles complices, ou de simples "otages", prises dans un débat qui dépassait à la fois leur volonté et leur compréhension? Selon le titre de l'interview avec elles qui est parue dans *Le Figaro*, elles seraient plus que complices, elles seraient presque des militantes: "on le gardera jusqu'à notre

---

626 Rabia Adelkrim, intervention dans le cadre de la Table ronde: "L'Islam et la France profonde sont-ils compatibles?". *Arabies*, N° 37, janvier 1990, p. 16.
627 *Loc. cit.*
628 F. Gaspard & F. Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*

mort!".[629] Leïla et Fatima auraient même défié leur père, qui aurait voulu respecter l'accord proposé dans un premier temps par le proviseur, Ernest Chenières. (Celui-ci avait permis aux filles de garder leur hidjab au collège à condition de l'enlever pendant les heures des cours.) Cependant, elles ajoutent que de toute façon, elles peuvent porter le foulard à l'école puisque "Mme Mitterrand [...] l'a dit à la télévision".[630] Leur père, qui est également présent à l'entretien, insiste pour que l'on sache qu'il "remercie" Mme Mitterrand.

> Elle est d'accord pour que l'école accueille tout le monde. C'est très bien, sinon il n'y aura plus que des écoles religieuses.[631]

D'un côté donc, les filles affirment avoir pris toutes seules leur décision. De l'autre, elles font appel à la "permission" que leur aurait donné la femme du Président. Effectivement, leurs interventions sur la place publique semblaient plutôt confuses, comme l'ont souligné, d'ailleurs, Souad Benani et Fatéma Mezyane. Pour elles — comme, d'ailleurs, pour Chenières — cette confusion était due au fait que ces trois jeunes filles avaient subi "une très puissante pression du fondamentalisme islamique".[632] Elles auraient même intériorisé ce que leur disaient leurs pères et leurs frères au point où elles avaient besoin du hidjab pour se sentir complètement habillées. Comme l'a expliqué Leïla Achaboun, l'une des trois filles en question:

> J'ai vraiment essayé [d'enlever le hidjab en classe], mais je n'y suis pas arrivée. Je n'étais plus moi-même, et je me suis mis la main sur la tête. C'est comme si j'étais toute nue dans la classe.[633]

Cependant, comme l'a rappelé Mezyane, non seulement leurs pères adhéraient à des associations islamistes, mais il était absurde de supposer qu'"une jeune fille de 13 ans ou de 10 ans pouvait choisir quelque chose elle-même".[634] Il y avait donc, à l'avis des féministes, une très forte manipulation de la part de certains médias, qui présentaient les collégiennes de Creil comme complices des décisions que leurs pères avaient prises (même si par ailleurs certains intervenants au débat médiatique parlaient d'elles comme des "victimes").

Cette manipulation est devenue encore plus évidente en 1994. S'il est vrai qu'en 1994, certaines "voilées" étaient déjà majeures et la question de leur acquiescement devenait de ce fait nettement plus compliquée, il est également vrai que l'image de la "voilée-

---

629 *Le Figaro*, interview citée.
630 *Loc. cit.*
631 *Loc. cit.*
632 Ernest Chenières, cité par *Le Figaro, loc. cit.*
633 *Loc. cit.*
634 Fatéma Mezyane, interview citée.

victime" avait complètement disparu du tableau — ou presque. En même temps, ce qui a commencé à apparaître en 1994 (je parle toujours des médias, car des féministes avaient soulevé ce problème bien avant), c'est la notion de *choix stratégique* de la part des "voilées" elles-mêmes. Elizabeth Altschull, cette professeur de lycée qui avait fait une enquête personnelle sur le port du hidjab à l'école, a parlé du "dialogue" entre les "voilées" et leurs parents:

> [L]a fille voilée [...] se met [...] à dialoguer avec ses parents, c'est-à-dire qu'elle commence à céder sur un certain nombre de choses parce qu'elle essaie de marchander les études et le choix du conjoint, en se disant que si elle cède sur le voile elle obtiendra ces choses-là.[635]

Face à la possibilité de l'exclusion de l'école, le foulard constituerait donc un "moindre mal", dont les filles s'accommodent comme elles peuvent.

Ces jeunes "voilées" concluraient-elles une forme particulière de "marché" avec le patriarcat? Seraient-elles de ce fait des militantes islamiques en devenir, comme les "croyantes critiques" dont il a été question au chapitre 5? Basculeront-elles, à travers ce militantisme-là, du côté d'un islamisme plus radical, comme l'ont fait les "voilées de l'islam" dont parle Hinde Taarji dans son livre du même nom? Leur compromis serait-il révélateur du fonctionnement, ou même, pour reprendre l'analyse de Deniz Kandiyoti, du *dys*fonctionnement du "patriarcat islamique en Occident"? Selon Kandiyoti, le type de "marché patriarcal" que concluent les femmes est révélateur de ce que j'appellerais la "machinerie (voire arsenal) patriarcale" d'une société donnée. Or, lorsque le patriarcat en question traverse une crise, la machinerie se met en quelque sorte "en panne". Les repères ne sont plus les mêmes, le "marché" doit être renégocié. Pour Kandiyoti, le néo-conservatisme féminin s'explique en partie comme une réaction à ce dysfontionnement.[636] (Cf. les propos d'Andrea Dworkin sur les *right-wing women*, dont il a été question au chapitre 1.[637]) Le revoilement ferait partie de cette réaction. Dans le contexte français, cette renégociation du marché se fait en plus dans le contexte de ce fameux "repli identitaire", et apparaîtrait donc, pour certaines, comme la reconquête de cette identité, comme nous l'avons vu au chapitre 5.

Que se passe-t-il donc du côté de ces "adolesecentes en danger" dont parle Benani?[638] Certaines d'entre elles passeraient du "dialogue" à l'ambiguïté, où le foulard devien-

---

635 Elizabeth Altschull, intervention dans le cadre de l'émission *Droit de Savoir: les musulmans de France*. Emission citée.

636 Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy", in Judith Lorber & Susan A. Farrell (eds), *The Social Construction of Gender*. Newbury Park, Ca, Sage Publications, 1991, pp. 111-113.

637 Voir pp. 39 sqq.

638 Citée dans Florence Assouline, "Paroles de musulmanes", art. cit., p. 22.

drait le symbole d'une autonomie fragmentée. C'est du moins le cas de deux filles interviewées par Gaspard et Khosrokhavar. La première d'entre elles s'appelle Nacira. Elle a treize ans, et ne veut pas de ce voile qui lui est imposé. Cependant, elle fait le pari du compromis, du type décrit par Altschull, afin de pouvoir continuer ses études, parce que c'est à l'école qu'elle se sent le mieux. Elle serait même devenue très rusée:

> Toute jeune, Nacira n'en développe pas moins une stratégie pour se défendre. Elle trompe ses parents en leur faisant croire qu'elle porte assidûment le foulard à l'école (elle le laisse tomber exprès, elle a un voile lâche qui ne reste pas un instant sur sa tête sans glisser sur sa nuque). Qui plus est, elle fait semblant de faire ses cinq prières quotidiennes: elle gesticule quelquefois chez elle, mais ne les fait pas.[639]

Nacira affirme même que ses camarades d'école qui portent le foulard y ont été obligées par leurs parents: "elles me l'ont dit".[640] L'une d'entre elles s'y serait toutefois habituée: "Je lui ai dit: comment tu fais? Elle m'a dit: j'ai l'habitude maintenant".[641]

L'habitude semble en effet avoir raison à long terme de certaines "voilées". C'est le cas de la deuxième interviewée, Naïma, qui a cinq ans de plus que Nacira. Chez Naïma, la révolte initiale a fini par devenir "ambivalence": elle "oscille sans cesse entre les interdits [...] «islamiques» et la modernité".[642] Le compromis qu'elle avait fait à la puberté a entraîné ce que Gaspard et Khosrokhavar ont appelé un "éclatement intérieur". C'est-à-dire qu'en s'habituant au voile, en passant de la soumission au "choix", Naïma accède à une drôle d'"autonomie". Elle insiste, avec force même, tout au long de l'interview que son père ne lui impose rien, que c'est elle qui choisit et que son père lui laisse la liberté de le faire, car il sait qu'elle est "sérieuse":

> [M]on père ne se mêle pas du tout de ma vie. Je ne fais rien de mal pour que mon père me dise ceci et cela, je suis sérieuse. Si je veux faire quelque chose, je lui demande d'abord la permission.[643]

Rappelons que Naïma a dix-huit ans au moment de l'interview, elle est donc majeure et n'a plus, légalement parlant, à demander à son père la "permission" de faire quoi que ce soit. En essayant donc de se construire une passerelle entre l'îlot islamique familial et la société française, Naïma se construit, selon Gaspard et Khosrokhavar, un

639 F. Gaspard & F. Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 94.
640 *Ibid.*, p. 97.
641 *Ibid.*, p. 100.
642 *Ibid.*, p. 108.
643 *Ibid.*, p. 113.

"monde embrumé" où "les frontières s'estompent entre les aspirations de l'ego et ce qu'il rejette".[644]

Le "dialogue" qui mène au "compromis" mènera-t-il donc forcément à une forme plus élaborée du "marché patriarcal"? Les filles auraient-elles eu à céder de plus en plus afin de garder un minimum de droits à l'instruction? La question, ici, est de savoir à partir de quel moment les "victimes" deviennent des "responsables". Ce ne peut être à partir du moment où le foulard (ou même le refus sélectif d'étudier certaines matières) est revendiqué, parce que dans ce cas, les collégiennes de Creil doivent être considérées comme responsables à part entière de leur choix et de leurs actes. C'est à la majorité légale de dix-huit ans que l'on doit assumer pleinement les devoirs du citoyen; toutefois, cette responsabilité est légalement attribuée plus tôt dans le cas des rapports sexuels (l'on est "majeur(e)", sexuellement, à quinze ans en France). Puisque les interdits qui frappent les "voilées" (ou qu'elles revendiquent, ou dont elles s'accommodent) sont avant tout de nature à contrôler leur sexualité, devrait-on alors les considérer comme "responsables" à quinze ans? Ou bien, puisque le hidjab est un signe politique, devrait-on considérer les "voilées" comme "responsables" uniquement à partir de l'âge de la "responsabilité juridique" de dix-huit ans? Pourtant, dans d'autres cas d'oppression des femmes, comme celui de l'excision ou encore celui des femmes battues qui retournent vivre avec leur agresseur, leur "responsabilité" est considérée par de nombreuses féministes comme étant atténuée par l'oppression qu'elles vivent. Naïma, dont les propos sont cités ci-dessus, rentrerait-elle dans cette rubrique-là? Cette notion de "responsabilité atténuée" est pourtant fort problématique, car le risque est grand de tomber dans une sorte de misérabilisme où les "musulmanes" deviennent des victimes passives qui ne font que subir, qui sont incapables de réagir et surtout incapables de s'assumer, "toutes seules comme des grandes". Elles resteraient donc enfants à vie.

Effectivement, la ligne de démarcation entre "soumission" et "complicité" est, dans tous les cas d'oppression, fort difficile à établir. C'est peut-être pourquoi les clivages féministes ne se sont pas faits, dans le cas de l'Affaire des foulards — du moins pas de façon explicite —, sur des questions de "complicité", même si celles-ci demeuraient sous-jacentes au débat.

Par exemple, pour les féministes qui admettraient le port du hidjab à l'école de la République, la seule question à poser était en fait celle de savoir quelle solution offrirait les meilleures possibilités d'épanouissement personnelle et sociale des premières

644 *Ibid.*, p. 109.

concernées, c'est-à-dire, des jeunes filles maghrébines. Ces féministes étaient nombreuses à dénoncer, avec Claire Bataille des *Cahiers du féminisme*, la "prise en otage" des trois jeunes collégiennes dans ce qu'Etienne Balibar avait appelé "un affrontement entre deux phallocraties antagonistes".[645] Bataille rappelle que la tutelle familiale est exercée non seulement par le père mais aussi par les frères "qui surveillent leurs sœurs [et] les dénoncent aux parents". Il ne serait donc pas question de refuser à ces filles "le droit d'aller en classe sous prétexte qu'elles ne sont pas assez émancipées".[646] Pour ces féministes donc, ce ne serait pas en renvoyant dans la solitude une fille qui porte tout le poids de l'oppression patriarcale — même si elle est elle-même complice de cette oppression — que l'on allégerait son fardeau.

Même pour les féministes qui étaient contre le port du hidjab, la question de la complicité des filles importe peu. Que les collégiennes de Creil soient des "otages" ou des "militantes" de l'islam, qu'elles subissent ou revendiquent leur oppression, ne changerait rien à leur statut d'opprimées, comme l'explique Nadia dans les pages de *Paris Féministe*:

> ...[E]n soutenant le voile des femmes, on ne soutient pas le droit qu'elles auraient de se voiler mais l'idéologie dominante de leurs pères qui les forcent à se voiler. Que des femmes acceptent de se voiler [...] ou demandent à l'être, met seulement en lumière le processus d'aliénation qu'elles subissent, comme les esclaves intériorisent les valeurs du maître, faute de pouvoir changer leur réalité ou d'en devenir fous/folles. La soumission de certaines des victimes à une pratique discriminatoire ne saurait la légitimer.[647]

Pour Nadia, jeune femme kabyle, comme pour Mahnaz Matine, iranienne, ou Marie-Aimée Hélie-Lucas, (présidente des Femmes Sous Lois Musulmanes), une oppression — même déguisée — reste une oppression, quel que soit le contexte de sa manifestation, et quelle que soit l'identification des opprimées à leur propre oppression.

Le problème le plus difficile pour les féministes se situait en fait au niveau de la tension entre le cas général (où il serait davantage question des principes et des implications de ceux-ci à court ou à long terme pour l'ensemble des femmes) et le cas particulier (où il serait davantage question des individues dans la situation d'oppression ici-et-maintenant).

---

645 Claire Bataille, "Trois otages pour une guerre à visage masqué", art. cit. Balibar est cité à la page 15 de cet article.
646 *Loc. cit.*
647 Nadia, "Tchador, l'étoile jaune des femmes". *Paris Féministe*, N° 89, 16-31 octobre 1989, p. 16.

Principes contre pragmatisme?

> [L]e foulard n'est pas le symbole de la religion au même titre que porter une petite croix ou porter une étoile de David. [...] D'abord il y a l'équivalent dans les pays musulmans, c'est la main de Fatma... Et puis aussi parce que le foulard ne touche que les filles, il ne touche pas les garçons. Troisièmement, le foulard est [...] un symbole très clair de ce que l'on veut faire des femmes, c'est-à-dire les enfermer, leur interdire un certain nombre de choses, ne pas leur donner les mêmes droits que les garçons, les considérer comme dangereuses parce qu'elles ont une sexualité de femme.[648]

La sociologue Juliette Minces exprime ici ce qui fait unanimité, ou presque, chez les féministes en France. D'une seule voix, elles disaient "non" au hidjab, "non" au fondamentalisme religieux, "non" à tout ce qui risquerait d'entraver la liberté des femmes. Ce qui était clair pour toutes, c'était qu'en aucun cas il ne s'agissait, comme l'ont souligné Linda Weil-Curiel et Annie Sugier, de cautionner, "au nom de la liberté religieuse", une pratique qui reviendrait à "amputer une autre liberté fondamentale, celle des femmes".[649] Toutes ont reconnu, avec Souad Benani, qu'"une adolescente obligée de porter le foulard, c'est une adolescente en danger".[650] Là où il y avait des désaccords — comme, par exemple, entre Weil-Curiel et Sugier d'un côté et Benani de l'autre — ceux-ci semblaient s'articuler surtout autour d'une question que l'on pourrait caractériser de stratégique: celle de savoir quel était le meilleur moyen de lutter contre ce danger qui guettait les filles en hidjab. Lutterait-on mieux contre ce danger en admettant le foulard et la fille avec, ou en excluant la fille, pour obliger le père à céder? En même temps, qui dit "stratégie" dit *aussi* "choix politique", et c'est là où la question de la complicité ou de la soumission des "voilées" devient pertinente. Elle est pertinente, non pas parce que la position stratégique changera forcément en fonction de la présence ou l'absence de la complicité, mais parce qu'elle est révélatrice de cette tension entre le cas général et le cas particulier qui a toujours existé chez les féministes.

Ce qui se profile derrière le débat autour du hidjab à l'école, c'est donc toute la question de l'influence du contexte, non seulement sur les modalités de l'application des principes féministes, mais sur leur interprétation même. L'Affaire des foulards nous oblige à nous pencher, d'abord, sur le pouvoir relatif des femmes face à leur contexte et face aussi aux autres femmes, ensuite, sur le degré de responsabilité que doivent

---

648 Juliette Minces, interview citée.

649 Linda Weil-Curiel et Annie Sugier, "Contre le port du voile à l'école: une raison peut en cacher une autre". *Paris Féministe*, N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, p. 46.

650 Citée dans Florence Assouline, "Paroles de musulmanes", art. cit., p. 22.

prendre les femmes de leurs propres actes et enfin, sur l'expression de la solidarité entre des femmes qui se trouvent dans une situation objective d'inégalité de pouvoir.

Certaines féministes, comme Jullien et Matine, citées plus haut, ou comme Michel, Dental *et al*, que je cite ici, craignent une sorte d'"effet domino":

> Ainsi nos ayatollahs, pères de famille, qui prétendent saper le respect de la laïcité de l'école française en obligeant leurs filles "consentantes" à porter le voile, demanderont bientôt au nom de la tolérance que le droit français entérine leur droit au mariage forcé des filles, à la polygamie et à la répudiation des épouses sur le sol de France.[651]

Pour ces féministes, comme pour les "cinq intellectuels", une concession en entraînerait forcément d'autres. Aujourd'hui, l'on demande, au nom de la "tolérance", le port du hidjab à l'école laïque, demain, les chantages islamistes se multiplieront. Les événements récents en Algérie semblent bien donner raison aux auteures de ce texte. Des concessions faites aux islamistes en 1990 par le gouvernement algérien ont fini par plonger le pays dans un état de guerre civile, entraînant des milliers de morts, dont de nombreuses femmes qui ont assassinées pour la simple raison qu'elles réclamaient leur autonomie. En même temps, des pratiques comme l'enlèvement et le mariage forcé de jeunes maghrébines existent depuis longtemps en France, où ils ne frappent pas que des jeunes voilées, comme nous l'avons vu. Cependant, si le port du hidjab n'entraîne pas directement l'imposition d'autres pratiques, elle en constitue le symbole politique. De nombreuses féministes ont attiré l'attention de leurs lectrices (et peut-être d'une petite minorité de lec*teurs*) sur le fait que des femmes luttent dans des pays musulmans pour le droit d'enlever le hidjab et de devenir, devant la loi sinon selon la coutume, des êtres humains à part entière. Permettre le port du hidjab à l'école laïque française reviendrait donc à se désolidariser de ces femmes-là. Ainsi Nadia, auteure d'un article intitulé "Tchador: l'étoile jaune des femmes", souligne que "ce sont elles [=les femmes en lutte] qu'il faut soutenir, et non pas ceux qui les oppriment, les dirigent, les mettent à mort si elles réclament leurs droits".[652]

D'autres féministes estiment que l'"exclusion sera toujours la pire des solutions".[653] Ce sont ici Boudjema, Duras *et al*, dans un texte intitulé "Le pari de l'école", qui le disent. Tout en soulignant qu'elles ne peuvent approuver le port d'un vêtement qui constitue "le signe de l'oppression et de la contrainte exercée sur les femmes musul-

---

651 Andrée Michel, Monique Dental *et al*. "Des verres de contact pour les verts". *Paris Féministe*, N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, p. 29.

652 Nadia, "Tchador, l'étoile jaune des femmes", art. cit., p. 17. Voir aussi Femmes Sous Lois Musulmanes *et al*, "Communiqué". *Paris Féministe*, N° 90, 1er-15 novembre 1989, pp. 11-12.

653 Hayette Boudjema, Marguerite Duras *et al*, "Le pari de l'école". *Paris Féministe*, N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, p. 33.

manes", elles constatent que "certaines ne veulent pas ou ne peuvent pas l'enlever. A cette réalité nous devons faire face".[654] Boudjema *et al* maintiennent donc que, puisque l'école est, "même si elle n'est pas parfaite, un lieu d'émancipation", toutes les jeunes filles, même voilées, devraient y avoir accès. Sans l'école, les filles musulmanes "resteraient encore plus enfermées dans la tradition, les carcans parentaux, l'obscurantisme religieux, les jetant tout droit dans les bras des intégristes".[655]

Tout comme leurs consœurs "intransigeantes", les trente et une co-signataires de ce texte mettent au premier plan, non pas le "respect" des coutumes musulmanes, mais la libération des jeunes filles du joug islamiste. Boudjema *et al* avancent ainsi des arguments qui sont sensiblement différents de ceux avancés au nom de la "diversité culturelle", car elles ne cautionnent aucunement le port du hidjab, ni les "coutumes" qui enferment les femmes. Toutefois, elles font une distinction entre l'idéal (par exemple, qu'aucune femme ne se sente plus obligée de porter le hidjab) et ce à quoi on peut accéder ici-et-maintenant (par exemple, la possibilité, pour les femmes soumises au voilement, de sortir de leur isolement dans la famille fondamentaliste).

D'autres encore évoquent l'idée du "dialogue" ou du "compromis" décrits par Altschull et par Gaspard et Khosrokhavar. Par exemple, lors de l'une des rares interventions qui ont paru dans la presse nationale, Halima Thiery Boumedienne, présidente de l'EMAF, a souligné que devant la montée de l'islamisme, "nos petites sœurs sont plus exposées" que les femmes de la génération précédente.[656] Ces dernières auraient grandi dans une ambiance plus libérale, qu'il s'agisse de la société française ou des communautés maghrébines, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Les jeunes filles maghrébines des années 80 seraient confrontées à un racisme de plus en plus évident du côté français et à un pouvoir patriarco-religieux croissant du côté maghrébin. Dans un tel contexte, l'affirmation de l'identité, non seulement arabe mais musulmane, constituerait un devoir et en fait le seul choix possible, du moins dans un premier temps. De même, pour Souad Benani, présidente des Nanas Beurs, les familles exercent "un tel pouvoir sur leurs filles qu'il serait cruel de les renvoyer à leur solitude en les excluant".[657]

Des deux côtés donc, l'on se veut solidaire des femmes — ou des filles — en lutte. Alors que les unes estiment, avec les femmes du MFPF de Paris, que "[c]'est aux femmes musulmanes de trouver", dans "l'apprentissage de l'égalité" que représente

654 *Loc. cit.*
655 *Loc. cit.*
656 Citée dans Florence Assouline, dans "Paroles de musulmanes", art. cit., p. 22.
657 *Loc. cit.*

l'école laïque, "la force du refus et de la lutte pour l'accès à leur autonomie"[658], les autres estiment que les "voilées" peuvent difficilement trouver cette force si elles sont exclues de la même institution qui est censée les aider à la développer. La question ici n'est ni de "tolérer" telle ou telle pratique religieuse, ni de "tolérer" le pouvoir patriarcal musulman. Il est à ce propos remarquable que les féministes qui se sont exprimées à propos de l'Affaire ont rarement employé les termes "tolérer" ou "tolérance". Cette notion est en fait difficilement compatible avec une analyse féministe, car elle contient l'implication que l'on ne remet pas en question le pouvoir en place. C'est-à-dire que l'on s'accommoderait d'un certain degré de "différence" du moment que celle-ci ne risque pas de renverser l'ordre établi.

Il est d'ailleurs intéressant de constater que le clivage féministe sur la question ne s'est pas fait — pas plus que dans d'autres milieux — selon l'origine nationale ou ethnique des intervenantes. Même au sein d'un même collectif, chez des femmes d'une même origine nationale qui auraient suivi des parcours personnels comparables, des désaccords se sont exprimés, et si ceux-ci n'ont pas fait éclater le collectif, ils en ont provoqué des départs. Fatéma Mezyane, par exemple, a quitté l'association les Nanas Beurs suite à l'Affaire de 1989. Alors que Mezyane estimait que "ces jeunes filles devaient être exclues, pas contre elles-mêmes, mais pour obliger leurs parents, puisque l'éducation est obligatoire en France [...], de les intégrer dans le cursus scolaire, normalement comme les autres", Souad Benani, présidente de l'Association, affirmait au contraire que le port du foulard par les trois collégiennes "ne devait en aucun cas les priver de l'école".[659] (Benani et Mezyane sont toutes les deux immigrées marocaines, naturalisées françaises; elles s'étaient toutes les deux mariées avec des Français; elles sont toutes les deux professeurs de lycée — Benani y enseigne la langue et la littérature françaises, Mezyane y enseigne la langue et la civilisation arabes.) Benani a souligné par ailleurs qu'elle est contre les écoles privées, et craint que l'exclusion des filles en hidjab ne conduise au développement des écoles coraniques. Elle a rappelé de toute façon que le port du foulard était un phénomène très marginal:

> C'est elles [=les beures] qui se battent le plus pour, justement, ressembler *le plus* aux petites femmes françaises. Celles qui sont, dans mes classes, les plus branchées au niveau de l'habillement, etc, c'est les femmes beures.

658 Le MFPF, "Le Voile: symbole de religion, d'intégrisme ou de sexisme?", communiqué de presse du 24 octobre 1989, paru dans *Paris Féministe*, N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, p. 27. (Le MFPF était contre le port du foulard à l'école.)

659 Souad Benani et Fatéma Mezyane, interviews citées.

> Les petites beures sont *très* branchées. Elles ne vont pas chercher le foulard.[660]

Les deux arguments se défendent, et les deux présentent un côté problématique.

L'"intransigeance", défendue par Mezyane, présente l'avantage de refuser dès le début le "compromis" qui peut conduire à long terme à l'intériorisation de l'oppression, comme nous l'avons vu. C'est-à-dire qu'en admettant le hidjab à l'école, l'on risquerait de voir celles qui le portent aller de compromis en compromis, jusqu'à la soumission totale. Par exemple, le proviseur du lycée Romain Rolland avait beau négocier avec Samia en juin 1994, elle est néanmoins arrivée à la rentrée en tenue islamique complète, entourée de ses "frères musulmans". En même temps, en excluant celles qui se soumettent comme celles qui se sont approprié ce hidjab comme repère identitaire (nous avons vu que la distinction entre les deux est difficile à établir), le risque est grand de les voir transformer leur foulard en bannière. Même si elles ne le font pas elles-mêmes, leurs pères s'en occuperont, comme nous l'avons vu dans les cas des procès engagés contre la direction des écoles. Et en attendant, les filles seront privées de ce qu'aurait pu leur apporter l'école laïque, comme l'a souligné Benani.

La question reste donc entière: que faire?

«Enfoulardées»[661]

En fait, l'on ne peut répondre à cette question en continuant de la situer au niveau du port du foulard. Car la vedette des "Affaires des foulards" — le hidjab — cachait bien plus que la chevelure. Que l'on parle de l'Affaire de 1989 ou de celle de 1994, il s'agissait le plus souvent d'un faux-débat qui a permis d'escamoter d'autres problèmes nettement plus sérieux.

Le premier de ces problèmes est le fait que les "voilées", en 1989 comme en 1994, refusaient d'assister à un certain nombre de cours, comme l'éducation physique, la musique ou la biologie. C'est un fait dont les médias se sont peu préoccupés, notamment en 1989. Or, sur cette question, les féministes sont unanimes. Même celles qui se sont prononcées, comme Benani, contre l'exclusion des filles en foulard, sont formelles sur la nécessité de suivre le cursus scolaire:

---

660 Souad Benani, interview citée.

661 J'emprunte ce terme à Gaspard et à Khosrokhavar. Voir *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 212.

> Il est hors de question [...] qu'on remette en cause le corps même de l'enseignement. Tout le monde doit assister à tous les cours sans exception: gym, biologie, etc.[662]

Quant à Mezyane, elle estime que c'est autant sinon plus à ce niveau-là qu'au niveau du port de l'hidjab que les islamistes "menaient une action à travers les jeunes filles à l'école pour grignoter la laïcité".[663] Pour Mezyane comme pour Benani, ceci constitue donc le cœur du problème. Dès que l'on commence à imposer — ou à "tolérer" — une éducation sélective au nom de la "différence culturelle", l'on bafoue, non seulement le système éducatif, mais les droits des femmes à y accéder.

En 1994, si la crispation médiatique autour du hidjab est aussi forte qu'en 1989, l'on évoque pourtant davantage, à ce moment là, le refus d'assister aux cours. Altschull, par exemple, a parlé à la télévision nationale de ce "refus absolu", en donnant, sous forme d'anecdote, l'exemple des cours de sciences naturelles:

> Au programme du quatrième est [la] reproduction, donc, la sexualité. On envisage certaines parties du corps d'une façon très anatomique. Alors, là on a des dispenses médicales, comme par hasard à ce moment-là. Il y a des jeux de chat et souris: le professeur n'annonce pas le cours pour que l'élève soit là; [l'élève, en arrivant], a des crises de vapeurs, elle part à l'infirmerie...[664]

Les filles refusent également d'assister à des cours de musique, de faire du figuratif en dessin, d'étudier les philosophes du 18e siècle. Altschull souligne par ailleurs que ce refus massif est "extrêmement récent". Si l'incident de Creil en 1989 avait pu être considéré comme un incident relativement isolé, il semblerait qu'en 1994, par contre, le refus de l'instruction laïque se serait généralisé ou tout au moins devenu plus systématique. Il est donc plus difficile d'affirmer en 1994 qu'il n'y a aucune complicité de la part des filles, qu'elles ne font que subir ce qui leur est imposé. Il semblerait en effet que le port ou non du hidjab soit ici d'une importance secondaire — sauf en ce qui concerne les cours d'éducation physique, comme le souligne Altschull, car le hidjab constitue, dans ce cas, "une contrainte physique"[665]. Si un compromis sur le port du hidjab est possible au niveau des autres cours, l'on est évidemment dans le domaine de l'impossibilité en ce qui concerne les cours d'éducation physique. Toutefois, si c'est au prix des sorties à la piscine manquées que les "voilées" peuvent

662 Souad Benani, citée par Florence Assouline, dans "Paroles de musulmanes", art. cit., p. 23.
663 Fatéma Mezyane, interview citée.
664 Elizabeth Altschull, intervention sur le plateau de l'émission *Droit de Savoir: Les Musulmans de France*, émission citée.
665 *Ibid.*

avoir par ailleurs accès à l'enseignement laïque, le sacrifice semble peu important. (Il faudrait néanmoins trouver un moyen de contourner les "crises de vapeurs"!)

Plus grave encore est un autre problème soulevé par Altschull, sur lequel l'on s'est à peine penché, même en 1994 et même dans les milieux féministes. Il s'agit du comportement des *garçons* islamistes, qui non seulement refusaient tout autant que leurs sœurs d'assister à certains cours, mais qui constituaient par ailleurs des éléments de trouble:

> Altschull: Les filles en foulard ont une attitude très...je dirais recroquevillée, très en retrait, mais ce n'est pas nécessairement elles les plus contestataires. Donc, c'est vrai qu'il y a un problème, à Lille notamment, où les garçons ne se sont pas fait exclure, et qui écrivent des choses dans des dissertations qui sont très, très inquiétantes. Et qu'est-ce qu'on fait?
>
> [Question du présentateur]: Par exemple?
>
> Altschull: Par exemple: «La société française est en pleine déchéance parce qu'il y a le droit à l'avortement et à la contraception. Les femmes françaises sont dénaturées parce qu'elles veulent travailler...»[666]

Malheureusement, l'exposé d'Altschull ne va pas plus loin dans ce sens, car le présentateur enchaîne tout de suite sur une question par rapport à "l'intégration". De toute façon, en répondant à cette question, Altschull elle-même recentre ses propos sur les filles. Pourtant, le comportement des garçons est fort problématique. Il l'est, d'ailleurs, bien plus que celui des filles "recroquevillées", qui ne sont guère les "meneuses" dans la généralisation d'un certain prosélytisme islamiste à l'école. Pourquoi n'était-il pas question, à Goussainville, d'expulser les "gardes du corps" des filles en hidjab? Ce sont eux qui ont organisé les piquets, ce sont eux qui ont empêché des élèves d'assister aux cours, ce sont eux qui veillaient à ce que leurs sœurs en foulard n'entrent pas en dialogue avec le proviseur ou le reste du corps enseignant. C'est un fait que la rédaction du *Canard Enchaîné*, au moins, n'a pas manqué de relever. Un dessin qui apparaît dans le numéro du 14 septembre 1994 montre "la rentrée des beaufs intégristes" (Illustration 4 à la page 276). Une professeur, à qui le proviseur vient de conseiller l'"ouverture" et la "tolérance", rentre dans sa salle de classe pour trouver trois "voilées" silencieuses, assises devant un ensemble de "barbus" du FIS en tenue de "gangsters islamistes". L'un d'entre eux annonce que "trois élèves ont choisi le voile", et un autre ajoute qu'eux, ils sont "leurs avocats". Cabu, l'auteur du dessin, fait vraisemblablement référence, non seulement au réseau français du FIS, mais aussi aux avocats islamistes qui ont représenté des familles ayant engagé des procès contre les écoles pour avoir expulsé des filles en foulard.

---

666 *Ibid.*



ILLUSTRATION 4. Dessin paru dans *Le Canard Enchaîné* du 14 septembre 1994.

Ouvrons à ce propos une petite parenthèse. La référence au FIS est peut-être dans ce cas un peu déplacée, car de nombreuses "voilées" sont d'origine marocaine ou tunisienne, et parfois turque. Si le FIS et le GIA (Groupe Islamique Armé, également algérien) représentent en effet un danger réel en France — comme semble le démontrer la vague d'attentats qui ont eu lieu en France, et surtout à Paris et dans la région parisienne, entre juillet et octobre 1995[667] — ils ne sont pas forcément représentatifs d'un islamisme *français*. Celui-ci existe depuis bien longtemps, et son soutien principal viendrait, non pas d'Algérie mais d'Arabie Saoudite. Il convient de souligner ce fait, afin d'éviter que l'islamisme en France soit considéré comme (a) lié au "problème" de l'immigration maghrébine et plus particulièrement algérienne, et donc (b) un problème dont l'Etat français n'aurait pas à se responsabiliser. C'est-à-dire qu'il existe un danger réel d'une nouvelle dérive, où l'amalgame entre "immigré(e) d'origine maghrébine" et "intégriste" voire "terroriste" prendrait de nouveau une place importante dans les discours politiques. Effectivement, après le premier de ces attentats, dans le RER de Paris (le 25 juillet), les contrôles d'identité se sont multipliés; les autorités françaises en auraient même profité pour se livrer à une véritable "chasse aux clandestins".[668] Même avant ces attentats, la montée de l'islamisme en Algérie et la spéculation sur le développement des réseaux islamistes en France avaient servi de prétexte, pour le nouveau gouvernement d'Edouard Balladur (élu en mars 1993), à un durcissement du ton par rapport aux immigré(e)s originaires du Maghreb et leurs enfants. Le regard français serait ainsi détourné du fait que l'islamisme français est, justement, un problème *français*, et que les "voilées" ainsi que les lycéens "agitateurs" sont le plus souvent *né(e)s en France*. Le lien entre le FIS et ces jeunes est pour le mieux ténu et dans la majorité des cas non-existant. Des références, en passant, aux "gangsters" du FIS sont donc largement insuffisantes pour rendre compte du rôle des garçons dans les Affaires des foulards.

En même temps, il est vrai que le comportement des "voilées" et de leurs frères semble avoir évolué en 1994, si l'on s'en tient aux conclusions que tire Altschull de son enquête. Non seulement la tenue islamique était devenue plus stricte pour les filles, du moins dans certains cas, mais le refus d'assister à un nombre croissant de cours s'était généralisé. En 1994, la question était moins celle de savoir quelle interprétation attri-

667 En octobre, le GIA a revendiqué la plupart des attentats, mais cette revendication n'a pas réussi à convaincre le gouvernement, qui a continué à suivre d'autres pistes.

668 Cette "chasse aux clandestins" s'est soldée, dans la première semaine du mois d'octobre, par l'assassinat, par la police, de Khaled Kelkal, un jeune immigré que l'on avait soupçonné d'avoir joué un rôle dans les attentats, mais dont la culpabilité n'avait pas été prouvée.

buer au principe de la laïcité que celle qu'a posé Altschull: que faire par rapport à cette présence islamiste dans les écoles?

Rappelons que le débat avait été mené — en 1989 comme en 1994 — autour du comportement des filles, ou plutôt autour du hidjab *en tant que symbole religieux et politique*. Les filles elles-mêmes se confondaient, dans les médias, avec ce symbole; leur meilleur intérêt n'était guère au centre du propos. En même temps, *l'essentiel du débat avait été mené par des hommes*. Drôle de contradiction. Il convient en effet de poser la question de savoir pourquoi les médias — et *a fortiori* les féministes — n'ont pas davantage attiré l'attention sur l'attitude fort discriminatoire des Conseils et des proviseurs des écoles qui "tolèrent" le comportement des *garçons* islamistes alors que les *filles* sont désignées du doigt. Car, si la "crise de la laïcité" et le "problème de l'intégration à l'école" se trouvent au centre du propos médiatique, il faudrait reconnaître que le comportement des garçons entrave nettement plus le "déroulement des activités pédagogiques" (ainsi que l'"intégration") que le port du hidjab par quelques filles. Sans parler de l'atteinte à la liberté des femmes et de l'égalité des sexes, lesquelles étaient censées, toutefois, être en jeu, surtout du côté des féministes. Comme l'ont si bien dit Gaspard et Khosrokhavar:

> Pour qu'un conflit ait un sens il faut que ceux qui l'animent désignent un adversaire réel et que le combat ait un enjeu. Les quelques centaines de jeunes «enfoulardées» ont servi, en quelque sorte, d'ersatz d'adversaire. [...L]eur fermer les portes des écoles ne fera pas, mécaniquement, reculer l'islamisme ni disparaître son terrorisme.[669]

Le terme "enfoulardées" me semble ici particulièrement juste, car elle contient des résonances qui rappellent un autre terme: "enguirlander", qui veut dire à la fois "orner de guirlandes" et, au sens argotique, "réprimander". (C'est-à-dire que c'est aux filles "ornées" du foulard que l'on s'en prend, alors que le débat devrait se situer ailleurs.)

Pour Gaspard et Khosrokhavar, il s'agit avant tout d'une crise sociale de la République face à "ses" immigrés: ceux qui sont devenus un "problème" pour les raisons que j'ai déjà exposées ici. A mon sens, si ce problème d'"intégration" ne peut être esquivé, c'est un autre problème, celui de la liberté des femmes et de l'égalité des chances, qui se trouve, ou qui devrait se trouver, au cœur du débat. C'est un problème, d'ailleurs, sur lequel Gaspard et Khosrokhavar ne manquent pas d'attirer l'attention de leurs lectrices et lecteurs:

> [L]'égalité des sexes, en France, n'a jamais été considérée comme une affaire politique, n'a jamais été une priorité des gouvernements. C'est sous

669 F. Gaspard et F. Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 212.

> la poussée des mouvements féministes, et aussi pour des raisons pragmatiques (économiques notamment), que l'égalité dans le droit a été acquise. Dans les faits, en revanche, la situation laisse à désirer, ne fournit pas à ces jeunes filles un modèle d'égalité et ne conduit guère leurs frères à respecter leur autonomie.[670]

Il est donc d'autant plus curieux et regrettable que ces chercheurs ne situent pas cette question au centre du tableau.

Le fait que "l'égalité entre les sexes" ne constitue pas en effet une priorité politique en France explique certainement pourquoi l'on faisait abstraction, lors des Affaires des foulards, du fait que l'école laïque elle-même *n'est pas égalitaire.* Par exemple, selon des statistiques publiées dans *Le Monde* juste avant l'éclatement de l'Affaire de 1989:

• Plus d'un sur quatre enfants de cadre, de profession libérale ou d'enseignant passera son Baccalauréat en section C (sciences); parmi les enfants d'ouvrier, ce n'est qu'un sur quinze.

• Les 2/3 des élèves en section C sont des garçons, alors que les filles sont majoritaires (80%) dans la section A (lettres).[671]

Ces statistiques semblent indiquer que l'Ecole française n'a pas, en effet, beaucoup évolué depuis la publication, vingt-trois ans auparavant, des *Héritiers*, cet ouvrage célèbre de Pierre Bourdieu et de Jean-Claude Passeron, qui traite de la reproduction des inégalités socioculturelles au niveau de l'enseignement supérieur.[672] Si la question des inégalités entre les sexes n'est pas centrale à cette étude, Bourdieu et Passeron ont toutefois souligné que les filles, quelle que soit leur origine sociale, se trouvaient majoritairement inscrites dans les facultés de lettres (entre 48 et 65% des inscriptions de filles) et de sciences (entre 22 et 31%), afin d'y préparer une profession d'enseignante. Même chez les classes les plus privilégiées, cette orientation demeurait très marquée; les auteurs ont même suggéré que le plus grand accès des filles issues de ces classes à l'enseignement supérieur se faisait uniquement, dans le cas de certaines d'entre elles, au prix d'une relégation *encore plus grande* dans les facultés de lettres.[673] Bourdieu et Passeron soulignent par ailleurs que le taux de réussite scolaire dépend d'un ensemble de facteurs économiques, sociaux et culturels qui influencent et le choix des étudiant(e)s et celui de leurs parents, et l'aisance avec laquelle les étudiant(e)s s'insèrent dans telle ou telle discipline:

---

670 *Ibid.*, p. 200.
671 Statistiques citées dans *Le Monde* du 7 septembre 1989.
672 Pierre Bourdieu et de Jean-Claude Passeron [1966], *Les Héritiers. Les étudiants et la culture.* Paris, Minuit, 1990.
673 *Ibid.*, pp. 16-17.

> [Certaines disciplines] supposent tout un acquis, qu'il s'agisse d'instruments intellectuels, d'habitudes culturelles ou de revenus. On sait par exemple que la réussite scolaire dépend étroitement de l'aptitude (réelle ou apparente) à manier la langue d'idées propre à l'enseignement...[674]

Ces facteurs, "qui font que l'on se sent «à sa place» ou «déplacé»", ne sont donc pas qu'une question économique, tout comme les inégalités de classe ou de sexe ne se résument pas à une simple question d'égalité salariale. Bourdieu et Passeron suggèrent même que la réalisation de "l'égalité formelle des chances" ne ferait que masquer davantage les mécanismes de reproduction des inégalités, car celles-ci apparaîtraient alors comme des différences de capacité intellectuelle et/ou du degré de sérieux chez l'individu(e). Ainsi, "l'égalité formelle des chances étant réalisée, l'Ecole pourrait mettre toutes les apparences de la légitimité au service de la légitimation des privilèges."[675]

Il n'est question, dans cet ouvrage, ni des filles issues de l'immigration ni de l'orientation scolaire, mais l'analyse de Bourdieu et de Passeron permet de jeter quelque lumière sur les problèmes d'orientation scolaire et surtout de la perception de la "réussite scolaire" des filles d'origine maghrébine, dont il a été question au chapitre 4. Nous avons vu que la tendance à orienter ces filles vers des baccalauréats "sanitaire-social" est directement liée à leur *sexe*, à leur *origine ethnique* et à leur *milieu socioéconomique.* Par ailleurs, cette orientation est acceptée, voire encouragée, par les parents, qui y voient une possibilité de "carrière" et de "mobilité sociale" auxquelles ils n'ont pas eu accès. Mais ils savent aussi que cette "mobilité" ne s'étend pas aux enseignements présupposant un "bagage culturel" et surtout un *héritage* culturel propres aux classes moyennes et supérieures françaises, et *a fortiori* aux *garçons* issus de ces classes-là.

La défense, par les intervenant(e)s au débat sur les foulards, l'égalité de l'Ecole française apparaît ainsi, plus comme la défense d'une *image* que comme la défense d'une *pratique* qui existerait réellement. En effet, l'on ne peut que donner raison à L. Bousquet lorsqu'elle affirme que les "trois abstractions ambulantes" que sont les principes de la neutralité, de l'égalité et de la laicité "sont là pour masquer [...] l'inégalité *réelle* que reproduit l'école".[676]

---

674 *Ibid.*, p. 25.
675 *Ibid.*, p. 44.
676 L. Bousquet, "Déesses totalitaires". *Paris féministe,* N° 94, 1er-15 janvier 1990, p. 11.

Malheureusement, cette question de la reproduction des inégalités a été un peu perdue de vue dans les milieux féministes, ou tout simplement du côté de celles qui "défendent les droits des femmes" sans se dire féministes. Etant donné la polarisation du débat ainsi que la difficulté qu'avaient les femmes à se faire entendre, celles-ci ont été bien *obligées* de prendre une position plus ou moins "schématique", simplement pour être entendues. Toutefois, certaines ont refusé ce choix-là: alors que les unes ont avoué publiquement qu'elles se trouvaient perplexes, que leurs certitudes d'antan commençaient à s'évaporer, les autres ont refusé de se lancer dans une bataille qui de toute façon se menait sur le mauvais terrain. Par exemple, l'écrivaine Leïla Sebbar se trouvait, en 1990, dans la première catégorie (quoiqu'en 1989, elle fût moins indécise, car elle avait co-signé le texte "Le pari de l'école", cité plus haut, où il avait été question de "faire face" à la réalité du hidjab[677]). Alors qu'elle était "étonnée" de la remise en question de la laïcité, car pour elle, "l'école laïque, c'était vraiment une vieille histoire", elle était tout aussi "stupéfaite" de sa propre réaction:

> Je suis dans l'école laïque, professeur de lettres dans un lycée d'Etat à Paris, et en même temps j'ai envie et besoin de défendre ces filles au foulard en tant que victimes. Cela peut paraître contradictoire. Moi la laïque, l'enfant de la laïque, moi qui ai milité dans le mouvement des femmes, j'ai besoin de les défendre. J'ai encore du mal à analyser ces contradictions et à voir par où je peux les résoudre. Pas seulement pour moi.[678]

La sociologue Rabia Adelkrim se trouvait dans la deuxième catégorie. Non seulement elle refusait que l'on approprie sa parole au nom de telle ou telle prise de position, mais elle trouvait que de toute façon, les termes dans lesquels était posé le débat étaient d'emblée suspects:

> Tout d'un coup m'est apparu un affrontement entre deux clans où moi, femme, j'étais sommée de me ranger. Il fallait être tout de suite pour ou contre. *Tu es une femme, tu es pour les droits des femmes, alors évidemment, automatiquement, tu es contre le foulard. Si tu dis qu'il faut discuter, qu'il faut comprendre, alors tu es une archaïsante.* Dans un débat où j'essayais de nuancer les choses, on m'a dit: *"Tu bafoues la République"*.
>
> J'ai par ailleurs trouvé suspect le consensus musclé du corps enseignant contre le foulard. Il est étrange qu'il ne se soit pas manifesté quand on a refusé d'inscrire six enfants marocains.[679]

La rédaction appuie ces dernières phrases d'Adelkrim en publiant, à la même page, une photo de quelques enfants maghrébines adossées contre un mur de HLM,

---

677 Hayette Boudjema, Marguerite Duras *et al*, "Le pari de l'école", art. cit.

678 Leïla Sebbar, intervention dans le cadre de la Table ronde: "L'Islam et la France profonde sont-ils compatibles?", art. cit., p. 12.

679 *Ibid.*, intervention de Rabia Adelkrim, pp. 15-16.

accompagnée de la légende: "Pour ces jeunes des ZUP de banlieue, les problèmes de la cité (et ceux de leurs cités-dortoirs) sont beaucoup plus urgents à résoudre que le débat surréaliste sur le voile".[680] Quant à Khira Harrat, psychologue (qui ne se dit pas par ailleurs "féministe"), l'Affaire des foulards de 1989 l'a "fait rire". A son avis, l'Affaire avait été créée et montée en épingle pour occulter "les problèmes qui concernent tout le monde". Ces problèmes-là seraient le racisme et l'exclusion au niveau socioéconomique.[681]

Pour Sebbar comme pour Adelkrim ou pour Harrat, il fallait bien évidemment aller plus loin dans l'analyse du problème. Je n'ai aucun moyen de savoir, en écrivant ces mots, si leur position a évolué ou changé depuis 1990 (ou depuis 1993, dans le cas de Harrat). Peut-être que oui, ou peut-être que les contradictions se sont multipliées, étant donné le changement de contexte en 1994.

Si les féministes peuvent tirer une seule leçon claire des deux Affaires du foulard, c'est peut être que de toute façon, aucune nation, ni aucun discours identitaire, n'accordent une grande importance aux intérêts des femmes, comme l'a si bien expliqué Claudie Lesselier:

> M'opposant au nationalisme, je m'oppose d'abord à celui qui se construit et se légitime en mon nom. Et puisque je suis française, la lutte, qui est mienne, contre l'intégrisme et contre l'oppression des femmes sous lois musulmanes, ne me fera jamais cautionner d'une façon ou d'une autre l'Etat français, même "laïque et républicain", la "civilisation française", même déclarée "patrie des droits de l'homme" et ne me fera jamais oublier, même tactiquement, sur quelles oppressions fonctionnent depuis longtemps cet Etat et cette civilisation.[682]

Ou tout au moins, les femmes ne deviennent importantes que lorsqu'il faut trouver un bouc émissaire, un "ersatz d'adversaire" comme l'ont dit Gaspard et Khosrokhavar. Selon Sylvie Caster, le hidjab est devenu en effet "notre grand sujet fourre-tout":

> On peut s'en servir à toutes les sauces. Sauce trouille: l'intégrisme. Sauce laïque. Sauce loi de la République. Sauce xénophobe. C'est un voile qui n'a pas de sens précis. Tant on lui en donne de variés. Tant il sert à tout. Il peut même être mis à la sauce lascive.[683]

---

680 *Ibid.*, p. 15.

681 Khira Harrat, interview citée.

682 Claudie Lesselier, "Sexisme—racisme—nationalisme". *Paris Féministe*, N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, p. 43. Même Lesselier aurait changé de position depuis 1989; entre 1989 et 1992, elle semble s'être de plus en plus rapprochée des féministes qui défendent les valeurs des Lumières.

683 Sylvie Caster, "Le voile à toutes les sauces", art. cit.

"Fichu fichu" ou "voile fourre-tout", le hidjab cache en effet bien plus que la tête d'une adolescente. Il cache même l'adolescente elle-même, toute entière.

Que faire alors? Que faire, puisque ce n'est pas l'école laïque *en elle-même* qui "aidera les petites musulmanes à s'en sortir", comme le dit Louise Blanquart?[684] Il est indéniable en effet que la neutralité et l'égalité à l'école existent davantage dans la mythologie républicaine que dans les faits — que l'on parle de la classe, du sexe ou des origines des étudiant(e)s? Ceci dit, il est vrai que, même si le programme scolaire et l'organisation générale des cours souffrent encore d'un sexisme, d'un classisme[685] et d'un ethnocentrisme flagrants, une éducation séculière offre plus de possibilités d'ouverture qu'une éducation purement religieuse. Il est également vrai que l'école représente un microcosme de la société: c'est surtout le contact avec d'autres élèves, avec les professeurs, avec toute une série de manifestations culturelles et sociales, qui permettrait éventuellement aux "petites musulmanes" de "s'en sortir". Toutefois, si l'on s'en tient aux éloges de l'école laïque sans agir pour que la réalité corresponde de plus près aux discours, les "petites musulmanes" ne feront, au mieux, *que* "s'en sortir", elle ne vont jamais pouvoir *s'épanouir.*

S'il faut donc "tolérer" le hidjab — ou un fichu "à la provinciale", puisqu'un tel vêtement, moins connoté sur les plans religieux comme politique, permet de calmer les passions de part et d'autre — il ne s'agit en aucun cas de "tolérer" quelque discrimination ou répression que ce soit à l'égard des femmes. Ceci veut dire qu'il faudrait insister d'abord sur la nécessité pour tous et pour toutes de suivre le même cursus scolaire — ce qui implique, si l'on veut être cohérent, l'abolition des écoles privées. Malheureusement, nous ne nous trouvons pas dans l'utopie des cohérences mais dans la réalité de la laïcité incohérente, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. L'on peut essayer néanmoins d'en limiter les dégâts, en œuvrant pour que l'école laïque soit réellement égalitaire, en commençant par l'orientation des filles d'origine maghrébine. (Ceci implique aussi que le gouvernement développe une politique solide pour favoriser l'enseignement, le soutien scolaire et la prise en charge des jeunes "exclu(e)s" dans les "quartiers à problèmes". Là aussi, nous sommes sans doute dans le domaine de l'utopie.) Il faudrait par ailleurs que le cursus scolaire reflète cet égalitarisme (par exemple, par l'inclusion de textes de femmes, françaises comme maghrébines, aux programmes de littérature et de philosophie, par l'étude de l'histoire [y compris populaire] *des hommes et des femmes*, par l'étude comparée de l'histoire et de la sociologie

684 Louise Blanquart, "Nous sommes toutes des femmes voilées". *Paris féministe*, N° 94, 1er-15 janvier 1990, p. 10.
685 J'emprunte ce terme à la langue anglaise.

des religions du Livre, par la réinscription dans l'histoire des femmes scientifiques, et ainsi de suite…). Il faudrait surtout refuser que les filles se fassent "enfoulardер" alors que leurs frères et leurs pères se tirent, pour ainsi dire, d(e l)'Affaire.

CHAPITRE 8: VUES DE LOIN

L'Affaire des foulards de 1989 a été extrêmement révélatrice d'un certain nombre de problèmes auquel le mouvement féministe français se trouve confronté, à la fois dans son ensemble et en ce qui concerne les questions touchant plus particulièrement les femmes d'origine maghrébine. Tout d'abord, la parole féministe a été évincée par le double processus de bâillonnement d'une part, et de récupération sous la forme de quelques allusions de bon ton à l'"émancipation des femmes" et à l'"égalité des sexes", d'autre part. Ce phénomène a été d'autant plus frappant dans le cas de l'Affaire des foulards que les mêmes médias qui condamnaient les féministes au silence, reprochaient à celles-ci de ne pas prendre davantage la parole!

Ensuite, si les féministes plaçaient les femmes plutôt que "l'immigration" ou "la laïcité" au centre du tableau, elles n'étaient pas pour autant à l'abri de la polarisation qui a tendance à caractériser les débats politiques en France. L'on est pour "l'égalité" ou pour "la différence", pour les valeurs de la République ou contre celles-ci. Toute tentative de nuance est perçue comme suspecte, et l'on se trouve tout de suite renvoyée dans l'un ou l'autre camp, qu'on le veuille ou non. Ainsi Rabia Adelkrim, par exemple, se trouve accusée de "bafouer la République".[686] Certes, tout débat où les enjeux politiques sont considérables et où un certain nombre de participants ont donc tout intérêt à ce que la réflexion ne soit pas approfondie, sera sujet à ce genre de polarisation; ceci n'est ni le propre de l'Affaire des foulards ni même de la France. Ceci dit, le débat autour du foulard n'aurait pas été à ce point passionnel, polarisé, et prolongé si les enjeux n'avaient pas été considérables ou s'il avait eu lieu ailleurs qu'en France. Le mouvement féministe français, en tant qu'acteur social français, n'échappe pas à ce phénomène, qui a été, d'ailleurs, à l'origine de nombreux clivages, notamment, pour ce qui nous concerne ici, celui qui s'est fait entre le "féminisme de l'égalité" et le "féminisme de la différence". Soulignons que ce clivage n'est pas à confondre avec celui qui s'était fait, pendant les années 70, entre le féminisme "lutte de classes" et le féminisme révolutionnaire et ensuite radical. Il ne s'agit pas non plus des "sous-clivages" qui ont suivi ce clivage originel, comme celui qui s'est fait, par exemple entre lesbiennes féministes-radicales et lesbiennes radicales-tout-court, ou bien entre féministes "lutte des classes" qui s'alignent sur des positions plus ou moins

---

686 Rabia Adelkrim, intervention citée. J'en ai même fait l'expérience moi-même, en me faisant traiter de "Tiers-mondiste" ou de "relativiste culturel" lorsque j'ai soulevé des problèmes d'occidentalo-centrisme ou de l'importance du contexte dans lequel se vit l'oppression. Pourtant, je ne cesse de souligner que le relativisme culturel est non seulement très piégé pour les femmes, mais étroitement lié aux idéologies d'extrême-droite.

trotskystes et celles qui se situent entre le marxisme et une sorte de libéralisme progressiste, proche des valeurs des Lumières. Le clivage entre le "feminisme de l'égalité" et le "féminisme de la différence" s'est fait autour des questions comme celle de la "féminitude" ou du relativisme culturel. Sur ces questions-là, des féministes "radicales" comme des féministes "lutte-des-classes" se sont, en fait, souvent retrouvées du même côté.

Enfin, le militantisme féministe français autour des questions qui touchent les femmes d'origine maghrébine en particulier et le racisme en général, n'a eu un parcours ni facile ni toujours très heureux. Encore une fois, nous avons vu que la question du racisme et des minorités culturelles en Occident (et, sans doute, ailleurs, mais la question s'y poserait différemment), a toujours été difficile à poser en des termes clairs, et impossible à régler de façon satisfaisante, durable, et générale, même au sein du mouvement. Toutefois, c'est un problème qui se manifeste d'une façon très particulière en France, pour des raisons qui sont multiples et dont certaines, comme l'histoire de la gauche en France ainsi que du colonialisme français, dépassent largement le cadre de cette étude.

Il convient néanmoins de rappeler ici que l'importance, pendant une période qui correspond plus au moins aux "Trentes Glorieuses", de la gauche et de l'extrême-gauche marxistes en France a eu tendance à étouffer ou à retarder le développement d'un certain nombre d'initiatives féministes. Ceci s'est fait de trois façons principales. Premièrement, ces mouvements marxistes se sont "approprié" les problèmes de classe et de racisme à un tel point que les féministes, ou bien avaient du mal à élaborer une analyse *spécifique* de ces problèmes qui se démarque du discours de la "lutte des classes", ou bien se penchaient plutôt sur d'autres problèmes qui concernaient toutes les femmes, tels que la libre disposition du corps, les violences sexuelles, la division sexuelle du travail et ainsi de suite.

Deuxièmement, la politique des organisations d'extrême-gauche en elle-même avait tendance à couper court toute initiative personnelle, surtout de la part des femmes, de prise de contact et de dialogue avec des individu(e)s ou des groupes spécifiques comme des immigré(e)s. Ceci a eu une double conséquence. Tout d'abord, la prise en charge des problèmes du colonialisme et du racisme, du fait qu'elle se situait au niveau "collectif" et souvent dépersonnalisé, se faisait souvent bien plus au niveau du discours qu'au niveau des faits. Comme le raconte une ex-militante d'extrême-gauche, à qui son organisation avait reproché d'avoir pris l'initiative personnelle de dialoguer avec un immigré tunisien (ce dernier était associé aux activités de l'organisation, mais avait exprimé haut et fort une divergence personnelle):

> Je découvre que l'organisation, qui devrait vous lier au peuple, en est en fait coupée. On saisit la moindre injustice pour la brandir comme un drapeau; on la monte en épingle, on en tire un panneau vengeur... mais dans un style tel qu'à la porte de l'usine où il est dressé, il rebute le plus souvent et n'entraîne aucun — ou si peu — d'échos! Je perçois aussi que les individus ne comptent guère, ce dont on fait d'ailleurs théorie.[687]

L'autre conséquence, c'était que, paradoxalement, des féministes, malgré leurs critiques de ce fonctionnement dépersonnalisant, ont néanmoins eu tendance à le reproduire par rapport aux femmes maghrébines, comme nous le verrons.

Ce qui nous amène au troisième bâton que l'extrême-gauche a mis dans les roues du mouvement féministe. C'est-à-dire que, de toute façon, les groupes féministes des premières années de la "nouvelle vague" avaient énormément de mal, dès le début, à agir de façon autonome. Selon des témoignages des militantes de l'époque, certaines organisations, notamment la LCR (Ligue Communiste Révolutionnaire) avaient une politique claire d'"entrisme", dans le mouvement féministe comme ailleurs. Des "femmes de la Ligue" qui participaient aux initiatives féministes avaient pour double mission de transmettre à la LCR des comptes-rendus de ces initiatives et de faire passer les idées de "la Ligue" dans les réunions féministes. Cette volonté de la part de l'extrême-gauche d'exercer un contrôle sur le mouvement féministe était telle que celles qui y échappaient s'estimaient bien chanceuses. Monique Dental, par exemple, militante féministe de longue date, faisait partie, en '68 et après, du Parti Communiste Révolutionnaire Marxiste-Léniniste (de tendance maoïste), lequel estimait que le féminisme était "bourgeois" et ne méritait donc pas que l'on y prête attention. Selon Dental:

> [L]a chance que j'ai eue [...], c'est que dans le parti où j'étais, on n'avait pas pour directive et pour mission de faire que le mouvement féministe vienne au parti. Ce qui nous différenciait beaucoup des trotskystes, qui eux, avaient pour mission [...] qu'il fallait faire en sorte que les militantes [...] aillent dans le mouvement féministe, parce qu'*ils* ne considéraient pas le mouvement féministe comme petit-bourgeois. En allant chez elles ils devaient amener les femmes «éclairées» du mouvement féministe à rentrer au parti.[688]

Même si l'on ne tient pas compte de l'influence de l'extrême-gauche, et que l'on essaie de se limiter au seul "cadre" féministe, les problèmes demeurent nombreux et difficiles à analyser. Plusieurs d'entre eux sont liés à l'extrême marginalisation — et mythification — du mouvement féministe en France. Nous verrons un petit peu plus loin quels ont été les effets de la représentation particulière du féminisme dans les médias sur l'image que s'en font des femmes d'origine maghrébine. D'autres problèmes sont liés

687 Témoignage dans M.-C. Boons *et al*, *C'est terrible, quand on y pense*, *op. cit.*, p. 292.
688 Monique Dental, interview le 11 janvier 1993 à Paris.

à la fausse analogie que l'on a fait en France entre "sexisme" et "racisme", le premier étant même caractérisé comme une forme du deuxième, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse. Nous avons vu également que des sociologues du sexe masculin, ainsi que certaines féministes, ont même débattu de la hiérarchie qui serait à établir entre l'oppression de sexe et l'oppression de race, sans toutefois poser de façon explicite la question du racisme *sexué*. Une troisième série de problèmes est liée aux aspects universalisants qui ont caractérisé la plupart des discours féministes en France — même ceux du "féminisme de la différence". Ces discours ont eu tendance à faire abstraction d'un certain nombre de réalités sociales et ainsi à occulter des questions par lesquelles des femmes d'origine maghrébine peuvent se sentir plus particulièrement interpellées. Ou bien, l'expérience de ces dernières est schématisée et/ou figée dans une sorte de misérabilisme.

Avant de passer à la discussion de ces problèmes, à la fois "internes" et "externes" au mouvement, je tiens à souligner qu'il ne s'agit pas ici de reproduire la démonisation médiatique du mouvement féministe français, ni d'"angéliser" les "Maghrébines" en prétendant que les "Françaises" ont tous les torts. Ceci serait non seulement simpliste, mais constituerait une déformation odieuse et inexcusable des initiatives et des propos des féministes qui essaient, dans un contexte fort difficile, de faire face à un problème par lequel elles se sentent interpellées. Il s'agit, d'ailleurs, d'un problème qui est d'autant plus complexe qu'il renvoie les féministes, franco-françaises comme maghrébi-françaises, à leurs propres contradictions, comme l'a démontré d'une façon spectaculaire l'Affaire des foulards. Il convient donc ici d'analyser des problèmes, de rendre compte des points de désaccord ainsi que des lacunes, et de prendre une position critique par rapport à ceux-ci, sans toutefois condamner celles qui partent, en dépit de leurs désaccords et leurs contradictions, d'une conviction profonde: que les femmes sont opprimées (y compris *en France*), que ceci est injuste, et qu'il faut donc œuvrer pour que cette situation change.

Le féminisme est mort: vive le post-féminisme

Depuis que la soi-disant "deuxième vague" féministe a déferlé sur la France au début de la décennie 70, et surtout depuis la première conférence des Nations Unies pour l'Année de la Femme, l'on peut difficilement tenir un discours qui se veut progressiste, sans faire référence aux droits des femmes. L'on voit ainsi apparaître un certain nombre d'allusions de bon ton à la "condition féminine" dans le vocabulaire des sciences sociales et des discours humanistes. Ceci n'est pas en soi porteur de contradictions; tout débat social se situe obligatoirement dans un cadre de référence social, et reprend donc le vocabulaire qui a cours à ce moment-là. Ce qui pose problème, c'est que le vocabulaire et certains discours sont récupérés *alors que les traces de l'existence du mouvement lui-même sont effacées*. Ainsi, depuis au moins la fin de la même décennie 70, et tout en évoquant de temps à l'autre les "droits de La Femme", l'on proclame haut et fort la mort du mouvement féministe. C'est même "à des femmes — et à des femmes ayant une *image* féministe — que l'on confie la tâche de proclamer la fin du féminisme", comme l'avait souligné Christine Delphy en 1980.[689] J'ai déjà fait référence aux propos d'Elisabeth Badinter, figure de prou préférée du *Nouvel Observateur*, et à Antoinette Fouque, qui serait, selon *L'Express* en 1990, "l'une des grandes prêtresses du mouvement des femmes".[690] Selon Fouque, citée dans le même numéro de *L'Express*, "l'essentiel n'est pas un problème de pouvoir entre les sexes, mais d'identité".[691] La majorité de celles qui sont censées être ses apôtres ne serait pas d'accord.

Une autre grande stratégie des inventeurs du "post-féminisme", c'est d'attribuer les acquis du mouvement à *autre chose* que les luttes des femmes. Celles-ci apparaissent ainsi comme d'une importance relativement restreinte. Je cite de nouveau Delphy:

> En effet, il faut bien, pour tenter de discréditer le féminisme aux yeux des femmes, pour les dissuader d'entrer dans la lutte, d'abord prétendre que les acquis du mouvement sont soit inimportants soit, quand c'est trop difficile (par exemple pour l'avortement), qu'ils sont l'œuvre de l'Etat, des partis, d'un "changement" soudain et sans cause des "mentalités", bref de tout et de n'importe quoi sauf des luttes féministes.[692]

Cette stratégie semble avoir bien réussi. Dix ans après que Delphy avait écrit ses mots, en 1990 donc, un sondage sur les femmes effectué par la Sofres paraît dans les pages

---

689 Christine Delphy, "Libération des femmes an 10", art. cit., p. 9. Dans cet article, Delphy faisait référence à un certain nombre de femmes qui tenaient des propos antiféministes mais que les médias reconnaissaient comme les "porte-parole" du mouvement.

690 Jacqueline Remy, "Les Femmes". *L'Express*, N° 2054, 22 novembre 1990, p. 39.

691 *Ibid.*, p. 40.

692 Christine Delphy, "Libération des femmes an 10", art. cit., p. 9.

du *Nouvel Observateur* sous le titre: "La révolution est accomplie".[693] En réponse à la question: "au cours des vingt dernières années, qu'est-ce qui a le plus contribué, selon vous, à changer la vie des femmes?", 59% des femmes citent "la contraception", 43% citent "l'accès aux responsabilités", 37% citent "la possibilité d'accéder à des nouveaux métiers réservés aux hommes", et 31% citent "la légalisation de l'avortement". Seules 9% estiment que "les mouvements féministes (MLF, etc.)"[694], auraient le plus contribué à changer leur vie. Pourtant, tous les changements qu'elles mettent en tête de liste sont la conséquence directe des luttes féministes, dont certaines se mènent depuis bien plus longtemps que les vingt dernières années. Même les femmes plus âgées, qui auraient eu 20 ans ou plus en 1970, et qui auraient donc eu l'occasion d'entendre parler, à l'époque, de ces luttes, ne leur accordent pas plus d'importance que le font les plus jeunes. En fait, le mouvement féministe aurait eu autant d'importance pour les jeunes femmes qui ont entre 15 et 24 ans en 1990, que pour celles qui sont âgées de 35-54 ans (dans les deux cas, 11% considèrent que le mouvement a le plus changé leur vie).[695] Cependant, même le chiffre de 11% des femmes dans ces groupes est à peine supérieur à la moyenne de 9%. Pour la grande majorité des sondées, le féminisme semble bien être dépassé. Après tout, le gouvernement socialiste ne lui avait-il pas déjà pris la relève, en 1981?

C'est à ce moment-là qu'était né le Ministère des Droits de la Femme, dont la mission était de subvenir aux besoins des femmes en manque d'égalité ainsi qu'à ceux des associations féminines en manque de fonds. Certes, ce cachet officiel du parti socialiste représentait une aide aux organisations politiques et culturelles, aux publications et aux services féministes (tels que les maisons des femmes et les refuges de femmes battues). Par ailleurs, la première ministre socialiste des Droits de la Femme, Yvette Roudy, a lancé plusieurs campagnes pour promouvoir l'égalité des chances et pour combattre les violences contre les femmes; certaines de ces campagnes ont eu un succès mitigé. En même temps, la création du Ministère a permis une certaine récupération du mouvement, et a représenté une force déradicalisatrice et démobilisatrice dans la mesure où il encourageait une certaine "institutionnalisation" voire "bureaucratisation" des organisations féministes subventionnées. De nombreuses féministes étaient donc restées sur leurs gardes par rapport aux initiatives de ce nouveau Ministère et surtout du gouvernement qui l'avait créé. Après tout,

693 Françoise Giroud, "La révolution est accomplie". *Le Nouvel Observateur*, N° 1361, 6-12 décembre 1990, pp. 6-13.

694 La pluralisation du mouvement en "mouvements" dont ferait partie le "MLF" est sûrement due au fait que l'association Psychanalyse et Politique avait déposé, en 1980, le nom "MLF" comme étant représentatif de cette seule association. Voir *Chroniques d'une imposture, op. cit.*

695 "La révolution est accomplie", art. cit., p. 10.

même Roudy était fidèle à son parti et donc à la politique dite "politicienne" en général[696], ce qui impliquait aussi que l'avenir de son Ministère dépendait de la politique menée par le gouvernement. En effet, en 1984 le Ministère perd son statut ainsi que les trois-quarts de son financement; il devient Secrétariat d'Etat rattaché au bureau du Premier ministre. Roudy, désabusée, confie lors d'un entretien avec Laure Adler en 1993 que "la parole d'une femme en politique a moins de poids que celle d'un homme", et qu'"un machisme effrayant" continue de régner au sein du parti socialiste.[697] Celui-ci, selon Roudy, a même "tourné la page" en préférant aux militantes expérimentées, lors des élections de 1988, des candidates "plus conformes à ce que les hommes attendent des femmes", des candidates peu contestataires dont "certaines s'intègrent si bien qu'elles sont absorbées complètement".[698]

L'euphorie de 1981 n'a donc pas duré longtemps pour les femmes, et même à ce moment-là, comme nous l'avons vu, le processus d'effacement du mouvement que décrit Delphy avait déjà commencé. En 1979, 50 000 femmes étaient descendues dans la rue pour défendre la loi Veil sur l'IVG (c'était la dernière grande mobilisation féministe); en 1980, l'on parle déjà de "post-féminisme"; en 1990, "la révolution est accomplie"; en janvier 1993, seules quelques centaines des femmes se retrouvent, grelottant de froid, devant l'Opéra de Bastille pour manifester leur soutien aux femmes bosniaques. Pourtant, l'on parlait tous les jours, dans les médias à ce moment-là, du viol collectif des femmes bosniaques, et même le gouvernement prévoyait d'envoyer une délégation de femmes sur place. Effectivement, "la récupération était (déjà) accomplie". Le féminisme — en tant que terme, en tant que discours et en tant que lutte — était déjà neutralisé.

Posé comme un problème sociopolitique en 1970, la libération des femmes apparaît donc en 1990 comme une question d'évolution des mœurs. Or, une question de mœurs paraît nettement moins sérieuse, nettement moins urgente qu'une question de "Droits de l'Homme". Ainsi, à la fin de la décennie 80, "La Condition Féminine" semble représenter — du moins aux yeux des médias et de la majorité des mouvements politiques et intellectuels, et même aux yeux d'un nombre important de féministes — une problématique bien éloignée de la "question du racisme". Les luttes

696 Par exemple, Roudy s'opposait à la non-mixité dans les organisations féministes que subventionnait son Ministère, dont la Maison des Femmes de Paris (Association régie par la loi de 1901), que Roudy a visitée un certain nombre de fois. En tant qu'employée de la Maison des Femmes en 1982 et 1983, j'étais présente lors d'une de ces visites, où Roudy a avoué ne pas comprendre pourquoi la Maison devait rester un lieu non-mixte. Ceci dit, elle n'a jamais essayé d'imposer la mixité comme condition, par exemple, du renouvellement de notre subvention.

697 Citée par Laure Adler dans *Les Femmes politiques*. Paris, Le Seuil, 1993, p. 194.

698 *Ibid.*, p. 195.

féministes et antiracistes sont même perçues comme presque antagoniques les unes aux autres. Comme l'ont souligné un certain nombre d'ex-militantes d'organisations mixtes, les luttes antiracistes ont tendance à privilégier non seulement la mixité mais aussi la parole masculine. L'on a l'impression, en écoutant ces femmes, que les associations antiracistes reproduisent le fonctionnement machiste que les féministes franco-françaises avaient tellement critiqué chez les mouvements d'extrême-gauche dix ou quinze ans auparavant. Du coup, les franco-maghrébines se retrouvent à "ré-inventer la roue": elles recommencent la même lutte pour se faire entendre que celle qu'avaient menée les militantes des "orgas" (les organisations d'extrême-gauche). Et elles le font "toutes seules dans leur coin", puisque l'extrême marginalisation du mouvement féministe limite les possibilités de contact entre celui-ci et les militantes antiracistes. D'un certain point de vue, l'isolement de ces dernières est même plus grand que l'était celui des militantes des "orgas", car la révolte de celles-ci s'inscrivait dans un mouvement social (re)naissant, à savoir, la "nouvelle vague" féministe. Même marginal, ce mouvement avait un dynamisme que les médias et les institutions n'avaient pas encore eu le temps de récupérer ou de neutraliser. Les militantes antiracistes des années 80 et 90, par contre, ou bien ne sont tout simplement pas au courant de l'existence du mouvement féministe, ou bien en prennent connaissance par l'intermédiaire des médias, lesquels véhiculent, comme nous venons de le voir, une image peu attirante du féminisme. C'est sans doute pourquoi, du moins en grande partie, peu de femmes d'origine maghrébine — même celles qui sont très conscientes du sexisme ainsi que de leurs droits en tant que femmes — militent dans des groupes féministes.

Dans cette ambiance de marginalisation du mouvement et des idées féministes par les médias, par les institutions politiques et intellectuelles, et au sein des associations antiracistes, la question de la solidarité ou même d'une possibilité de compréhension entre militantes maghrébines et féministes françaises devient extrêmement difficile. En effet, chez les femmes maghrébines interviewées qui militaient dans un cadre mixte, une très grande méfiance et du terme "féminisme" et de ce que celui-ci était censé représenter s'est parfois dessinée de façon très nette.

Toutes des... machottes?

Pour Khira Harrat, une psychologue qui travaille, dans le cadre d'une association de la banlieue parisienne, dans le domaine de l'insertion professionnelle des jeunes, le "féminisme" est déshumanisant, "sectaire" et ghéttoïsant.

> A partir du moment où il faut absolument se défendre, et puis on se réunit pour ça, pour moi c'est une forme de ghetto. C'est comparable [aux] jeunes Maghrébins [qui se réunissent] dans un quartier. [...] Le problème, il n'est pas là.[699]

Le féminisme serait donc une forme d'identitarisme et en tant que tel ghettoïsant et donc inintéressant, car pour Harrat, la lutte identitaire ne se mène pas à travers des manifestations ou des tracts, mais dans le quotidien, "à travers sa propre vie". Elle estime que l'on est déjà femme, qu'il n'est donc pas nécessaire de se réunir pour "revendiquer ce statut-là". De toute façon, elle s'estime déjà "hyper-indépendante": l'on aurait donc du mal à l'empêcher de faire quoi que ce soit pour la simple raison qu'elle est une femme. Par ailleurs, Harrat se dit "individualiste": elle se battrait seule contre toute injustice qui lui serait faite en tant que femme, mais ne se reconnaît aucunement dans le militantisme.[700]

Lorsque j'ai évoqué la possibilité que l'indépendance dont elle jouissait soit le résultat de plusieurs siècles de luttes féministes, elle m'a répondu:

> Il y a des acquis, ne serait-ce que le droit de vote...plein de choses. Ça, c'est sûr. C'est vrai que s'il n'y avait pas eu ces féministes, on ne les aurait jamais, ça c'est un fait. Mais...je pense que le féminisme d'avant, il n'est plus le même que le féminisme actuel.[701]

Même si Harrat reconnaît que cette lutte féministe "d'avant" n'est pas terminée, dans le domaine, par exemple, des inégalités professionnelles, les féministes actuelles seraient trop "macho"; elles voudraient nier leur sexe, devenir des "mecs". Malheureusement, je n'ai pas réussi à découvrir sur quoi elle fondait cet avis, outre le fait que les féministes se réunissent entre elles, à l'exclusion des hommes. Par ailleurs, en qualifiant les féministes de "machos" qui singeraient les hommes, Harrat semble contredire son affirmation, faite deux ou trois minutes plus tôt, que les féministes voulaient se réunir pour revendiquer leur "statut de femme".[702]

---

699 Khira Harrat, interview citée.
700 *Ibid.*
701 *Ibid.*
702 *Ibid.*

Quant à Shérazade Ouarem de SOS-Racisme, si elle ne qualifie pas les féministes de "macho", elle n'en pense pas moins qu'elles sont "sectaires":

> Il y a des associations de femmes [...] qui sont anti-hommes, anti-mecs, qui ne sont pas pour le dialogue avec les hommes, qui sont tout de suite sectaires. Et c'est vrai que quand tu veux faire une démarche collective, c'est un peu compliqué à partir du moment où tu as des associations qui sont sectaires vis-à-vis des hommes, qui croient que les hommes sont responsables de tous les malheurs de leur vie, alors que pas du tout, c'est pas ça.[703]

Bien entendu, l'on peut difficilement généraliser à partir de deux entretiens, mais il est significatif que ces deux interviewées semblent avoir intériorisé un certain nombre de lieux communs concernant le féminisme. Etre féministe, ce serait tout d'abord se ghettoïser en créant des divisions et des problèmes qui n'auraient pas lieu d'exister. Pour Harrat, par exemple, les mentalités auraient "évolué" à un point où la lutte féministe ne serait plus nécessaire. Même dans les cas où il s'agirait de combattre collectivement des discriminations faites aux femmes (dans le cas, par exemple, des inégalités professionnelles), ce ne serait pas en se réunissant *entre femmes* que l'on arriverait à le faire.[704] Selon Ouarem, pour "mobiliser toutes les femmes sur les problèmes qu'elles rencontrent", il faudrait une action collective *mixte*.[705] Un regroupement non-mixte de femmes sèmerait la discorde, et nuirait même au succès de la lutte. Beau paradoxe que d'insister sur la présence des hommes dans une lutte qui non seulement n'est aucunement la leur, *mais qu'ils auraient, en plus, tout intérêt à neutraliser.*

Il est à ce propos remarquable que lorsque ces militantes évoquent le sexisme, elles ne font aucune mention de la violence sexuelle ou familiale, sauf dans le cadre de la famille maghrébine. Même dans ce cas, la source de cette violence ne proviendrait pas du pouvoir patriarcal mais de la culture et surtout du poids de la tradition maghrébine, cette dernière étant, d'ailleurs, véhiculée par les mères. Plusieurs interviewées (qu'elles soient, d'ailleurs, militantes féministes ou militantes dans le cadre mixte) avouent avoir eu un rapport problématique avec leur mère, mais c'est surtout Ouarem qui semble tenir sa mère pour responsable d'une quasi-séquestration que son frère lui avait imposé au sein de sa famille:

> Ma mère avait véhiculé une certaine idée de la condition de la femme chez mon frère, ce qui a fait que mon frère a pris ses positions. Il s'est mis derrière ma mère. [...] Ce n'est pas mon frère qui est venu, qui s'est réveillé un jour comme ça en se disant: Tiens, je vais interdire à ma sœur de sortir. Il

703 Shérazade Ouarem, interview citée.
704 Khira Harrat, interview citée.
705 Shérazade Ouarem, interview citée.

> y a eu une pression aussi de ma mère. Donc, je pense que les hommes ne sont pas [...] responsables de tous nos problèmes non plus.[706]

Harrat nuance davantage ses propos. Pour elle, les mères ont un comportement "ambigu":

> A la fois, elles poussent leurs enfants à suivre une formation, justement, pour essayer d'avoir un diplôme, à avoir un travail, et à côté de ça, elles jouent la répression. Parce c'est vrai que quand c'est des formations qui sont en dehors de la cité ça signifie qu'il faut prendre les transports et tout ça, donc il y a toute l'angoisse qui vient se greffer là-dessus, et elles bloquent.[707]

(Toutefois, Harrat reconnaît que les mères, même "ambiguës", transmettent à leurs filles leur propre oppression.)

En fait, lorsque les femmes beures (et pas seulement beures, d'ailleurs), parlent de leur révolte contre la famille, c'est souvent à leur mère qu'elles en veulent. Le père, lui, ne ferait que de la figuration dans la vie familiale des jeunes filles. En effet, nous avons vu au chapitre 3 que ce rôle prépondérant de la mère dans la socialisation de ses enfants — des garçons comme des filles, et en Occident comme dans le "Tiers-Monde" — constitue même la fonction idéologique principale des femmes dans la construction et la sauvegarde de l'identité nationale et/ou culturelle.[708] Or, dans une société où les rôles sociaux sont clairement démarqués en fonction du sexe, l'une des tâches principales de la mère, en tant que "gardienne de l'identité" du groupe, est de maintenir cette démarcation dans l'éducation de ses enfants. C'est un fait qui a, d'ailleurs, souvent été signalé. Elena Gianni Belotti l'avait fait, par exemple, en 1973, dans son ouvrage célèbre *Dalla parte delle bambine*, consacré à la socialisation des filles dans les familles italiennes.[709] Quant à Khadi Koïta, de l'association le GAMS (Groupe pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles), elle souligne que la transmission des valeurs culturelles par la mère n'est pas le fait de telle ou telle culture:

> Toutes les mamans transmettent leur souffrance, leur peine, leur joie, que ce soit les mamans blanches ou africaines, c'est pareil. Je crois que c'est universel que ce soit les femmes qui transmettent. Les femmes transmettent la culture, parce que l'homme ne transmet rien, lui.[710]

---

706 *Ibid.*

707 Khira Harrat, interview citée.

708 Voir le chapitre 3 de cette thèse, section intitulée "Les femmes et l'identité nationale" (pp. 123-134).

709 Elena Gianni Belotti, *Dalle parte delle bambine. L''influenza dei condizionamenti sociali nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita.* Milan, Feltrinelli, 1973.

710 Khadi Koïta, de l'association le GAMS, interview le 29 juin 1993 à Paris.

Cependant, pour Koïta comme pour Belotti, si la mère est l'instrument de la transmission des valeurs, et que "l'homme ne transmet rien", c'est bien ce dernier qui détient le pouvoir économique, social et politique. C'est-à-dire que, si "l'homme ne transmet rien" à ses enfants de façon explicite ou même perceptible par ces derniers, ceci ne veut pas dire qu'il ne joue aucun rôle dans le maintien du pouvoir familial. C'est lui, après tout, qui fournit l'argent: même lorsque la femme travaille à l'extérieur, le salaire du mari est en général nettement plus élevé, ce qui lui donne un plus grand pouvoir de décision au niveau des finances de la famille. Par ailleurs, même les femmes qui travaillent à l'extérieur continuent à assurer l'écrasante majorité du travail domestique, ce qui les maintient dans un rôle du subalterne (dans le meilleur des cas) ou d'esclave (dans le pire des cas). Le pouvoir politique du mari au sein de la famille vient ainsi renforcer son pouvoir économique. Dans les familles où la femme ne travaille pas à l'extérieur, ce pouvoir est quasi-total, et la femme est obligée — encore plus que ses consœurs salariées — de s'en accommoder, si elle veut accéder à un minimum de reconnaissance sociale (nous retrouvons là la notion de la *right-wing woman* telle que celle-ci est décrite par Dworkin). C'est-à-dire que les femmes ne peuvent se faire une place dans une structure patriarcale qu'en en respectant les règles et en jouant, le mieux possible, le rôle qui leur est alloué. Malheureusement, elles sont nombreuses à le jouer fort bien, car elles ont compris qu'en "transmettant la culture", elles accèdent à une sorte de "pouvoir délégué" par le mari, et à travers lui, par les institutions du pouvoir social, culturel et politique.[711]

Prenons comme exemple le cas de l'excision. Bien entendu, l'excision n'est pratiquée ni au Maghreb (à moins que l'on parle du "Grand Maghreb", dont ferait partie l'Egypte), ni dans les communautés maghrébines en France, et n'a jamais été une pratique islamique à proprement parler (même si, dans certains pays, l'islam s'en est accommodé). Si j'y fais référence ici, c'est parce que l'excision est extrêmement révélatrice du rôle paradoxal que jouent les femmes dans le maintien du pouvoir patriarcal. Comme l'ont rappelé Koïta et d'autres militantes qui combattent les mutilations sexuelles en France, si les femmes continuent à infliger cette pratique à leurs filles, c'est pour que celles-ci *puissent participer à la société et puissent trouver un mari*, car ce sont les *hommes* qui veulent que leurs épouses soient "coupées". Par ailleurs, le statut social accordé à l'exciseuse est très prestigieux; elle ne deviendrait, en fait, exciseuse que si elle est *déjà* issue d'une "bonne famille". En d'autres termes, l'excision est si difficile à combattre précisément *parce qu'elle représente une forme importante d'"insertion sociale" pour les femmes.* Non seulement elles accèdent, en tant

711 Nous verrons au chapitre 9 comment cette "délégation du pouvoir" opère au niveau du "voisinage" ou de la "communauté". Voir pp. 341-2.

qu'exciseuses, à un certain pouvoir social, mais le prix à payer, pour les mères qui ne font pas exciser leurs filles et pour les filles qui ne sont pas excisées, est l'ostracisme.[712] Peu de femmes sont prêtes à payer un tel prix pour leur libération, même lorsque l'alternative est une extrême violence physique et psychologique, comme nous l'avons vu, d'ailleurs, au chapitre 1.[713]

En ce qui concerne les familles maghrébines, l'une des études les mieux connues, du moins en France, est celle de Camille Lacoste-Dujardin, dont le titre, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, est très parlant.[714] Lacoste-Dujardin souligne que ce sont les mères qui portent la responsabilité de la transmission des valeurs patriarcales aux enfants. Ainsi, les garçons sont valorisés car ce sont eux qui procurent à la mère "stabilité et pouvoir". Par contre, les filles sont méprisées et reléguées, comme leur mère, à un statut de subalterne, d'abord parce qu'elles ne constituent pas une source de pouvoir pour la mère et ensuite parce que celle-ci peut en quelque sorte prendre sur elles sa revanche contre sa propre mère.[715] L'"insertion sociale" des femmes au Maghreb passe ainsi, comme pour les mères italiennes dont parle Belotti, ou pour les mères africaines dont parle Koïta, par la reproduction de la phallocratie au sein de la famille. Mais elles n'arrivent à reproduire le cycle de la misogynie qu'*en devenant elles-mêmes misogynes*, ce qui implique que leur haine des femmes est *aussi* une haine de soi. C'est ce que l'on a appelé parfois le "masochisme féminin", mais je préfère le nommer "intériorisation de l'oppression", car le terme "masochisme" implique que la reproduction de la misogynie chez les femmes est inhérente à la fameuse "Condition Féminine", et qu'elle constitue en tant que telle un aspect de la structure psychologique de l'individue plutôt que *psycho-social* du *groupe opprimé*. La fonction *politique* des mères au sein de la famille est ainsi masquée. Elle l'est d'autant plus que l'exercice du pouvoir délégué par les mères au sein de la famille se fait *sur le plan affectif*, et comme le sait toute féministe qui a jamais entonné le slogan "le personnel est politique", la résistance à toute analyse politique de l'affectif demeure très forte. C'est sans doute l'une des raisons principales pour lesquelles des femmes comme Ouarem finissent par "se tromper d'ennemi", en quelque sorte, en désignant, non pas leur père ni même leurs frères, mais *leur mère*, comme responsable de leur souffrance en tant que fille.

712 Voir aussi Bronwyn Winter, "Women, the Law and Cultural Relativism in France", art. cit.
713 Voir pp. 39 sqq. de cette thèse.
714 Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb, op. cit.*
715 *Ibid*, pp. 84-86.

Même chez certaines qui, comme Harrat, reconnaissent que les mères transmettent bien leur propre oppression à leurs filles, cette reconnaissance ne suffit pas à contrer les effets néfastes de cette socialisation. Tout comme Ouarem, et comme bien d'autres femmes, Harrat garde une profonde méfiance vis-à-vis des luttes collectives de femmes, comme nous l'avons vu. Le simple fait que des femmes puissent se réunir entre elles pour parler de ce qu'elles vivent *en tant que femmes*, provoque chez Harrat comme chez Ouarem, un sentiment très fort de rejet. La non-mixité est automatiquement perçue comme de l'identitarisme, du machisme, de la haine des hommes. C'est comme si ces femmes "méfiantes" avaient peur d'être ghettoïsées à leur tour, stigmatisées par association avec ce mot "féminisme". Se réunir entre femmes, sans aucune présence ni emprise masculine, c'est, après tout, *se mettre hors des structures sociales reconnues*, c'est devenir "femme déchaînée", pour reprendre le modèle élaboré au chapitre 1 de cette thèse. C'est sans doute pourquoi le terme "féminisme" évoque aussi des images associées avec la notion de la "femme monstrueuse", la femme contre-nature. Effectivement, des femmes comme Harrat et Ouarem ne veulent devenir ni "macho", ni "sectaires", elles ne veulent pas non plus se retrouver dans un "ghetto de femmes". Auraient-elles peur de se faire traiter de "castatrices", ou pire, de "gouines" (la lesbienne étant, après tout, l'archétype de la "femme masculine")? Effectivement, la contrainte à la mixité se confond souvent avec la contrainte à l'hétérosexualité; c'est sans doute pourquoi l'idée de se regrouper entre femmes provoque chez certaines une telle réaction de dégoût voire de panique.[716]

Par ailleurs, outre le fait que certaines femmes ne se sentiraient pas à l'aise entre elles, Ouarem implique que de toute façon, l'on ne réussirait pas à les mobiliser, même sur des questions les concernant directement, sans la présence rassurante des hommes.

> Il n'y a pas eu de démarche collective, à faire des initiatives collectives de masse de femmes, parce qu'elles sont isolées, parce qu'elles n'y croient pas, aussi. Parce qu'elles n'y croient pas, au combat des femmes.[717]

Non seulement des femmes sans hommes seraient "isolées", mais le mouvement féministe n'aurait pas, finalement, réussi à convaincre les femmes de son efficacité. S'agirait-il donc tout simplement, du moins pour Ouarem, d'un choix stratégique? Si les femmes ne se sentent pas interpellées par les luttes féministes, alors à quoi servirait-il de mettre son temps et son énergie dans ces luttes? Pour des militantes des

---

716 Voir, à propos de la contrainte à l'hétérosexualité, Adrienne Rich [1980], *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.* London, Onlywomen Press (édition britannique), 1980. Voir aussi Carole Anne Douglas, *Love & Politics: Radical Feminist and Lesbian Theories.* San Francisco, ism Press, 1990, chapitre intitulé "The Critiques of Heterosexuality", pp. 156-184. Voir aussi pp. 31-2 de cette thèse.

717 Shérazade Ouarem, interview citée.

associations mixtes qui veulent, justement, sortir de la marginalité, ce ne serait pas en se rangeant du côté des "sectaires" et des "machottes" qu'elles y arriveraient. Mais y arrivent-elles mieux dans les associations mixtes?

Les interviewées d'origine maghrébine qui militent dans des organisations féministes sont en effet nombreuses à avoir fait les frais de la mixité, en étant reléguées à des positions de subalternes, ou en se gardant de critiquer "leur" culture. Par exemple, Khadidja Ghayatz, permanente chez les Nanas Beurs, raconte son expérience dans une association rouennaise, au moment de la Grande Marche pour l'Egalité (elle ne précise pas s'il s'agit de la marche de 1983 ou de "Convergences 84"):

> Nous, en tant que jeunes Maghrébins, aussi bien filles que garçons, on a quand-même fait un boulot pour pouvoir participer à la marche, mobiliser les gens, etc. [...]
> C'est vrai que ça a toujours été un peu les filles qui faisaient tout le petit travail de fourmi, l'organisation et tout, mais on ne s'en apercevait pas, puisqu'on était tous dedans.
> On a organisé des transports en car, donc, de Rouen à Paris. Et lorsqu'on a commencé à prendre le car, il y a des mecs qui ont dit à leurs sœurs: «Pas question que tu viennes à Paris, toi, tu restes là. Va voir maman». Alors là, c'était vraiment les grosses boules, quoi!
> Avec d'autres filles on a pris le train [...]. On a payé le train.[718]

Malgré cette expérience négative, Ghayatz et ses amies ont "récidivé avec une autre association, où il y avait des mecs maghrébins aussi".[719] Elles se sont de nouveau rendu compte que c'était elles qui faisaient tout le travail d'organisation, qu'il s'agisse de la préparation des fêtes de soutien ou du travail administratif. En même temps, tout comme dans le cas de la Marche pour l'Egalité, elles se heurtaient sans cesse aux interdictions de la part de leurs confrères, ou de leurs frères tout court. Ghayatz précise que même les petits frères interdisaient à leurs sœurs aînées de sortir le soir pour aller à des réunions. Avec ses amies, elle a fini par quitter l'association, pour ne plus "récidiver":

> Alors là, on a pris nos cliques et nos claques, et on est parties, on a constitué une association de femmes, vraiment exclusivement de femmes. C'est pour ça que j'insiste souvent ici [chez les Nanas Beurs], que c'est une association de femmes, que les seules adhérentes, c'est les femmes, pas de mecs.[720]

Ghayatz sait que l'on la traite souvent de "sexiste", d'"anti-mec". Mais, comme l'explique Nassera, une co-permanente chez les Nanas Beurs, la non-mixité, c'est pour permettre aux femmes de se sentir en sécurité, de prendre le temps nécessaire de

718 Khadidja Ghayatz, interview le 7 décembre 1992 à Billancourt.
719 *Ibid.*
720 *Ibid.*

"se mettre en avant" sans être interrompues.[721] Et surtout, ajoute Ghayatz, sans que les hommes subvertissent leur travail, en se moquant d'elles, par exemple. L'écrivaine Leïla Sebbar fournit un exemple de ce type de subversion, en signalant que le mot "beurettes" a été repris par certains militants comme terme de dénigrement. Ainsi l'expression "Beurettes de service" est employée par des militants beurs "qui prônent le repli communautaire". Lesdites "Beurettes de service [...] auraient trahi le 'mouvement beur', [...] s'intégrant à des groupes politiques par opportunisme".[722]

Reste à poser la question de savoir, étant donné que l'expérience de la mixité est souvent si désastreuse, pourquoi des femmes comme Ouarem et Harrat persistent à s'en revendiquer. Ce n'est pas une question de sexualité: toutes les femmes maghrébines que j'ai interviewées sont hétérosexuelles (c'est même l'une des lacunes de cette recherche[723]). Ce n'est pas non plus une question de "machisme": Ghayatz et Nassera ne paraissent au premier abord, ni plus ni moins "macho" (ni "féminines") que Harrat ou Ouarem. Comment expliquer alors ce choix qui peut paraître masochiste, si l'on s'en tient à l'expérience des femmes comme Ghayatz?

Pour certaines, comme Ouarem, il s'agit d'un choix très personnel voire affectif. C'est à partir du moment où elle a commencé à militer avec SOS-Racisme qu'elle a pu se libérer du joug familial.

> ...[L]e fait de côtoyer tous les gens de SOS-Racisme m'a permis de pouvoir faire ce que j'ai fait, de partir du jour au lendemain, d'avoir la force de partir, parce que c'est vrai que ce n'est pas évident de partir de chez sa famille, partir sans regarder, sans dire quoi que ce soit. [724]

Ouarem, qui au moment de notre entretien militait avec SOS-Racisme depuis huit ans (depuis l'âge, donc, de 20 ans), était mariée avec un autre militant de cette association. Elle y travaillait également à plein temps en tant que comptable. Le militantisme mixte, qui lui avait permis de sortir de l'isolement, continuait donc à l'encadrer complètement.

Par ailleurs, lorsqu'on tient compte de la visibilité relative, sur la place publique, des associations mixtes et des associations de femmes, il n'est guère étonnant que les femmes se dirigent en premier lieu vers les associations mixtes. Ce sont tout simplement celles-ci qui occupent le terrain, qui publient, qui interviennent lors des débats publics, qui organisent les grandes manifestations. Il n'existe pas d'association natio-

---

721 Nassera (qui n'a pas donné son nom de famille), interview le 7 décembre 1992 à Billancourt.
722 Leïla Sebbar, "Beures, beurettes", art. *cit.*, p. 138.
723 Voir la note 375 à la page 172 de cette thèse.
724 Shérhérazade Ouarem, interview citée.

nale antiraciste de femmes (ou même de femmes tout court) *de la même envergure* que SOS-Racisme, que France-Plus ou que le MRAP. Il n'existe pas de radio de femmes, comme Radio Beur pour le milieu maghrébin mixte, mais seulement quelques émissions de femmes sur les ondes de quelques radios libres ou de quartier. Lorsqu'on parle des féministes dans les médias, c'est surtout à Antoinette Fouque que l'on fait référence, ou bien à des chercheuses dont les liens avec le féminisme — sans parler des jeunes maghrébines issues de milieux souvent défavorisés — paraissent au mieux assez ténus. Certes, certaines féministes d'origine maghrébine comme Souad Benani des Nanas Beurs ou Halima Thiery-Boumediene de l'EMAF ont pu intervenir assez systématiquement sur la place publique lorsqu'il s'est agi de questions touchant plus spécifiquement les femmes. Ce sont des noms que l'on connaît dans le milieu associatif antiraciste. Cependant, ce ne sont que deux femmes, dont la visibilité est extrêmement restreinte à côté du foisonnement des associations mixtes et de leurs porte-parole du sexe masculin.

Cependant, l'existence des associations comme les Nanas Beurs ainsi que celle des individues qui y militent, démontre que toutes les femmes d'origine maghrébine ne boudent pas le mouvement féministe; certaines choisissent même d'y militer sans passer au préalable par les associations mixtes. Malheureusement, dans un mouvement où les militantes sont devenues peu nombreuses, les militantes d'origine maghrébine le sont encore moins.

Les copines d'ailleurs[725]

Même ces militantes-là ne se trouvent pas toujours sur la même longueur d'onde que les féministes franco-françaises qui se veulent solidaires d'elles. Car, si les "Maghrébines" non-féministes ont souvent dans la tête une image assez caricaturale du féminisme et des féministes, l'inverse peut également arriver. C'est-à-dire que les "Françaises de souche", même féministes, ne sont pas à l'abri des images schématiques et des fantasmes orientalistes qui caractérisent le regard occidental sur "La Femme Arabe". Tout comme les femmes d'origine maghrébine, les femmes franco-françaises sont les héritières de la colonisation, et l'image qu'elles se font des "copines d'ailleurs" passe par le filtre du regard de leurs aïeules sur "nos sœurs musulmanes" pendant l'époque coloniale. Denise Brahimi souligne que l'expression même "nos

725 Le terme "copine" est couramment employé dans les milieux militants féministes pour désigner des co-militantes.

sœurs musulmanes" (qui a fourni le titre de deux ouvrages de femmes pendant les années 20), est fort ambiguë:

> D'abord parce qu'elle met en cause une religion, l'Islam, ce qui tend à lui accorder un rôle déterminant. A l'inverse, la sororité affichée et proclamée postule que l'obstacle de la religion n'en est pas un, et que cette différence n'empêche pas la similitude. Mais il faudrait sans doute parler de sympathie plutôt que de ressemblance, car il y a aussi ce «nos» qui institue un rapport de supériorité pour les unes et de dépendance pour les autres. C'est ainsi qu'en analysant à rebours cette chaleureuse expression, on la voit se durcir et se transformer en rappel d'une cruelle situation.[726]

Même si certaines femmes, qui s'inscrivaient explicitement dans un projet féministe (ce n'était pas le cas de toutes), s'efforçaient d'éviter les stéréotypes réducteurs et mettaient en cause la collusion du pouvoir colonial français dans l'oppression des femmes algériennes (je pense en particulier à Hubertine Auclert), les images orientalistes de la femme "soumise", de la "prostituée" et ainsi de suite, dominent dans les écrits de femmes françaises de cette époque. Si les féministes franco-françaises actuelles rejettent les stéréotypes grossiers qui caractérisaient le regard colonial, elles ont du mal à s'en débarrasser complètement. Essayer de prendre conscience de l'héritage colonial qui continue d'influer sur les rapports entre femmes de cultures dominante et non-dominante, c'est déjà un premier pas difficile. Arriver, de là, à briser le silence qui entoure la complexité et l'ambiguïté de ces rapports, c'est un grand bond à faire, surtout lorsqu'on craint d'atterir sur le terrain de la méfiance. Même une fois ce silence brisé, l'image de "nos sœurs musulmanes" continue de planer, en rappellant "la cruelle situation" de dominance et de dépendance dans laquelle se trouvent les "copines" originaires de l'une et l'autre rive de la Méditerrannée. Comme nous l'avons vu dans la première partie, même si la Guerre d'Algérie est bien terminée, et que les administrateurs français ont cessé depuis longtemps de "protéger" la Tunisie et le Maroc, la Vieille France continue d'entretenir avec ses ex-colonies des rapports de dépendance économique et d'infériorisation politique et culturelle. En ce qui concerne les "copines" immigrées en France ou issues de l'immigration, ces rapports se font sentir au niveau des rapports de classe, de nationalité (pour les Franco-françaises, la question de "papiers" ne se pose jamais) et d'*adhésion* au projet national. Ils se font sentir aussi au niveau de ce que l'on peut appeler les "présupposés culturels"; c'est-à-dire, par exemple, que l'on "présuppose" qu'une "copine maghrébine" soit issue d'une famille musulmane pratiquante et qu'elle en subit des conséquences forcément néfastes. De même que des fantasmes orientalistes sont venus masquer le fait du

726 Denise Brahimi, *Femmes arabes et sœurs musulmanes, op. cit.*, p. 6. Les deux ouvrages en question sont de Marie Bugéja, 1921, et d'Henriette Célarié, 1925.

colonialisme *tout en rappelant les rapports douloureux qu'il engendrait*, le regard misérabiliste actuel sur les "copines d'ailleurs" vient caricaturer la réalité des inégalités sociales entre ces "copines" et les "Françaises de souche" en l'inscrivant dans un schéma fixiste, et — pour reprendre un mot de Lazreg — "fétichiste", des "femmes dans l'islam". (Je reviendrai un peu plus loin à cette notion de "fétichisme", qui me semble très importante pour la discussion qui va suivre.)

Sur la réalité *objective* de l'oppression des femmes immigrées vient donc se greffer un *discours* qui mythifie cette oppression. Même les femmes beures, qui sont nées et éduquées en France, et qui se seraient donc transformées d'ingénues de l'immigration en vedettes de l'intégration, ne sont pas à l'abri de ce genre de mythification — chez les féministes comme ailleurs. En fait, nous avons vu aux chapitres 4 et 6 que lorsqu'on parle des "beurettes", même "vedettes de l'intégration", l'on rappelle assez systématiquement les conditions d'oppression que celles-ci sont censées vivre "sous la férule de l'islam". Même dans l'"engouement pour la littérature beurette" qui a accompagné l'engouement pour les "beurettes" elles-mêmes, les femmes beures demeurent souvent cantonnées dans le rôle de "victimes de la famille islamique": ce ne serait qu'à ce niveau-là que l'on leur accorde la parole. Cependant, cette littérature est censée constituer la preuve qu'"on écoute les Maghrébines" — mais même cette écoute-là, déjà limitée sur le plan thématique, est aussi très restreinte sur le plan du champ d'influence. D'une part, c'est une littérature qui se résume à quelques titres, dont peu ont été publiés par de grands éditeurs qui ont les moyens d'assurer une diffusion très large. D'autre part, elle n'est pas toujours soumise aux mêmes exigences du point de vue du style et de la structure que la littérature "franco-française", ce qui me semble pour le moins paternaliste, et relèverait même d'un certain mépris vis-à-vis des auteures, lesquelles ne seraient pas capables de produire une littérature aussi soignée que celle écrite par des Franco-françaises. Par ailleurs, l'existence de cette littérature "beurette" ne constitue aucunement la preuve que les femmes d'origine maghrébine sont prises au sérieux — ou même écoutées — au même titre qu'un Furet ou qu'une Badinter, lorsqu'elles se penchent sur les grandes "questions de société" *de la France*. Même lorsqu'il en est question dans les récits autobiographiques des femmes beures (ce qui est, d'ailleurs, souvent le cas), ce n'est visiblement pas cet aspect-là de la "littérature beurette" qui attire l'attention du lecteur ou de la lectrice d'origine européenne.

Bien évidemment, les féministes ne sont pas responsables de ce qui se passe chez les éditeurs ou dans les médias. Nous avons même vu que leurs possibilités d'intervention, du moins dans ce deuxième cas, sont extrêmement restreintes. Toutefois, elles ne

sont pas non plus à l'abri de ce genre de schématisme, comme nous l'avons vu également, dans le cas de l'Affaire des foulards.

En effet, les initiatives féministes franco-françaises de solidarité avec les femmes d'origine maghrébine ont tendance à privilégier le combat contre les oppressions que ces dernières subissent au nom de l'islam. Ce combat se mène sur deux fronts. Il s'agit d'abord d'un militantisme de soutien pratique, où les Franco-françaises mettent à la disposition des Maghrébi-françaises et des Maghrébines, des ressources matérielles, du personnel militant et des structures de formation ou d'action. Ces actions peuvent s'accompagner ensuite d'un militantisme "discursif", c'est-à-dire, par la dénonciation, par tous les moyens possibles (des manifestations, des communiqués de presse, des interventions directes auprès des institutions et ainsi de suite), des pratiques misogynes au sein de la famille maghrébine et/ou au sein des organisations antiracistes voire du gouvernement français. Ces deux formes d'intervention correspondraient grossièrement à deux conceptions "traditionnelles" du militantisme féministe (si l'on peut parler de "traditions" au sein d'un mouvement dont la "nouvelle vague" n'est censée avoir que 25 ans), à savoir: la conception selon laquelle on privilégie les stratégies d'entraide et d'*empowerment* ("autonomisation"[727]) des femmes et la création de structures (souvent "alternatives") pour faciliter ce processus, et la conception selon laquelle il faudrait agir "sur l'extérieur", afin de changer les lois, les institutions et les attitudes sociales qui régissent la vie de (toutes) les femmes. Toutefois, à la différence des autres initiatives féministes franco-françaises, ces deux tendances ne se distinguent pas toujours de façon très nette lorsqu'il s'agit des initiatives de solidarité avec les femmes d'origine maghrébine. Elles se manifestent parfois au sein du même groupe voire chez la même personne.

Par ailleurs, les initiatives d'autonomisation prennent moins la forme de création de structures alternatives (telles que des réseaux culturels, des refuges, ou des initiatives d'entraide), que celle de l'"assistanat", et ce, pour des raisons qui sont d'abord

727 Le terme anglais *empowerment* est difficile à traduire en français. Les mouvements féministes des pays anglophones se servent de ce terme pour décrire le processus par lequel une femme prend conscience du fait que sa situation ne relève pas de l'ordre "naturel" des choses mais d'une oppression *sociale* et *politique*, et qu'elle n'est donc ni toute seule ni obligée de subir cette situation. Même dans une situation d'oppression extrême et même avec des moyens très limités, elle est capable de s'assumer et d'agir, seule et/ou avec d'autres femmes, pour combattre cette oppression. Ceci implique aussi une prise de conscience du fait que l'on a une expérience, une pensée, une voix et une parole qui sont tout aussi valables que celles des "expert(e)s". L'*empowerment*, c'est donc le processus par lequel un(e) individu(e), voire un groupe social, se transforme de victime passive en acteur/trice sociale. Le terme "autonomisation" ("fait de devenir autonome"), serait la traduction française la plus proche, mais même ce terme-là, tel qu'il est défini actuellement, ne permet pas de rendre compte de ce *passage de l'état de victime à l'état d'acteur.* Pour les besoins de ce travail, j'élargis donc la signification de ce terme et en dérive le verbe "autonomiser".

d'ordre pratique. Car de nombreuses femmes d'origine maghrébine se trouvent devant des problèmes de survie parfois très graves, qu'il s'agisse de violences familiales, de "papiers", de travail ou de logement. Toutefois, les initiatives d'"assistanat" correspondent aussi à une motivation, idéologique ou tout au moins conceptuelle, qui n'est pas toujours explicitée mais qui apparaît en filigrane à travers un certain nombre de discours et de pratiques. Il s'agit de ce que l'on peut appeler une "politique de bonne samaritaine": les "Maghrébines" sont plus opprimées que "Nous", il faut donc les aider (ce qui n'est, finalement, pas très loin de l'attitude que traduisait l'expression "nos sœurs musulmanes" pendant l'époque coloniale). Un certain misérabilisme caractérise ainsi la majorité des interventions des Franco-françaises, même si celles-ci partent d'une réelle volonté de solidarité et de ce que l'on appelait en anglais à une époque "sororité" (*sisterhood*) avec les "copines" maghrébines. Vues à travers le filtre de l'"assistanat", les femmes beures seraient restées, comme leurs mères, des ingénues au théâtre du monde. Sans passé et presque sans présent, elles deviennent des êtres a-sociaux. Nous ne sommes pas là très loin des "recluses mornes au regard perdu" que l'on dépeignait au siècle dernier.[728]

Saïda Rahal-Sidoum, militante féministe franco-algérienne de longue date, suggère que cette représentation stéréotypée des femmes beures face à leurs origines et celle des "femmes immigrées passives" dont parlent Andézian et Streiff-Fenart[729], relèvent d'un même regard:

> Les Français — je ne sais pas si c'est typique à la société française, mais je suis persuadée que c'est typique aux sociétés coloniales — c'est qu'on ne veut pas reconnaître que les autres ont des stratégies d'adaptation et de survie. [...] Et pour en revenir aux filles, donc, de cette deuxième, ou troisième, ou cinquième, ou cinquantième [génération], on en arrive à créer la rupture entre elles et leurs propres mères ou grand-mères, comme si les femmes avant elles, les femmes dont elles descendent, n'ont jamais eu de stratégies de résistance.[730]

L'"engouement pour les beurettes", ce serait donc aussi une façon de faire en sorte que celles-ci se désolidarisent des femmes des générations précédentes, de faire en sorte que leur révolte se transforme en mépris. Nous avons déjà vu que certaines femmes beures, comme Ouarem de SOS-Racisme, tiennent surtout leurs mères pour responsables de leur répression au sein de la famille. Dans la structure familiale où le pouvoir s'exprime largement par l'intermédiaire de l'affectif, le père apparaît au mieux comme figurant et les frères apparaissent comme les suppôts du pouvoir maternel. Le

728 Voir le chapitre 3 de cette thèse, p. 120.
729 Voir le chapitre 2 de cette thèse, p. 92.
730 Saïda Rahal-Sidoum, interview citée.

regard franco-français sur les "femmes immigrées" comme des victimes voire des arriérées passives, vient se superposer sur cette image de la mère-dictatrice pour créer une sorte d'image composite de "la femme immigrée" qui est à la fois celle qui *se soumet* et celle qui *soumet*, dans un cycle de reproduction de la passivité féminine (cf. le "masochisme" dont il a été question plus haut). La rupture entre les filles beures et leurs mères apparaît ainsi comme d'autant plus forte qu'une stratégie d'appropriation postcoloniale (l'"intégration") vient s'ajouter aux autres stratégies couramment employées dans une société patriarcale pour entraver le dialogue entre mères et filles.

Du côté féministe, ces problèmes sont d'autant plus complexes, et les contradictions se manifestent de façon d'autant plus brutale, qu'il s'agit avant tout d'une question de *solidarité* entre femmes. C'est-à-dire que, si le schématisme misérabiliste que dénonce Rahal-Sidoum continue à apparaître en filigrane dans bien des discours féministes, les "bonnes intentions" féministes viennent souvent brouiller les cartes. Les "copines", après tout, partagent la même révolte, elles se sentent profondément concernées par la souffrance, les luttes, les victoires aussi, de leurs consœurs. C'est-à-dire que l'ignorance et l'ethno-phallo-centrisme (le "classisme" aussi) de la part d'une "copine" sont en général enrobés d'un discours — et en général d'une volonté sincère — de solidarité. C'est pour cette raison que les actions de solidarité de la part des Françaises sont si souvent ambiguës, comme le sont, d'ailleurs, la plupart des initiatives de solidarité dans une situation objective d'inégalité de départ entre les "opprimé(e)s" et ceux ou celles qui se veulent "solidaires" d'eux ou d'elles. Le fait même de poser le problème en termes d'opprimé(e)s et de "libérateurs/trices", renforce, d'ailleurs, ce rapport d'inégalité. (Nous verrons au chapitre suivant quelle peut être l'une des réponses féministe-antiracistes à ce problème.) Face, donc, à cette ambiguïté de départ, il est peu étonnant que les femmes d'origine maghrébine aient tendance à se méfier des initiatives de solidarité de la part des Françaises "de souche".

Prenons, à titre d'exemple, une intervention lors d'un débat sur le racisme à la Maison des Femmes de Paris à l'occasion de la journée internationale des femmes de 1983. Une militante franco-française, qui s'était par ailleurs énormément investie dans des luttes de solidarité avec les femmes d'origine maghrébine, a prononcé avec passion: "L'Islam, c'est ma bête noire!". Pourtant, cette femme n'est ni sotte ni particulièrement "raciste", et son activité militante va de la campagne de soutien aux "Mères d'Alger" au projet "Solidarité Femmes Maghreb-CEE" (voir ci-dessous). Son engagement féministe ne fait pas de doute. Toutefois, l'on est bien obligée de poser la question de savoir si son commentaire sur l'islam expliquerait en fait ce qui motive cet engagement. Il semblerait bien, en effet, que cette militante agisse autant *contre* l'islam que *pour* les femmes. Toutefois, sans avoir de prétentions de psychologue — et même

compte tenu de l'affirmation citée ci-dessus, dont le schématisme ne peut que choquer — je doute que cette motivation soit entièrement consciente. Le fantasme — et la fascination — de l'islam démoniaque hantent l'imaginaire occidental depuis tellement longtemps qu'il serait absurde de supposer que l'on s'en débarrasse aisément.

C'est pourquoi Rahal-Sidoum, qui a par ailleurs un très grand respect pour certaines militantes françaises, a du mal à travailler avec elles, car "l'islam est venu tout de suite" se placer au centre du tableau.[731] La question de la croyance, par exemple, prend une importance démesurée:

> Moi je [n'ai] jamais demandé [à une amie féministe issue d'une famille protestante] si elle était croyante ou pas, ça ne me viendrait jamais à l'idée. Ça ne me viendrait jamais à l'idée de demander à [la militante pour qui "l'islam est la bête noire"] si elle est, en tant que femme d'origine, de confession, juive, si elle est croyante ou pas. Jamais. Je n'oserais pas. [...] Or, moi, musulmane, on considère que c'est normal.[732]

L'Islam est perçu, non seulement comme la seule source de son oppression, mais aussi comme l'aspect constitutif principal de son identité. Ceci rejoint ce que Lazreg a appelé le "fétichisme" du concept de l'islam, sous lequel sont subsumés les hommes et les femmes du Moyen Orient et du Maghreb, et qui de ce fait "occulte la réalité de [leur] vie", ainsi que la très grande diversité et complexité des sociétés dites "musulmanes".[733] (Il est à ce titre remarquable que l'on parle rarement des sociétés "chrétiennes".) La question du contexte socioéconomique et politique de la vie des femmes est écartée; nous allons voir quels peuvent en être les conséquences pour le fonctionnement de la solidarité féministe franco-maghrébine.

Une initiative de solidarité franco-maghrébine qui était à priori très intéressante — et très ambitieuse — et qui s'est avérée aussi très problématique, est le projet "Solidarité Femmes Maghreb-CEE". La raison d'être de ce projet, qui partait d'une initiative franco-belge et qui, par la suite, a été largement pris en charge par les femmes françaises (dont la militante citée ci-dessus), était double. Il se voulait à la fois un lobby auprès des décideurs politiques de la CEE afin que ceux-ci fassent pression sur les pays du Maghreb en matière des droits des femmes, et une organisation d'aide financière et "technique" (formation, conseils, rédaction de dossiers de demande de

731 *Ibid.*
732 *Ibid.*
733 "The fetishism of the concept, Islam, in particular, obscures the living reality of the women and men subsumed under it. North African and Middle Eastern societies are more complex and more diverse than is admitted, and cannot be understood in terms of monolithic, unitary concepts." Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria", art. cit., p. 337.

subvention), aux associations de féministes maghrébines au Maghreb. Le premier objectif s'est avéré difficile à réaliser dans un premier temps. Tout comme les autorités françaises lors de la campagne des "Mères d'Alger", les autorités européennes ne manifestaient pas une très grande volonté de risquer un conflit avec les gouvernements du Maghreb sur une question qui concernait les droits des femmes, et qui était de ce fait étroitement liée à la fois à la souveraineté nationale et au domaine du "privé".

Quant au deuxième objectif, de soutenir des projets des femmes du Maghreb, "sans avoir une attitude, en tant qu'Européennes, de protection vis-à-vis d'elles" (je cite Marie-Josée Laloy, l'une des fondatrices de l'Association[734]), il n'a pas non plus été tout à fait facile à réaliser. Comme le dit Laloy:

> Les femmes du Maghreb ne vivaient pas toujours très bien le fait que nous voulions apporter notre soutien dans une solidarité tout à fait franche. [...] Donc, nous sommes très prudentes là-dessus, sur la manière dont nous travaillons. La présidente, c'est une Tunisienne, c'est Alya Chamari, donc nous avons essayé [de faire en sorte] qu'elles occupent tous les postes de responsabilité et de gestion...[735]

Cette méfiance de la part des femmes maghrébines était pourtant à prévoir, comme le reconnaît, d'ailleurs, Odette Brun, qui a participé pendant un certain temps à la mise en place de l'Association:

> ...[D]'un pays à l'autre [...], on a toujours peur que l'autre vous mésestime, vous rabaisse, [...] ou vous considère comme inférieure, et fasse passer ses valeurs avant les vôtres. [...] Les femmes du Maghreb, bien entendu, quand elles sont avec des femmes européennes, ont toujours l'impression que le pouvoir est du côté européen...[736]

Elle ajoute que "c'est vrai que nous [avons] en effet, quelque part les moyens de faire des choses", tout en précisant que l'on n'utilise pas obligatoirement ces moyens "pour avoir un pouvoir", que l'on "peut les utiliser pour les mettre à [la] disposition" des femmes maghrébines.[737] Si ceci n'est pas faux, il est toutefois intéressant que Brun pose le problème d'abord en termes d'"impressions" et de "peurs" de la part des Maghrébines, presque comme si celles-ci n'étaient pas fondées. Ceci dit, des initiatives comme "Solidarité Femmes Maghreb-CEE" ont permis de réaliser un certain nombre de projets concrets. Brun cite le cas du colloque "Droits des Femmes du Maghreb", qui s'était tenu en 1989 à Paris (à la demande des femmes du Maghreb

---

734 Interview le 29 juin 1992 à Bruxelles, qui s'est tenue au local de la Mutuelle "Femmes Prévoyantes Socialistes" que dirige Laloy.

735 *Ibid.* Alya Charif Chamari est chercheuse; elle est auteure de *La femme et la loi en Tunisie*. Alger, Bouchene:UNU/WIDER, 1991.

736 Odette Brun, interview le 19 août 1992 à Paris.

737 *Ibid.*

elles-mêmes, plutôt que dans un pays du Maghreb). Le colloque ainsi que les voyages des participantes maghrébines ont été financés par des Européennes qui avaient réussi a obtenir des crédits gouvernementaux (Brun ne précise pas lesquels). Cette initiative, d'après certaines des participantes, a donné lieu à des échanges très riches et a permis par la même occasion de renforcer les réseaux féministes franco-maghrébins.

Cependant, des projets comme ce colloque ou comme "Solidarité Femmes CEE-Maghreb" présentent un autre problème fondamental — et c'est là que nous retrouvons la question du contexte social soulevée par Lazreg. Ce problème se manifeste dans ce cas au niveau du choix des femmes qui serviraient d'intermédiaires entre les féministes européennes et les initiatives de femmes au Maghreb. Ce sont en général, et dans une certaine mesure tout naturellement, vers les femmes qui ont déjà un profil public que vont se tourner les Européennes, surtout lorsque celles-ci ne connaissent pas elles-mêmes très bien le terrain. Rahal-Sidoum (qui a participé, d'ailleurs, au colloque "Droits des femmes du Maghreb") souligne qu'il faut du temps pour connaître un pays, d'autant plus qu'il s'agit de réseaux féministes donc marginalisés. Sa critique du projet "Solidarité femmes CEE-Maghreb", c'est que les interlocutrices choisies par les Européennes sont des femmes qui exercent une profession libérale comme journaliste ou avocate (qui sont donc déjà privilégiées par rapport à la majorité des femmes de leur pays), et dont le regard est parfois plus tourné vers la France que vers les femmes de leur pays. Selon Rahal-Sidoum, ces femmes, malgré leurs qualités personnelles et leur engagement féministe, sont "pourtant dans une démarche de reconnaissance sociale et de promotion sociale, [elles] veulent très souvent être les interlocuteurs [*sic*] du pouvoir".[738] Ces femmes ne seraient donc pas forcément les mieux placées pour servir de relais entre les féministes européennes et les militantes de base au pays.

Rahal-Sidoum pose ici un double problème: celui du regard des Européennes qui font abstraction des différences (de classe, de formation, de formes de militantisme) qui existent *entre les femmes maghrébines* elles-mêmes, et celui de la "réussite sociale" que j'ai posé au chapitre 1 de cette thèse. Bien entendu, ce n'est pas le fait de "réussir" qui est problématique en soi; tout le problème est de savoir ce que l'on fait une fois "arrivée", comment l'on peut être perçue (et manipulée) par d'autres, et qui en bénéficie — ou au contraire, qui en fait les frais. Le regard misérabiliste n'est donc pas uniquement une question de stéréotypage aux niveaux des discours et des fantasmes. Il peut aussi contribuer à *perpétuer des inégalités entre les Maghrébines elles-mêmes*,

738 *Ibid.*

car ce sont envers celles qui sont déjà privilégiées que l'on se montre solidaire. (Ce double problème ne se limite pas, d'ailleurs, aux rapports franco-maghrébins. Par exemple, une militante féministe bangladaise a suggéré, lors d'une intervention dans le cadre du salon du livre féministe à Melbourne en 1994, que l'intellectuelle féministe exilée Taslima Nasreen avait en fait eu peu de contact avec le mouvement féministe "de terrain" de son pays. Si ceci n'enlevait rien à son travail de féministe, il ne fallait pas toutefois considérer Nasreen comme l'unique "porte-parole" du mouvement féministe bangladais.[739])

Les "copines d'ailleurs" qui jouissent d'un certain privilège social "au pays", voire au sein d'une "communauté" minoritaire en Occident, se voient donc attribuer un double rôle. Elles sont d'abord le "porte-parole" qui serait représentatif de toutes les femmes du pays ou de la "communauté" en question, et ensuite, en tant que représentantes d'un groupe qui est perçu comme défavorisé, elles deviennent l'image du misère que sont censées vivre leurs concitoyennes ou consœurs. Or, une fois que les "copines d'ailleurs" sont figées dans ce stéréotype (et certaines s'y figent elles-mêmes — j'y reviendrai au chapitre suivant[740]), la reproduction du stéréotype devient l'articulateur principal de l'interaction avec les Européennes. Car le stéréotype permet de déterminer au préalable, non seulement quelles sont les sources et les types d'oppression des "copines d'ailleurs", mais aussi quelles vont être les modalités de leur participation aux initiatives féministes.

A votre place, nous

Charlotte Bunch a observé qu'une stratégie couramment employée pour figer les "copines d'ailleurs" dans leur "différence" est celle de les cantonner dans "leur" domaine spécifique, comme si le racisme était "leur" problème, et comme si elles n'avaient pas d'opinion sur d'autres questions. C'est-à-dire qu'elles deviennent des femmes-alibis auxquelles l'on reconnaît le droit d'intervenir lorsqu'il s'agit de "leurs" problèmes, alors que dans d'autres contextes et sur d'autres questions, la possibilité d'intervenir et surtout de prendre l'initiative devient extrêmement limitée. Bunch prend comme point de comparaison sa propre expérience en tant que féministe lesbienne:

> For example, I have felt pressure either to work only on lesbian issues, or to downplay them if I am involved in other areas of feminist activity. Yet, while I am out of the closet and concerned about homophobia, there are many other topics that I want to address besides lesbianism, just as

739 Intervention au 6ème Salon international du livre féministe, le 31 juillet 1994 à Melbourne.
740 Voir pp. 349 sqq.

> women of color have much to say about many issues in addition to racism.[741]

C'est effectivement une stratégie très efficace, car elle permet de réduire une minorité contestataire à la dimension unique de "sa" différence, tout en faisant semblant de répondre à sa demande politique.

Fatéma Mezyane a raconté un incident qui démontre de façon très claire comment cette attitude se manifeste dans le milieu féministe parisien. En 1987, Mezyane travaillait comme permanente à la Maison des Femmes de Paris. Cette année-là, la Maison a organisé, pour marquer la Journée internationale des femmes, un programme de débats qui s'étalait sur à peu près une semaine. Or, Mezyane était officiellement employée à mi-temps (20 heures par semaine), mais, comme c'est le cas pour tout travail "militant", la ligne de démarcation entre ses heures "de travail" (présence exigée) et "de militantisme" (présence "facultative") était extrêmement floue. Précisons que ce genre de problème est aggravé par le fait que les "bénévoles" exercent sur les "salariées" des pressions souvent énormes, de sorte que les "heures suplémentaires" n'apparaissent plus comme telles. Ceci peut provoquer chez l'employée "militante" un mouvement de repli. C'était en effet le cas ce mois de mars 1987, lorsque Mezyane a signalé aux "bénévoles" qu'elle ne participerait à aucun débat du programme du "8 mars". L'une des "bénévoles" du collectif de gestion de la Maison a exprimé son étonnement que la permanente n'assisterait même pas au débat "sur le racisme", par lequel elle devait, après tout, se sentir plus particulièrement concernée. Mezyane estimait qu'en tant que féministe à part entière, elle avait des choses à dire sur toutes les questions qui devaient être abordées cette semaine-là, mais en même temps, en tant qu'employée, elle avait le droit de quitter son lieu de travail de temps en temps. Elle était donc quelque peu agacée par les propos de la "copine", car ceux-ci étaient révélateurs, non seulement du rapport problématique entre les employeuses et les employées dans un cadre féministe militant, mais aussi — et surtout — d'une volonté de la part de ces employeuses, de la figer dans sa "maghrébinité".[742]

---

741 "Par exemple, je me suis sentie sous pression, soit de travailler uniquement sur des questions lesbiennes, soit d'en minimiser l'importance si je m'investis dans d'autres domaines d'activité féministe. Pourtant, quoique j'affiche ouvertement mon lesbianisme et que je me sente concernée par l'homophobie, j'ai envie de me pencher aussi sur d'autres questions, tout comme des femmes de culture non-dominante ont des choses à dire sur de nombreuses questions, pas uniquement sur le racisme." Charlotte Bunch, *Passionate Politics*. New York, St Martin's Press, 1987, essai intitulé "Making Common Cause: Diversity and Coalitions", p. 156.

742 La première question pourrait fournir la matière à une étude en soi, mais elle dépasse largement le cadre de ce travail. Précisons toutefois en passant que Fatéma n'était pas la seule à faire les frais de cette difficulté de la Maison des Femmes à assumer le rapport employeuse-employée. En tant que permanente en 1982-3, je me suis heurtée au même problème, tout comme celles qui ont occupé ce poste en 1984 et 1985.

Même à l'intérieur de cette rubrique de la "maghrébinité", les "copines d'ailleurs" sont censées donner la priorité à certaines questions. Odette Brun, par exemple, a trouvé regrettable que, tout en essayant "de travailler *pour* les femmes maghrébines qui vivent en France, [...] on n'arrive pas à travailler *avec* des femmes maghrébines qui vivent en France".[743] Elle déplorait le fait que les associations des femmes maghrébines privilégiaient des questions comme le logement, le travail, la formation, l'obtention du titre de séjour et d'autres questions touchant aux droits des femmes d'origine maghrébine en France, plutôt que de se pencher sur des questions comme le statut personnel dans les pays maghrébins et son appplication en France, ou bien sur les enlèvements d'enfants. Brun estime que les militantes d'origine maghrébine qui ne donnent pas la priorité à ces luttes-là "trahissent un peu les femmes de chez elles qui [en] sont victimes".[744] Pourtant, l'une des associations critiquées par Brun, les Nanas Beurs, menait, pendant cette époque-là, des actions de solidarité avec les femmes du Maghreb (il était surtout question, en 1992 et en 1993, des femmes marocaines), et une autre association, le "Réseau International de Solidarité avec les Femmes Algériennes" (RISFA), une initiative de femmes d'origine algérienne comme française, était en train de se mettre en place. Par ailleurs, les femmes dont il est question sont peu nombreuses. L'effectif militant féministe à Paris se compte par dizaines et non pas par centaines à l'heure actuelle, et la plupart des associations sont animées par un noyau de moins de dix personnes, dont parfois des permanentes salariées, qui sont censées répondre à tous les besoins — y compris ceux des femmes beures qui se révoltent contre leur famille. Les permanentes des Nanas Beurs affirment, en effet, avoir quotidiennement affaire à ce genre de problème dans le cadre de leur travail.[745] Les commentaires de Brun semblent donc quelque peu déplacés.

Par ailleurs, l'évocation de l'idée de *trahison* est lourde de signification dans un contexte militant et surtout féministe. La trahison, c'est la solidarité brisée, c'est le militantisme transformé en arrivisme, c'est la "copine" qui nous lâche ou qui nous poignarde dans le dos, c'est la misogynie intériorisée qui reprend le dessus. Dans un contexte militant où l'(inter)personnel est le premier niveau de l'expression du politique, la trahison d'une "copine", surtout d'"une copine de chez soi", représente la pire des capitulations à la logique patriarcale. Or, un désaccord sur une question de priorités me semble insuffisant pour mettre à ce point en cause le militantisme des féministes d'origine maghrébine à Paris.

743 Odette Brun, interview citée.
744 *Ibid.*
745 Khadidja Ghayatz et Nassera, interviews citées.

L'emploi du verbe "trahir" paraît, d'ailleurs, d'autant plus curieux que Brun s'est énormément impliquée, sur plusieurs années, dans les luttes de soutien aux femmes d'origine maghrébine. Elle ne parle donc pas en tant qu'observatrice, qui impose un jugement de valeur rapide sans connaissance de cause, mais en tant que militante ayant une expérience du "terrain". Il est possible, en fait, que les conclusions qu'elle tire de cette expérience sous-tendent un certain nombre de ces interventions. Il est possible que le choix du terme "trahir" évoque une série de malentendus, de désaccords sur des questions de principe (comme, par exemple, au moment de l'Affaire des foulards), et d'initiatives qui n'ont pas pu être menées à bien, faute d'entente sur le projet de départ. Ce serait donc peut-être à ce niveau-là que se situerait la "trahison". Ce ne serait donc pas uniquement les copines "au pays" que les "copines maghrébines" vivant en France auraient trahi; elles auraient également trahi en quelque sorte les "copines françaises" qui se seraient voulues solidaires d'elles. Ce qui nous renvoie à un problème connexe soulevé par Brun, à savoir, celui des luttes qui sont menées uniquement ou majoritairement par des "françaises de souche" sur des questions qui touchent en priorité des femmes d'origine maghrébine. Brun a regretté que des associations de femmes maghrébines ne se battent pas "avec nous" sur la question des enfants franco-maghrébin(e)s enlevé(e)s, et même qu'elles attendent "que ce soit les femmes françaises qui luttent pour *leurs* droits".[746] L'idée que les femmes françaises luttent (uniquement) "pour les droits des autres" me semble un peu curieuse. L'on lutte toujours pour soi; la solidarité féministe se manifeste parce l'on se sent *soi-même* interpellée par l'injustice et par la souffrance des autres femmes, en particulier parce que celle-ci nous renvoie à notre propre souffrance, réelle, potentielle ou imaginée. Si les "autres" ont réellement une "attente", l'on choisit d'y répondre ou pas, l'on peut même choisir de *créer* cette attente[747], "l'esprit du sacrifice" féminin ayant été bien intériorisé par des féministes comme par d'autres.

De toute façon, que ce soit les "femmes de chez elles" ou les "copines françaises" qui sont "trahies", le problème de départ, à savoir, celui de la *prescription*, par des franco-françaises, concernant les modalités de lutte des maghrébi-françaises, reste entier. Dans l'un et l'autre cas, l'on est obligée de poser la question de savoir en quoi *le choix de terrain de lutte par celles qui sont à priori le plus directement concernées* constituerait une "trahison".

Selon Brun, certaines militantes d'origine maghrébine ne seraient pas allées suffisamment loin dans leur analyse féministe; elles ne veulent pas reconnaître "qu'elles sont

746 *Ibid.*

747 Sur la question de la "création d'une attente", voir le chapitre 9 de cette thèse, pp. 349 sqq.

quand même dans le danger".[748] Le problème ici, ce n'est pas en soi que Brun et les "copines maghrébines" ont des conceptions différentes de ce que peuvent être une analyse et une lutte féministes dans un contexte de "différence culturelle" (avec tous les problèmes que pose ce dernier concept, comme nous l'avons vu). Le problème n'est même pas la suggestion que les "copines maghrébines" n'ont pas toujours raison et qu'elles sont parfaitement capables de se tromper. L'"angélisme" est, après tout, le pire des paternalismes, et risque, d'ailleurs, comme nous l'avons vu dans le cas du relativisme culturel, d'amener les féministes à cautionner n'importe quel discours réactionnaire au nom du "respect de l'autre". Ce n'est, donc, qu'en soulevant les "problèmes d'analyse" que l'on peut éviter les pièges conceptuels et les faux-débats, et que l'on arriverait à dialoguer avec d'autres femmes et à les respecter *réellement*. (Cette dernière question est d'une importance capitale; j'y reviendrai au chapitre suivant.)

Ce qui pose problème ici, c'est l'idée que "nous" (dans ce cas, les Franco-françaises) jouerions le rôle d'"enseignante" en "montrant...le danger" qui guette les "copines maghrébines". Même dans le meilleur des cas, après de longues années d'expérience, de lutte et de réflexion, "nous" n'avons pas une vue d'ensemble et ne pouvons donc détenir toute la vérité, "notre" contexte n'est pas le même que le "leur". Même si "nous" avons raison sur certains points, et qu'"elles" ne veulent pas le savoir, le parcours féministe n'est-il pas un parcours personnel, ne part-on pas de là où on est? L'idée que les Franco-françaises puissent montrer aux Maghrébi-françaises où se situe le danger et quels sont les terrains de lutte à privilégier, rappelle les discours de Marguerite Durand ou d'autres intellectuelles "éclairées" de la classe moyenne, qui voulaient "montrer le droit chemin" aux autres femmes. (L'Illustration 5, à la page suivante, montre une reproduction de l'affiche, très célèbre, qui avait été faite pour le lancement, en 1897, du quotidien féministe *La Fronde*, où l'intellectuelle indique aux autres le chemin à suivre.) Ce sont, d'ailleurs, des discours qui se tiennent encore, et qui sont loin d'être le propre du mouvement féministe.

748 Odette Brun, interview citée.



ILLUSTRATION 5. Reproduction de l'affiche faite en 1897, pour le lancement du quotidien féministe *La Fronde*.

Toutefois, l'idée féministe d'"autonomisation" ne va-t-elle pas à l'encontre de ce fonctionnement? Cette idée ne résume-t-elle pas, justement, ce processus de cheminement *personnel*, où l'on a, certes, des choses à apprendre, mais aussi des choses à *donner* aux autres et où en tout cas l'on s'assume pleinement, dans l'erreur comme dans la "réussite"? Même si, vus de l'extérieur, les choix des "copines d'ailleurs" ne paraissent pas toujours les plus judicieux en ce qui concerne leurs possibilités d'autonomie à long terme (comme nous l'avons vu, par exemple, dans les cas des révolutions anticoloniales iranienne et algérienne), ce sont *leurs* choix, et non pas ce que "nous" avons choisi dans "leur" meilleur intérêt. Les "copines maghrébines" se trompent peut-être, seul l'avenir nous le dira. Mais elles sont les seules à pouvoir se "libérer", personne ne peut le faire à leur place.

Par ailleurs, entre les principes et ce qui est possible ici-et-maintenant, il existe souvent un grand décalage. Tout d'abord, nous avons vu que les femmes issues d'une culture minorisée se heurtent souvent au "chantage" identitaire et/ou nationaliste. Celui-ci est d'autant plus fort que la culture dominante "folklorise" et "fétichise" la culture minorisée (dans ce cas, "la" culture arabo-musulmane). Face à ce chantage, face aussi aux stéréotypes "misogyno-racistes" de la culture dominante, les femmes d'origine maghrébine se frayent le chemin qu'elles peuvent. Certaines ont, d'ailleurs, plus de possibilités matérielles de le faire que d'autres — quoique les questions de classe socioéconomique et de statut professionnel ne soient pas les seuls facteurs qui influencent leurs choix, comme le démontre le cas des "intellectuelles de l'islam".

Ensuite vient la question de conjoncture. A certaines époques et dans certains pays, les femmes sont presque obligées de privilégier certaines luttes. Pour prendre un exemple extrême, la lutte des femmes algériennes à l'heure actuelle contre la loi islamique devient, littéralement, une question de vie ou de mort. En France, par contre, les problèmes de survie d'une immigrée algérienne clandestine (qui aurait peut-être fui la situation de guerre civile en Algérie) se posent différemment. La lutte pour la survie se situe aux niveaux des "petits boulots", des "papiers", du logement et ainsi de suite. Toute lutte éventuelle de solidarité avec ses consœurs algériennes viendra après. Quoique ces exemples puissent sembler schématiques, ils sont tout de même révélateurs du fait que, même si les analyses de l'oppression ne changent pas, les priorités de lutte changeront forcément en fonction de la situation dans laquelle une femme se trouve. C'est une évidence, mais, étant donné la vision fixiste qui semble caractériser certains regards français sur "Les Maghrébines", c'est une évidence qu'il semble nécessaire de réitérer.

Cette négation, au nom des principes, des femmes en chair et en os qui sont bien obligées de partir de leur propre contexte, avec les contradictions, les pierres d'achoppement — les *possibilités* aussi — que celui-ci présente, peut provoquer chez les femmes de culture non-dominante une énorme méfiance. Comme le souligne Uma Narayan:

> On the one hand, one cannot but be angry at those who minimize, ignore, or dismiss the pain and conflict that racism and sexism inflict on their victims. On the other hand, living in a state of siege also necessarily makes us suspicious of expressions of concern and support from those who do not live these oppressions. We are suspicious of the motives of our sympathizers or the extent of their sincerity, and we worry, often with good reason, that they may claim that their interest provides a warrant for them to speak for us, as dominant groups throughout history have spoken for the dominated.[749]

Narayan décrit ici une sorte de *double bind*. D'un côté, les femmes de culture non-dominante souhaitent que les autres féministes prennent en charge, elles aussi, la lutte contre le racisme, mais de l'autre côté, elles se méfient des "bonnes intentions" qui peuvent masquer une volonté de s'approprier l'expérience et les luttes des "copines d'ailleurs".

Ce qui laisse entière la question de savoir comment peut s'articuler la solidarité entre femmes originaires de cultures dominantes et non-dominantes. Des féministes comme Narayan insistent depuis longtemps sur la nécessité, pour des femmes de culture dominante, de prendre en charge des luttes contre le racisme et de s'impliquer dans des initiatives de solidarité internationale. Mais comment prendre l'initiative sans se heurter à la méfiance que décrit Narayan et qui s'est exprimée, pour Brun, par le "refus de travailler ensemble" (ou même de travailler tout court) sur ces questions? Les franco-françaises devraient-elles attendre que les "copines maghrébines" prennent l'initiative, et ensuite se joindre à elles, leur apporter le soutien qu'elles peuvent? Mais que faire si l'on n'est pas d'accord sur les principes qui sous-tendent le projet de départ (c'est le cas de Brun, par exemple)? Les seules possibilités seraient alors de se battre à leur place sur d'*autres* questions, ou bien de ne rien faire du tout. Les deux solutions s'avèrent insuffisantes.

---

749 "D'un côté, l'on ne peut qu'avoir une réaction de colère devant ceux et celles qui minimisent, qui passent sous silence ou qui font abstraction de la douleur et du conflit que le racisme et le sexisme infligent à leurs victimes. De l'autre côté, lorsqu'on vit dans un état de siège, l'on se méfie forcément de toute expression de sollicitude ou de soutien de la part de ceux ou de celles qui ne vivent pas ces oppressions. L'on doute des motivations de ces personnes ou du degré de leur sincérité, et l'on craint, souvent pour cause, qu'elles s'octroient le droit de parler au nom des opprimé(e)s, comme les groupes dominants ont de tout temps parlé au nom des groupes dominés." Uma Narayan, "The Project of Feminist Epistemology", art. cit., p. 263.

Ce problème s'était également posé lors de la mise en place en France des actions féministes contre l'excision. Au début, les Franco-françaises étaient majoritaires dans les campagnes contre l'excision, du moins auprès des institutions françaises et surtout auprès des tribunaux. (Des associations de femmes africaines, comme le MODEFEN [Mouvement pour la Défense de la Femme Noire] travaillent depuis longtemps auprès des femmes d'origine africaine). Petit à petit, ces Franco-françaises ont tissé des liens avec des réseaux internationaux de femmes africaines comme avec des femmes franco-africaines qui se sentaient concernées par la question. Aujourd'hui, les points de désaccord entre féministes en France sur la question de l'excision s'articulent moins autour des différences d'origine qu'autour des différences de principe et de stratégie.[750]

La question n'est donc pas de savoir s'il faut, en tant que "blanches" ou "Européennes", intervenir dans des cas de discrimination ou de violences contre les femmes non-occidentales. Il est évident qu'une violence contre une femme n'est pas plus en moins aiguë en raison de la couleur de sa peau ou de sa culture; la démission n'est en aucun cas une réponse féministe valable au problème de l'oppression des femmes. Toute la question est de savoir *comment* intervenir sans s'approprier la parole des groupes dominés.

A un certain niveau, ce dernier problème est *a priori* insoluble, car, comme l'a constaté Marilyn Frye, les féministes occidentales, quoi qu'elles fassent, agissent toujours en tant que femmes *de culture dominante,* et de ce fait, leurs choix politiques ne seront jamais totalement à l'abri de l'idéologie raciste.[751] En effet, il serait aisé dans ce cas de se réfugier, comme ceux qui se plaignent du pouvoir des "politiquement correct", dans une sorte d'immobilité indignée, en disant que puisqu'on marche sur des œufs et que cela fait des dégâts, autant rester là où on est. Toutefois, si une femme blanche, ou de souche européenne, ne pourra jamais cesser de l'être par un simple acte de volonté, elle n'est pas *que* la couleur de sa peau ou son origine ethnique. Des réponses au "problème" du racisme qui consistent à se réfugier dans l'auto-culpabilisation ou à démissionner devant l'impossibilité d'échapper à sa blanchitude ou à son "européanitude", relèvent d'un refus de reconnaître que "blanc" et "européen" sont *aussi* des catégories *politiques*, et en tant que telle, ne sont pas immuables. Comme l'a remarqué June Jordan:

---

750 Voir Bronwyn Winter, "Women, the Law and Cultural Relativism in France", art. cit.

751 Marilyn Frye, "On Being White: Thinking Toward a Feminist Understanding of Race and Race Supremacy", in *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.* New York, The Crossing Press, 1983, pp. 110-127. Voir également Ellen Pence, "Racism: A White Issue", in *But Some of Us Are Brave, op. cit.,* pp. 45-47.

> [I]t is important to understand that each one of us is more than what cannot be changed about us. That seems self evident and accordingly our politics should reflect that understanding.[752]

Il serait donc absurde de descendre en flammes toute initiative de solidarité féministe pour la simple raison qu'elle n'est pas parfaite. Le travail des féministes comme Odette Brun n'est donc pas à mépriser. Toutefois, l'engagement féministe, aussi profond soit-il, ne peut en aucun cas constituer "un mandat pour parler au nom des autres" (je reprends la formule de Narayan). Il convient donc de rester extrêmement vigilante, d'autant plus que le contexte français n'est guère propice au dialogue entre les "maghrébines" et les "françaises". Les premières méconnaissent souvent le féminisme, dont elles ont presque peur (pour toutes les raisons que nous avons vues, qui vont de leur réalité socioéconomique à leur intériorisation des idées patriarcales, en passant par le problème de l'"identité-différence culturelle"), alors que les dernières, malgré leurs critiques de leur propre culture, en sont souvent plus prisonnières qu'elles ne le croient.[753]

752 "Il est important de comprendre que chacune d'entre nous n'est pas *que* ce qui ne peut être changé en nous. C'est une évidence dont notre politique devrait tenir compte." June Jordan, "Other Kinds of Dreams", art. cit.

753 Cf. Narayan: "Western feminists, despite their critical understanding of their own culture, often tend to be more a part of it than they realize." Uma Narayan, "The Project of Feminist Epistemology", art. cit., p. 263.

CHAPITRE 9: TRAÇAGE D'ITINÉRAIRES

Malgré l'"engouement pour les beurettes" dont il a été tellement question ici, et malgré les initiatives de solidarité féministe, le militantisme féministe franco-maghrébin demeure extrêmement marginalisé. Quant aux ouvrages théoriques qui émaneraient de ce milieu, ils sont quasi-inexistants; le travail de Marie-Aimée Hélie-Lucas ou de Noria Allami est certainement le mieux connu dans ce domaine, du moins dans les milieux féministes. L'on peut aussi citer le travail de Chahla Chafiq, d'origine iranienne.[754] Même dans ces cas, ces chercheuses ne travaillent pas sur les femmes maghrébines *dans la société française*, mais *au Maghreb*, ou plus généralement sur les femmes dans le monde musulman, dans les cas de Chafiq et de Hélie-Lucas. L'une des rares chercheuses d'origine maghrébine à porter un regard critique sur la société française ou tout au moins sur le féminisme occidental, habite et travaille aux Etats-Unis et écrit donc en anglais (il s'agit de Marnia Lazreg). Son travail demeure de ce fait largement ignoré en France, ce qui est bien dommage. Même le travail de Hélie-Lucas est souvent publié en anglais.

L'on pourrait ajouter ici, un peu facétieusement sans doute, que même le travail théorique féministe — notamment féministe-radical — sur le racisme, qui est fait *en France et en français* est lui aussi ignoré *en France*. Le travail théorique de Colette Guillaumin, par exemple, est souvent approprié, mais rarement reconnu, dans les milieux de recherche sur le racisme. En fait, la pénurie du travail théorique féministe-maghrébine en France doit être en grande partie attribuée au mauvais accueil qui est réservé, dans les milieux intellectuels français, à la réflexion féministe dans son ensemble, ainsi qu'à la marginalité, *même au sein du mouvement*, de la réflexion féministe sur le racisme et sur la différence culturelle.

Certes, il existe des ouvrages et des articles sur les femmes maghrébines en France, qui s'inscrivent dans une optique féministe et qui sont relativement bien connus, et dont la plupart ont déjà été cités ici, mais leurs auteures sont de souche française. Je pense par exemple à Denise Brahimi, à Françoise Gaspard, à Jocelyne Streiff-Fenart, à Camille Lacoste-Dujardin, et éventuellement à Jacqueline Costa-Lascoux (quoique le travail de cette dernière s'affiche moins ouvertement comme féministe). Quant à l'ouvrage *Musulmanes, une chance pour l'Islam* de Florence Assouline, journaliste

---

754 A part *La femme et le retour de l'Islam* (son ouvrage, déjà cité, sur les femmes et la révolution khomeiniste), Chafiq vient de publier, avec Farhad Khosrokhavar, un ouvrage intitulé *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique.* Paris, Le Félin, 1995. Malheureusement, cet ouvrage est sorti trop tard pour que je puisse le consulter dans le cadre de cette recherche.

française d'origine algérienne, il constitue presque à lui seul une catégorie à part, car, quoiqu'exclusivement consacré aux femmes d'origine maghrébine en France, il n'est ni théorique ni *explicitement* féministe. Par ailleurs, cet ouvrage s'inscrit dans le cadre de l'enquête plutôt que dans celui de la refléxion personnelle. Bien évidemment, ces réserves n'enlèvent rien à l'intérêt certain du travail de toutes les femmes mentionnées ci-dessus. Cependant, ce travail ne peut compenser qu'en partie la pénurie de réflexion théorique française dans le domaine spécifique dont il est question ici.

Par exemple, dans le petit nombre d'ouvrages par ailleurs fort intéressants parus pendant la période de la "mode beurette" qui a suivi l'Affaire des foulards, l'on trouve peu de références aux associations féministes (ou même de femmes tout court) maghrébines. Même dans les cas où l'essentiel de la parole est accordée aux interviewées, comme dans *Musulmanes, une chance pour l'Islam* de Florence Assouline ou dans *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs* de Camille Lacoste-Dujardin, ou même dans *Le foulard et la République* de Françoise Gaspard et de Farhad Khosrokhavar, le but de l'enquêteuse est rarement de s'interroger sur la réflexion ou les formes d'engagement féministe, ou même militante, des enquêtées.[755] Dans le cas, par exemple, des deux premiers ouvrages cités ici, les auteures privilégient les témoignages individuels sur les rapports avec la famille, avec la société et la culture qui entourent les interviewées, avec les ami(e)s, avec les hommes maghrébins et français. Ce qui fait que notre dialogue, en tant que lectrices et lecteurs, avec ces interviewées est très personnalisé, ce qui n'est pas sans intérêt — bien au contraire. Par ailleurs, Lacoste-Dujardin précise que, comme tout enquêteur, elle n'a pu interviewer que celles qui avaient bien voulu y consentir. Toutefois, même si l'on tient compte du caractère voulu ainsi que des limites de la recherche d'Assouline et de Lacoste-Dujardin, l'on peut regretter le peu de référence qui est faite à la vie collective ou associative, qu'il s'agisse des associations mixtes ou de femmes. Doit-on comprendre que les interviewées ne s'y intéressaient pas? que de telles associations n'existaient pas dans leurs quartiers? ou plutôt que les auteures, soit ne s'y intéressaient pas, soit n'étaient pas au courant de leur existence? Par exemple, les seules références que fait Assouline à l'engagement politique ou tout simplement à la vie associative *en France* (elle consacre un chapitre au militantisme féministe algérien) sont des citations de ses interviews avec Souad Benani des Nanas Beurs et Halima Thierry-Boumediene de l'EMAF, faites au moment de l'Affaire des foulards et uniquement à propos de cette Affaire. Pourquoi n'interviewe-t-elle pas les militantes (et non seulement les

755 Florence Assouline, *Musulmanes, une chance pour l'Islam, op. cit.* Camille Lacoste-Dujardin, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs, op. cit.* Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*

présidentes) de ces associations sur d'autres questions par lesquelles elles pourraient se sentir interpellées?

Certes, ni Assouline ni Lacoste-Dujardin ne s'étaient donné comme but d'enquêter sur le rôle — ou sur la parole — des femmes maghrébines dans la vie associative ou le militantisme féministe. Etant donné le silence habituel qui entoure ces questions, il aurait même été étonnant qu'elles le fassent. Toutefois, l'on ne peut que déplorer que celles qui souhaiteraient *a priori* faire passer une parole de femmes, ne laissent pas davantage passer cette parole lorsqu'il s'agit d'une parole "militante".

Il s'agira donc, dans ce dernier chapitre, de faire passer cette parole, dans le but de voir, à travers les interventions des interviewées, comment la problématique de l'identité-différence, du nationalisme, et de la solidarité "inter-culturelle" entre femmes franco-françaises et maghrébi-françaises, se présente à l'heure actuelle au sein du mouvement féministe. Pour ce faire, il convient, tout d'abord, de faire une petite "mise au point" en resituant brièvement le militantisme maghrébi-féministe dans l'histoire sociale et politique française, ensuite, de relever un certain nombre de thématiques et de stratégies qui caractérisent la ou les démarche(s) féministe-maghrébines comme féministe-antiracistes, et enfin, de s'interroger sur les perspectives de dialogue et surtout d'analyse et de lutte communes.

Déblayage du terrain

Selon Leïla Sebbar, "l'entrée en politique des 'filles de l'immigration maghrébine'" a lieu en 1981, au moment de la première parution, dans la banlieue lyonnaise, du journal *Zaâma d'Banlieue*, fondé par des "copines de la Grappinière, Neuville, Vénissieux, Rillieux".[756] C'est à partir de ce moment que commencerait le militantisme maghrébin féminin: dans les associations, dans les marches, dans les meetings. 1981: c'est en effet la date symbolique qui marque à la fois le début de la décennie 80, celui de l'"ère socialiste", des régularisations "exceptionnelles" des immigrés clandestins et de l'apparition des nouvelles associations "beures" ou antiracistes. Cependant, il serait dommage d'effacer de la mémoire collective les luttes de femmes — antiracistes comme féministes — qui ont précédé cette "décennie antiraciste".

Car le militantisme autonome de femmes maghrébi-françaises n'est pas un fait nouveau. Des enquêtes et des témoignages montrent que l'histoire du féminisme maghrébin en France remonte au moins tout aussi loin que celui de la "nouvelle

---

756 Leïla Sebbar, "Beures, beurettes", art. cit., p. 137.

vague" féministe française. Ces deux féminismes (si l'on peut en effet parler de deux féminismes distincts l'un de l'autre) auraient même souvent eu les mêmes origines. De nombreuses féministes maghrébines, tout comme de nombreuses féministes françaises, sont venues au féminisme suite à une désillusion par rapport au militantisme d'extrême-gauche. C'est le cas, par exemple, de Souad Benani, présidente des Nanas Beurs. Bien évidemment, de nombreuses féministes maghrébines sont également venues des rangs des organisations beurs et antiracistes, comme nous l'avons vu, par exemple, dans le cas de Khadidja Ghayatz.

Guyot *et al*, dans leur livre intitulé *Les femmes immigrées parlent*, citent le cas de la mobilisation des femmes suite à l'assassinat de Mohamed Diab, qui avait eu lieu en novembre 1972 à Versailles. Bien que le sous-brigadier Marquet ait abattu Diab au commissariat, en présence de la femme et de la sœur de ce dernier, il ne fut inculpé que longtemps après d'homicide *involontaire*. Guyot *et al* laissent la parole à Faousia, une militante qui avait participé à la campagne de soutien:

> Bien que l'on en ait peu parlé, les femmes immigrées, regroupées autour de la femme et de la sœur de Diab, ont pris une part importante à cette campagne. Mais leur participation ne s'est pas limitée à lutter aux côtés des hommes. Depuis le début, leur action s'est structurée de manière autonome. Très rapidement elle s'est élargie à l'ensemble des causes de l'oppression qui s'exerce sur les femmes immigrées, aux différents aspects de la vie de tous les jours. Pour ces femmes, l'affaire Diab, c'est aussi l'affaire de la femme de Diab, privée de ressources et avec ses quatre enfants à charge. [757]

Bien entendu, il s'agit ici de "femmes immigrées" alors que Sebbar parle de leurs filles, les "femmes beures". Cependant, je ne suis pas convaincue qu'il soit souhaitable de diviser le militantisme des femmes maghrébines en une première période "immigrée" de la décennie 70 et une deuxième période "beur" de la décennie 80. Ce serait nier, d'une part le fait que la grande vague d'immigration maghrébine et plus particulièrement algérienne remonte maintenant à quatre générations, et d'autre part, que la "nouvelle génération" de jeunes immigré(e)s de la décennie 80 compte plusieurs jeunes femmes célibataires. Il est donc fort probable que des "femmes beures" (même si elles ne s'identitifaient pas comme telles) militaient pendant la décennie 70 comme il est certain que des "immigrées" militent actuellement, et depuis de nombreuses années, aux côtés des "beures". Par ailleurs, des individues d'origine maghrébine ont toujours milité dans le mouvement féministe français, en tant qu'individues, et non pas en tant que "présence maghrébine". Ce qui a peut-être

---

757 Citée dans Jean Guyot *et al* (sous la dir. de), *Les femmes immigrées parlent, op. cit.*, p. 85. Le témoignage de Faousia avait paru d'abord dans la revue *Camarades*, N° 1, avril-mai 1976.

changé entre les deux décennies, c'est moins l'origine ou le statut des participantes que la nomenclature. Dans les années 70, on ne disait pas encore "femmes beures" ni, bien heureusement, "beurettes". Inversement, dans les années 80, on n'appelait plus les jeunes arrivantes célibataires des "femmes immigrées", ce terme étant réservé plutôt aux femmes arrivées en France dans le cadre du regroupement familial.

Certes, les regroupements et campagnes de femmes maghrébines, tout comme d'autres regroupements ou campagnes féministes, ont souvent été très ponctuels. Cependant, doit-on s'étonner devant cet aspect éphémère du militantisme féministe, étant donné le caractère pluraliste du mouvement d'une part, et ses difficultés à mener le double combat contre la récupération politique et contre le retour de bâton antiféministe d'autre part? Il n'y a aucune raison de croire que le féminisme maghrébin et/ou antiraciste serait plus à l'abri de ce genre de pression que l'est l'ensemble du mouvement. Dans un climat social et politique où le féminisme est tout juste toléré comme une sorte d'anachronisme, l'existence continue des associations comme la SAFIA ou les Nanas Beurs relève plutôt du miracle, et témoigne du degré d'engagement et de ténacité des adhérentes. Espérons que ce militantisme féministe-maghrébin échappera au sort qu'ont connu de tout temps les initiatives féministes: celui d'être condamné aux oubliettes de l'histoire. Christine Delphy avait bien souligné que l'histoire était, pour les féministes, "un terrain de lutte en soi".[758] Or, cette lutte est d'autant plus acharnée qu'il s'agit de féministes qui sont non seulement minoritaires dans un mouvement féministe qui est *déjà* extrêmement marginalisé, mais aussi en proie à la récupération médiatique des "beurettes".

L'histoire des femmes d'origine maghrébine remonte donc plus loin, et les modalités de leur engagement féministe s'avèrent plus complexes, que semble le suggérer Sebbar. Il semblerait qu'il soit surtout question, pour cette dernière, de ce que Catherine Wihtol de Wenden a appelé le "bouillonnement de la parole immigrée qui a caractérisé la période immédiatement postérieure à 1981 et de la reconnaissance du droit d'association".[759] Ce "bouillonnement" et cette reconnaissance auraient favorisé, selon Wihtol de Wenden, la transformation de "formes d'expression considérées comme culturelles" en formes d'expression politiques:

> Le mouvement associatif a joué un rôle de dynamiseur et de courroie de transmission dans cette mutation en faisant prendre conscience aux différentes communautés et groupes qu'ils ne pouvaient vouloir entrer dans la

758 Christine Delphy, "Libération des femmes an 10", art. cit., p. 9. Voir le chapitre 2 de cette thèse, p. 89.

759 Catherine Wihtol de Wenden, *Citoyenneté, nationalité et immigration.* Paris, Arcantère, 1988, p. 171.

> politique en se donnant comme structure la marginalité et en étant en rupture avec la politique.[760]

Bien entendu, ces formes d'intervention politique qui naissent de la marginalité et de la "rupture avec la politique" ont toujours caractérisé le militantisme féministe. Le "phénomène associatif" n'est donc pas un fait nouveau pour les femmes. Si son émergence comme forme privilégiée de militantisme antiraciste a pu fournir une passerelle par laquelle des militantes maghrébines pouvaient éventuellement passer plus aisément du militantisme mixte au militantisme féministe (quoique ceci reste discutable, d'après les témoignages des femmes cités au chapitre 8), il est, toutefois, plus que regrettable que les antécédents féministes de cette façon de "faire de la politique" aient été du coup effacés.

Que l'on parle donc de la "vie associative" ou du mouvement féministe, l'histoire du féminisme maghrébin en France reste bel et bien un "terrain de lutte". C'est un terrain que je ne peux déblayer qu'en partie, car la rédaction d'une histoire détaillée du féminisme maghrébin et/ou antiraciste en France n'est pas ici mon but principal. D'ailleurs, d'autres — à savoir, les protagonistes de cette histoire elles-mêmes — sont nettement mieux placées et mieux qualifiées que moi pour le faire.

Passons donc à l'aspect de cette lutte qui nous concerne plus particulièrement ici, à savoir, le militantisme féministe maghrébi-français actuel. L'on peut relever, en 1992-1993, la période pendant laquelle s'est menée mon enquête, l'existence de deux associations principales de femmes maghrébines à Paris: Les Nanas Beurs et Expressions Maghrébines au Féminin (l'EMAF) dont seule la première est non-mixte et s'affiche ouvertement comme "féministe". L'on pourrait ajouter à cette liste quelques associations de la région parisienne, comme Nahda, à Nanterre.[761] Bien entendu, il existe certainement d'autres associations dans les autres villes de France, ainsi que des associations non exclusivement maghrébines, mais qui travaillent sur des questions touchant plus particulièrement les femmes d'origine maghrébine, comme la SAFIA de Lille ou comme les réseaux féminins d'Inter-Service Migrants de Paris. L'on peut aussi citer l'association Femmes Sous Lois Musulmanes, dont le siège européen se trouve près de Montpellier, et dont la présidente européenne est Marie-Aimée Hélie-Lucas. Quelques associations mixtes, comme Le Réseau d'Echanges Réciproques de Savoirs, auraient aussi une forte composante féministe.[762] L'activité féministe

---

760 *Loc. cit.*

761 C'est Nadia Kellil de l'EMAF qui m'avait parlé de cette association; j'ai essayé de la joindre sans succès.

762 L'une des interviewées en fait partie; il sera question, un peu plus loin, de son expérience au sein de cette association.

maghrébine ou maghrébi-française autonome demeure toutefois assez marginale à l'heure actuelle, ce qui est d'autant plus frappant que les "beurettes" constituent, ou constituaient il y a quelques années, la coqueluche du moment.

En ce qui concerne les types d'intervention militante, celle-ci couvre toute la gamme des activités féministes:

• Des actions de soutien de base et de solidarité avec des femmes immigrées ou issues de l'immigration. Ces actions vont de l'aide avec des problèmes de titre de séjour, de logement, ou des problèmes d'ordre familial, aux actions "sur l'extérieur" pour faire pression auprès des organismes gouvernementaux. En fait, les associations féministes maghrébines ou maghrébi-françaises consacrent une grande partie de leur activité quotidienne au soutien des jeunes femmes qui se heurtent à des problèmes au sein de la famille. Par ailleurs, des associations comme la SAFIA sont systématiquement intervenues auprès des services de l'immigration pour que le statut des jeunes femmes menacées d'enlèvement soit régularisé en France et pour que celles-ci reçoivent un maximum d'aide pour s'insérer dans la société française. La SAFIA est également intervenue dans le cadre européen, auprès de la CEF (Coordination Européenne des Femmes).

• Des regroupements d'entraide dans des quartiers ou des banlieues des grandes villes (c'est le cas de l'association dont parle Sebbar, c'est le cas aussi de l'association Nahda à Nanterre). Nadia Zouareg a parlé aussi des réseaux plus informels d'entraide et de solidarité dans les cités à forte population immigrée:

> Ça ne passe pas forcément par les restaus du cœur ou par une association caritative, [...] Il y a des femmes qui se réunissent, qui donnent 30 francs par mois — aussi bien pour les Africaines que pour les Africaines du Nord — ou il y a une caisse, et les gens donnent [l'argent] à quelqu'un qui en a besoin ...[763]

• Des campagnes de solidarité internationale avec des femmes marocaines (les Nanas Beurs), algériennes (le RISFA), et soumises à des régimes musulmans en général (FSLM). De nombreuses militantes de ces groupes soulignent, d'ailleurs, l'importance de ces luttes de solidarité. Comme le dit Ghayatz des Nanas Beurs, "il n'y pas que la lutte ici, il y a la solidarité aussi avec les femmes là-bas, aussi bien en Algérie qu'au Maroc. Même si [...] on vit en France, on a aussi [...] une solidarité à avoir avec toutes les femmes en lutte".[764] La majorité de ces actions visent, à des

763 Nadia Zouareg, interview citée. Les "restaus du cœur" étaient une initiative de la part du défunt comique et comédien, Coluche, en faveur des chômeurs en fin de droits et des sans-abri.
764 Khadidja Ghayatz, interview citée.

degrés et dans des proportions différentes, les oppressions que vivent les femmes au nom de l'islam, sans toutefois faire abstraction des réalités socioéconomiques dans les pays du Maghreb, ni des liens entre ces réalités-là et la résurgence de l'islamisme.

• Des animations et des débats: à une époque, l'association de femmes maghrébines Les Yeux Ouverts organisait des débats et des animations culturelles à la Maison des Femmes de Paris. (Cette association est aujourd'hui défunte). Plus récemment, l'EMAF a organisé un certain nombre de débats à Paris, qui ont été nettement plus médiatisés et ouverts à un public mixte, comme la rencontre-débat sur "Les femmes dans les trois religions du Livre" qui s'est tenue à la Défense en juin 1992.

Par ailleurs, un certain nombre de "copines maghrébines", ainsi que quelques non-maghrébines, choisissent parfois des itinéraires insolites pour "faire du féminisme" et cherchent de nouvelles modalités d'expression de la "solidarité". Certaines d'entre elles sont des féministes de longue date. D'autres ne se sont jamais considérées comme des "militantes féministes", quoiqu'elles reconnaissent ce que le féminisme a pu leur apporter, et qu'elles se distancient de l'antiféminisme tel que celui-ci apparaît à travers les propos d'une Ouarem ou d'une Harrat. Qu'elles s'affichent comme féministes ou pas, elles sont nombreuses à se pencher sur les problèmes d'insertion sociale (scolaire, professionnelle) — et "culturelle" (à travers des stages d'insertion professionnelle, dans certains cas, mais aussi à travers des animations culturelles) — des femmes d'origine maghrébine en France, et font ainsi le lien, à travers leur pratique militante, entre le problème de "différence culturelle" ou d'"intégration" et le problème de classe socioéconomique. Nous verrons que certaines d'entre elles s'interrogent, parallèlement à cette pratique militante et/ou associative[765], sur l'articulation de ces questions de l'"intégration" et de la mobilité sociale et de celle des rapports entre les femmes immigrées et leurs filles, ou entre femmes occidentales et femmes du "Tiers Monde". Nous verrons aussi quelles sont les implications de ces questions-là pour la réflexion sur la solidarité féministe et l'expression de celle-ci.

Le militantisme maghrébi-féministe ainsi que les échanges entre les femmes d'origine maghrébine et les femmes non-maghrébines se manifestent donc à plusieurs niveaux et prennent des formes diverses. Il en émerge pourtant un certain nombre de thèmes récurrents, dont il sera question dans les pages qui suivent.

765 Je fais la distinction, dans ce cas particulier, entre "militantisme" et "vie associative", car les interviewées sont nombreuses à être militantes du mouvement féministe tout en étant employées par des associations mixtes qui s'occupent de l'insertion scolaire et/ou professionnelle et/ou culturelle.

Identités

Il s'agit d'abord du thème de l'identité, culturelle d'abord, et ensuite de femme. En ce qui concerne le thème de l'"identité culturelle", celui-ci est autant imposé de l'extérieur que mis en avant par les femmes elles-mêmes. Quant à l'identité de femme, celle-ci semble s'être imposée tout naturellement, à travers le parcours personnel et/ou militant, qu'il s'agisse d'une expérience négative dans une organisation mixte (c'est le cas de Khadidja Ghayatz, comme nous l'avons vu), ou d'une prise de conscience personnelle que, si l'on est "désignée du doigt" en tant que "Maghrébine", on l'est d'abord, et surtout, en tant que femme (c'est le cas de Leïla Houari, comme nous le verrons).

Nous avons vu au chapitre 4 que les femmes d'origine maghrébine, en tant qu'elles font partie du groupe "immigrés" ou "beurs", sont censées avoir des "problèmes d'identité", mais qu'en tant que femmes, elles sont censées avoir tout intérêt à "s'intégrer", ce qui implique qu'elles se coupent — et qu'elles auraient *envie* de se couper — de leurs racines. En fait, comme l'a remarqué, non sans ironie, Juliette Minces, "tous les enfants d'immigrés, en particulier les beurs, sont des passions en puissance des psychanalystes à venir. [Ceux-ci] les représentent tous comme des futurs malades mentaux, à cause de [leur] biculturalité".[766] C'est-à-dire que cette biculturalité serait à l'origine de toutes sortes de problèmes psychologiques, de questionnements et de tiraillements intérieurs, et ainsi de suite. Alors que les garçons résoudraient leurs "problèmes d'identité" dans l'affirmation belliqueuse de la "culture d'origine" et souvent par la délinquance, les filles les résoudraient par le reniement immédiat et total de cette culture. Le "problème", dans les deux cas, serait en fait moins la biculturalité en tant que telle que le fait que la culture d'origine apparaît comme une sorte d'*obstacle* à l'épanouissement personnel ainsi qu'à l'insertion sociale. C'est une idée que Minces trouve aberrante, d'autant plus qu'elle est elle-même fille d'immigrés. (Ses parents, comme bien d'autres juifs qui fuyaient les pogroms en Pologne, sont arrivés en France pendant les années 20.) Minces affirme n'avoir "jamais vécu cette 'biculturalité' comme une maladie mentale".[767] A son avis, si les enfants d'immigrés ont forcément un rapport particulier à l'identité culturelle, celle-ci est loin d'être "perturbée":

> En fait, les jeunes se trouvent dans une position intermédiaire, transitoire, qui leur confère une identité particulière, complète bien que métissée culturellement. Cette identité, ils pourraient mieux l'assumer si elle

766 Juliette Minces, interview citée.
767 *Ibid.*

> n'était point tant controversée et présentée soit en termes négatifs, soit comme insatisfaisante.[768]

Un aspect de la "particularité" de l'"identité transitoire" est le fait que les deux contextes culturels ne sont ni équivalents ni dans un rapport d'opposition directe. C'est-à-dire que ces deux contextes sont *a-symétriques*, et que les rapports qu'entretient l'individu "interculturel" avec l'un et l'autre ne peuvent de ce fait se situer au même niveau, ni s'exprimer dans les mêmes termes. Narayan cite l'exemple concret du bilinguisme:

> [M]ost people who learn two different languages that are associated with two very different cultures seldom acquire both with equal fluency; they may find themselves devoid of vocabulary in one language for certain contexts of life or be unable to match real objects with terms they have acquired in their own vocabulary. For instance, people from my sort of background would know words in Indian languages for some spices, fruits, and vegetables that they do not know in English. Similarly, they might be unable to discuss 'technical' subjects like economics or biology in their own languages because they learned about these subjects and acquired their technical vocabularies only in English.[769]

Vu sous cet angle-là, l'idée de "tiraillement" entre deux cultures apparaît comme fort curieuse. Il serait certainement plus juste de parler de "complémentarité" de cultures, quoique Narayan souligne que l'asymétrie interculturelle peut *aussi* avoir comme effet de conférer un statut de *outsider* (littéralement, "personne qui se situe à l'extérieur"[770]). C'est-à-dire que l'on n'est ni tout à fait d'une culture ni tout à fait de l'autre (nous retrouvons là l'idée de "transition" évoquée par Minces); l'on occupe les deux contextes culturels de façon différente, sans pour autant se sentir complètement "chez soi". Pour Narayan, la solution à ce problème est politique, dans le sens large du terme:

> This sense of alienation may be minimized if the critical straddling of two contexts is part of an ongoing critical politics, due to the support of

---

768 Juliette Minces, *La Génération suivante, op. cit.*, p. 207.

769 "La plupart des gens qui apprennent deux langues différentes, lesquelles sont associées avec deux cultures très différentes, maîtrisent rarement les deux à égalité. Ils peuvent se trouver démunis de vocabulaire, dans l'une des langues, pour parler de certains contextes de la vie, ou bien, ne pas savoir à quels objets réels correspondent des termes qu'ils auraient appris. Par exemple, des gens issus du même type de milieu que moi connaîtraient des mots dans des langues indiennes pour certains épices, fruits et légumes, pour lesquels ils connaissent pas le terme anglais. De même, ils pourraient être incapables de discuter des sujets 'techniques' comme les sciences économiques ou la biologie dans leur langue d'origine, parce qu'ils ont pris connaissance de ces sujets, et ont donc appris leur vocabulaire 'technique', uniquement en anglais." Uma Narayan, "The Project of Feminist Epistemology", art. cit., p. 267.

770 Ce terme *outsider* est souvent traduit en français par le terme "étranger". C'est une traduction qui est à mon sens insatisfaisante, car le terme "étranger" implique aussi "inconnu". Or, l'*outsider* n'est pas forcément considéré comme un "inconnu" à proprement parler, mais plutôt comme quelqu'un qui est marqué par une *différence* et qui est de ce fait *extérieur* au groupe et en général exclu de celui-ci.

> others and a deeper understanding of what is going on. When it is not so rooted, it may generate ambivalence, uncertainty, despair, and even madness, rather than more positive critical emotions and attitudes.[771]

Ce regard critique est d'autant plus important que les femmes, ou n'apparaissent pas dans les discours de l'"interculturalité", ou y apparaissent en tant que femmes qui sont forcément "en rupture" avec la culture non-dominante, ou bien, *elles y apparaissent en tant que vecteurs d'une certaine idée de la "culture" et de la "différence"*. Or, un cadre féministe d'analyse "interculturelle" permettrait de dépasser ces schémas, en offrant des possibilités d'évolution personnelle comme de réflexion politique collective dont les femmes, comme la société française dans son ensemble, ont très besoin à l'heure actuelle. Une telle analyse permettrait surtout d'éviter les pièges, non seulement du misérabilisme, dont il a été question au chapitre précédent, mais aussi de l'"angélisme", où la culture dominante aurait tous les torts alors que l'on couvre de louanges la culture non-dominante ainsi que les personnes qui en sont issues. Comme le souligne Fatéma Mezyane, s'il est largement temps que l'on écoute ce que les féministes maghrébines ont à dire sur la société française, il faut que le regard critique de celles-ci soit tout autant porté vers la culture d'origine. Pour lutter en tant que femme maghrébine dans la société française, il faut aussi, selon Mezyane, "balayer devant sa porte":

> Je ne me sens pas partie prenante de ces luttes spécifiques, régionales, petites: «Voilà, c'est moi qui arrive, je viens avec mon identité, je la mets sur la table, c'est ce qui m'intéresse, c'est mon nombril, je tourne autour». [...] Parce que je pense qu'on ne construit rien avec le nationalisme et l'identitaire [*sic*].[772]

Pour Mezyane, comme pour de nombreuses interviewées, les "problèmes d'identité" ne sont pas, d'ailleurs, à régler à travers le militantisme. Si la question de l'identité et de la "recherche de racines" s'est posée pour la plupart d'entre elles, c'était une question qu'elles devaient résoudre sur le plan personnel. Certes, une structure collective et un cadre d'analyse clair permettraient de mieux résoudre cette question personnelle, comme le suggère Narayan. (C'était, d'ailleurs, la principale fonction des "groupes de conscience" féministes qui foisonnaient pendant la première partie de la décennie 70.) Cependant, il ne faut confondre la lutte qui se mène à l'intérieur de soi,

---

771 "Ce sentiment d'aliénation peut être minimisé si le chevauchement critique des deux contextes fait partie d'une politique de critique continue qui s'élabore grâce au soutien des autres et à une compréhension plus profonde de ce qui se passe. Lorsque ce chevauchement critique n'est pas ainsi enraciné, il peut être à l'origine de l'ambivalence, de l'incertitude, du désespoir, et même de la folie, plutôt que des émotions et des attitudes critiques plus positives." Uma Narayan, "The Project of Feminist Epistemology", art. cit., pp. 266-7.

772 Fatéma Mezyane, interview citée.

voire à l'intérieur du groupe, et celle qui se mène sur l'extérieur. C'est-à-dire que, pour poser le problème *politique* de l'identité-différence, telle que celle-ci a été construite et maintenue à travers l'histoire de la colonisation, de la décolonisation et de l'immigration, et érigée en idée justificatrice du racisme (misogyne ou pas), de l'islamophobie et aussi du nationalisme (de "domination" ou de "résistance"), il faut d'abord savoir qui on est, d'où on vient et où on *veut* aller. Ceci est d'autant plus important pour les féministes antiracistes et/ou de culture non-dominante, car, plus on est marginalisée, plus on a besoin de cohérence dans son analyse et dans ses actions, afin de se garder contre toute récupération éventuelle. Afin, aussi, de ne pas sombrer dans le désespoir dont parle Narayan.

Ceci dit, les "problèmes d'identité" ne sont jamais *que* "personnels". Comme l'a suggéré Minces ci-dessus, ces problèmes ne se poseraient pas s'ils ne constituaient un enjeu *politique*, pour la société dominante comme pour la "communauté" minorisée. Cette dimension politique de l'identité n'a pas échappé à Saïda Rahal-Sidoum, militante féministe et employée d'une association de la région parisienne. Née en France de mère française et de père algérien, elle a toujours vécu entre les deux pays, mais elle s'identifie d'abord comme algérienne. Certes, elle a très peu vécu avec sa mère, et a passé, en plus, une grande partie de son enfance en Algérie. Cependant, en tant qu'enfant d'une famille dite "mixte", elle se trouvait néanmoins confrontée à un choix. Le problème, tel qu'elle le voit, c'est qu'"on ne va pas vous laisser choisir, on choisit pour vous".

> Donc une fois qu'on a choisi pour vous, il y a deux façons de résoudre le problème. [...] Il y a ceux qui résolvent leur problème d'identité en [s'assimilant] totalement à leur dimension occidentale [...] et au mieux transforment en exotisme leur partie autre, et puis il y a ceux qui sont un peu «bornés», comme moi, qui disent, [...] puisque c'est pas des bons, eh bien moi je vais avec pas des bons.[773]

En "allant avec les pas bons", Rahal-Sidoum, non seulement revendique une identité minoritaire et méprisée, mais lance un défi à la société dominante en disant: "Moi, je sais qui je suis, et je n'en ai pas honte. Si cela vous pose problème, c'est bien *votre* problème, pas le mien".[774]

Cependant, un tel choix peut aussi comporter le risque de basculer dans le "nombrilisme identitaire" ou tout au moins dans la recherche de racines "perdues" (car *jamais connues*) et de ce fait mythifiées. Il est à ce propos remarquable que cette question

773 Saïda Rahal-Sidoum, interview, le 4 janvier 1993 à Paris.
774 Cf. ses propos cités à la p. 173 concernant l'enfant "Benmohamed-Dupont".

d'identité s'est posée, pour un certain nombre d'interviewées, par l'intermédiaire de la pression parentale. C'est le cas de Nassera, permanente des Nanas Beurs, qui est née en France de parents algériens, et qui a vécu, entre l'âge de 7 et 9 ans, dans un village près d'Oran:

> Mon père a eu peur qu'on devienne un peu trop "français", [...] et donc il nous a emmené(e)s vivre là-bas pendant deux ans. [...] J'allais à l'école, j'étais bergère après les cours, je marchais pieds nus. C'était une belle vie, pour une gamine.[775]

Nassera a donc pu tirer profit de cette expérience, qu'elle a vécu comme une aventure, et qu'elle "ne regrette pas du tout".

Chérifa Benabdessadok, elle aussi, est partie en Algérie sous pression familiale, à l'âge de 19 ans. Fille de mineur immigré en France, elle est restée dix ans à Alger où elle a fait des études supérieures jusqu'au DEA. "Donc, je peux dire que l'Algérie a payé une partie de mes compétences, de ma formation."[776] Benabdessadok ne dit pas si cette expérience a été positive ou négative (quoique j'aie eu l'impression de détecter un relent d'amertume dans sa voix), mais le fait qu'elle y soit restée dix ans et qu'elle y ait suivi des études supérieures semble indiquer que ce n'était pas une expérience complètement négative. Ceci dit, elle est revenue en France en 1982 et a choisi d'y vivre. D'ailleurs, son identité n'est pas en premier lieu ethnique ni culturelle. Elle affirme en fait que, si elle "avait à hiérarchiser", à se définir, sa "première identité, c'est d'être femme". Viennent ensuite le fait qu'elle a un enfant et qu'elle travaille comme rédactrice en chef du mensuel *Différences*, de l'organisation antiraciste le MRAP. Elle n'évoque même pas la question de l'identité culturelle, du moins pas en ce qui la concerne directement. Il semblerait donc bien que le "problème de l'identité", c'était, encore une fois, un problème qui s'est posé pour le père et non pas pour la fille.

Pour l'écrivaine et animatrice de théâtre Leïla Houari, par contre, le départ "au pays" était un choix personnel. Née au Maroc et arrivée en Belgique à l'âge de 7 ans, Houari, à 18 ans, n'avait "qu'une seule envie, c'était de retourner au Maroc":

> A 18 ans, c'est un peu l'âge où on se pose beaucoup de questions sur son identité. [...] Je pensais que j'allais y faire ma vie, [...] ça me paraissait très simple, finalement. [...] Et là j'ai pu me rendre compte que [...] ce n'était pas aussi simple que ça de se réintégrer dans un pays dans lequel on était devenue étrangère aussi, même si c'était le vôtre. Parce qu'on le quitte

775 Nassera, interview citée.
776 Chérifa Benabdessadok, interview citée.

> avec des images, avec des rêves d'enfance, et puis quand on y retourne, la réalité, c'est autre chose.[777]

Les "racines" étaient donc devenues mythiques, l'"identité" celle de l'exilée. Néanmoins, le voyage n'a pas été inutile. Au contraire, ce sont la confrontation avec la réalité au Maroc et la démythification de l'"identité d'origine" qui ont permis à Houari de résoudre, en fait, son "problème d'identité" — mais pas de la manière escomptée:

> J'étais partie en me sentant étrangère en Belgique, et je suis arrivée au Maroc en m'y sentant étrangère, et pourtant, c'était mon pays natal. Donc ça a été un peu un choc, mais je crois aussi un choc salutaire, un choc qui m'a réveillée, et je suis revenue vers la Belgique en me disant qu'il fallait que je fasse des choses, qu'il fallait que j'agisse, que j'avais la chance, finalement, [...] de vivre [...] dans un pays où je pouvais m'exprimer, [...] où je passais inaperçue en tant que femme. Déjà c'était important, parce qu'au Maroc, en tant que femme on est désignée du doigt tout le temps.[778]

Pour Houari comme pour Benabdessadok, l'identité de femme a pris le dessus, même si ce n'est pas forcément pour les mêmes raisons, et même si ni l'une ni l'autre ne se disent féministes (j'y reviendrai un petit peu plus loin).

La notion de l'"identité mythifiée" telle qu'elle a été évoquée par Houari rejoint celle de la folklorisation de l'identité au niveau social et/ou politique, dont il a été question au chapitre 2.[779] C'est-à-dire que la recherche personnelle de "racines" dont on ne garde qu'un vague souvenir (embelli au fil des ans comme défense contre un racisme ambiant) peut basculer dans une démarche politique qui tend à figer l'individu dans le "nombrilisme identitaire" dont a parlé Mezyane. Pour Houari, l'identité mythifiée n'a pas pris cette dimension, car la recherche de l'identité n'a jamais été revendiquée comme un thème de lutte, comme cela a pu être le cas dans les luttes anticoloniales ou dans les revendications identitaires en France.

Pour Nassera non plus, la "recherche de l'identité" n'a pas basculé dans l'identitarisme, car de toute façon, son séjour en Algérie n'était pas la conséquence d'une décision personnelle, et n'a donc jamais constitué l'object d'une mythification personnelle (du moins, pas intériorisée comme "manque"). Tandis que Houari, désabusée, a dû se rendre à l'idée que sa "marocaineté" relevait du conte de fées, Nassera n'avait jamais imaginée son "algérienté" *autrement* que comme "conte de fées". Elle a pu ainsi garder ses distances, tout en profitant de son séjour au "pays des merveilles". Cepen-

---

777 Leïla Houari, interview citée.
778 *Ibid.*
779 Voir en particulier la section intitulée "Domination coloniale et revendications identitaires", pp. 84-90.

dant, pour sa sœur aînée, qui avait entre 16 et 18 ans à l'époque, c'était une expérience nettement moins positive, dont elle a beaucoup souffert. Nassera évoque surtout le fait que sa sœur s'est retrouvée sans repères sociaux, qu'elle a perdu tous les amis qu'elle avait faits à Paris.[780] L'on peut supposer aussi que le "choc culturel" a été nettement plus important pour la grande sœur adolescente qui s'est retrouvée isolée, que pour la petite sœur, encore enfant, qui s'est retrouvée en train de vivre une grande aventure. L'expérience de la sœur aînée serait, de ce point de vue-là plus proche de celle de Houari. Toutefois, si c'est le cas, ceci n'a pas été explicité par Nassera.

Même Rahal-Sidoum, qui continue à s'identifier aux "pas bons", a fini par choisir de rentrer en France en 1985, après avoir passé de longues années à militer avec des mouvements de gauche en Algérie, à se battre aussi en tant que mère célibataire, afin de pouvoir vivre plus facilement en tant que femme et en tant que mère.[781] Pour elle comme pour Houari, c'est finalement en tant que femme qu'elle a choisi son lieu de résidence; c'est aussi en tant que femme qu'elle a choisi de se battre en premier lieu. Mais contrairement à Houari, Rahal-Sidoum s'affiche comme féministe. D'une part, elle estime qu'elle n'a "pas du tout à justifier le fait d'être femme", que "personne n'a à [lui] dire que ce n'est pas bien d'être une femme", et d'autre part, elle veut savoir si, "en tant que femme, on est capables d'être porteuses d'un autre type de projet" de société.[782] En même temps, elle se méfie du terme "féminisme", lequel devient, à son avis, un terme galvaudé qui n'évoque plus que des combats pour l'égalité ou des débats autour de la question de la "différence", ce qui fait oublier la question essentielle, celle de savoir "quel type de société on voudrait".[783]

Houari, quant à elle, se méfie de toute tentative d'approprier sa parole au nom de telle ou telle cause: "on a l'impression d'avoir des comptes à rendre à tout le monde. [...] Il faut être spécialiste de tout: sociologue, féministe, islamiste...".[784] (Il est curieux qu'elle ne fasse pas, du moins dans le cadre de l'intervention citée ici, de distinction politique entre la cause féministe et la cause islamiste.) Elle aurait préféré être considérée tout simplement comme "un individu" et non pas une potiche. Par ailleurs, elle n'a pas eu beaucoup de contact avec le mouvement féministe, pour des raisons autant "historiques" que personnelles: pendant ce qu'elle appelle "la période féministe", elle

780 Nassera, interview citée.
781 Saïda Rahal-Sidoum, interview citée.
782 *Ibid.*
783 *Ibid.*
784 Leïla Houari, intervention lors du cinquième salon du livre féministe à Amsterdam, le 28 juin 1992.

était une adolescente en train de s'occuper de sa "crise d'identité (culturelle)". Pourtant, elle semble entretenir des liens relativement étroits et aussi "publics" avec le féminisme. Elle a participé, par exemple, au quatrième et au cinquième salons du livre féministe, à Montréal en 1990 et à Amsterdam en 1992. Elle avoue même "faire du féminisme" à sa manière: elle anime des ateliers de théâtre pour des jeunes femmes et était sur le point de publier, au moment où je l'ai interviewée, un livre de "récits de femmes" d'origine maghrébine. Toutefois, elle ne veut pas s'inscrire dans une démarche féministe collective. Ce serait uniquement au niveau de son parcours personnel qu'elle "fait du féminisme: "j'avance très doucement, un peu comme je peux".[785] Mais elle avance tout de même, à sa manière — j'ose dire — "féministe". J'ose même dire que sa démarche, si elle ne s'inscrit pas tout à fait dans une optique politique collective, n'est pas tout à fait individualiste non plus.

La démarche de Benabdessadok me semble nettement plus individualiste, du moins en ce qui concerne sa façon de "faire du féminisme". Ceci peut paraître paradoxal, car, contrairement à Houari, Benabdessadok s'inscrit de façon explicite dans une optique militante (antiraciste). Cependant — et là, son parcours ressemble davantage à celui de Houari — elle a "raté, [elle aussi], la période féministe". Quoiqu'elle soit militante antiraciste de longue date dans une structure collective, elle dit ne pas avoir de "pratique" féministe en tant que telle, et n'a envie de se retrouver, "ni dans une organisation de maghrébines, ni dans une organisation de femmes. Par tempérament, [elle] aime les structures hétérogènes".[786] Elle estime que, de toute façon, elle fait sa "révolution féministe" elle-même, dans sa propre vie — ce qui ne l'empêche pas, toutefois, de s'interroger sur le fonctionnement du sexisme. Par exemple, elle a constaté que plus on monte dans la hiérarchie au MRAP, moins il y a de femmes. Bien qu'elle avoue n'avoir pas beaucoup œuvré pour que cela change, elle se posait la question, en 1992, de savoir "s'il y [avait] une action volontariste à faire" pour que les femmes soient mieux représentées dans les structures de décision. Elle a même ajouté que ceci permettrait éventuellement aux organisations "essoufflées" de "repartir sur d'autres bases", et que de toute façon, "une bouffée de féminin dans le MRAP, ça ne ferait pas de mal!"[787] Elle a également parlé d'un projet de Numéro spécial de *Différences* qui traiterait du rapport entre le racisme et le sexisme:

> L'une des hypothèses de travail serait de comparer des mécanismes de rejet ou des mécanismes de non acceptation et de l'altérité, de la différence, quand ça fonctionne dans le racisme, dans le champ du racisme et de

785 Leïla Houari, interview citée.
786 Chérifa Benabdessadok, interview citée.
787 *Ibid.*

> la xénophobie et quand ça fonctionne dans le champ du sexisme. Voir ce qu'il y a un peu de commun, d'un point de vue sociologique, psychologique, historique, que sais-je, dans l'un et l'autre de ces mécanismes.[788]

Je ne sais pas si ce travail s'est mené à bien, ni si la discussion proposée a pu dépasser les comparaisons habituelles entre le sexisme et le racisme que j'ai critiquées dans la première partie.[789] Quoiqu'il en soit, c'est un travail qui, selon Benabdessadok, s'avérait d'autant plus important en 1992 que le besoin de réfuter les propos racistes concernant "les immigrés" avait pris toute la place et toute l'énergie militante pendant la décennie 80. Du coup, la réflexion n'a pas pu s'approfondir, du moins pas hors des laboratoires de recherche et d'autres milieux intellectuels. (Même dans ces milieux-là, d'après ce que j'ai pu lire de la production intellectuelle de la même période, la réflexion sur le rapport entre le sexisme et le racisme ne s'était pas beaucoup approfondie non plus.)

Il est donc quelque peu curieux que, contrairement à d'autres femmes qui, à travers leur parcours personnel et militant, en sont venues à privilégier leur identité de femme, Benabdessadok se méfie tant du terme "féminisme". Tout en militant dans une structure collective, et tout en s'interrogeant, à sa manière, sur la situation faite aux femmes dans cette structure ainsi que dans la société en général, elle rejette l'idée d'une structure collective *féministe*. Peut-être que l'antiféminisme ambiant a contribué à entretenir cette méfiance, et du terme, et du mouvement qu'il désigne. En même temps, son discours se distingue de façon très nette de l'antiféminisme d'une Ouarem ou d'une Harrat. Malgré sa méfiance, elles reste ouverte à ce que le mouvement féministe peut lui apporter. Pourtant, la méfiance demeure, et agit comme barrière et source de malaise. Ce malaise est peut-être dû au fait que Benabdessadok, un peu de la même manière que Harrat, considère le féminisme uniquement comme une "question d'identité" personnelle. Si elle fait la distinction (mais aussi le lien) entre *identité culturelle* (personnelle) et *identité politique collective de personnes racisées* à l'intérieur d'un système raciste, elle n'arrive pas à faire la même distinction (ou le même lien) entre identité personnelle de femme et *identité politique collective de femmes dans un système patriarcal.*

Si Benabdessadok ne fait pas ce lien du tout et que Houari ne le fait pas de façon explicite, c'est un lien qui a toujours existé pour Hélène Jimenez, qui dit même qu'elle est "née féministe". C'est-à-dire que son parcours personnel l'amené à s'interroger sur

---

788 *Ibid.*

789 Voir le chapitre 1, section intitulée "Une forme de racisme?", pp. 54-57, et le chapitre 3, surtout pp. 97-117.

le racisme et sur ses propres liens à une identité culturelle dominante, et à travers ces interrogations, sur le patriarcat et le féminisme. Née au Maroc de parents espagnols, et venue vivre en France à l'âge de 19 ans, Jimenez avoue avoir "toujours énormément souffert de l'ambiguïté" de la situation dans laquelle elle vivait au Maroc:

> C'est-à-dire que j'étais une petite blanche, puisqu'espagnole, et que la culture dominante était française, mais en même temps j'étais une blanche, donc de toute façon supérieure à la population arabe, ou à la population juive-arabe. Puisque c'était une pyramide extrêmement claire: il y avait les Français, ensuite il y avait le paquet des Italo-portugo-espagnolo-etc, ensuite il y avait les Juifs, et ensuite il y avait, en tout dernier, les Arabes.[790]

Pour Jimenez, l'"identité" était donc quelque chose de douloureux, et dont elle avait honte. Enfant, cette honte l'avait fait longuement pleurer sur le comportement des adultes et sur ses propres rapports avec les petites filles arabes. Elle s'était trouvée d'emblée du côté des Arabes — donc du côté, elle aussi, des "pas bons" — même si ce n'était pas non plus une position facile. Adulte, elle a continué à se trouver de ce côté, qui est aussi, pour elle, le côté des femmes: "c'est pour ça que je disais toujours que moi, je suis née féministe, parce que je crois que quand j'ai ouvert les yeux dans ce monde-là, j'ai vu tout de suite ça".[791] C'est-à-dire qu'en tant que femme, l'on est *obligatoirement* du côté des "pas bons". La prise de conscience de ce fait a influencé tout le parcours personnel de Jimenez, y compris son choix, après plusieurs années de vie à Paris, d'aller vivre à Belleville (un vieux quartier populaire avec une population immigrée importante), sans parler de ses choix militants. Pour Jimenez, la solidarité féministe avec les minorités racisées va donc de soi. Toutefois, elle n'est arrivée à cette conclusion qu'à travers un parcours personnel particulier. Les conditions de sa naissance et de son enfance constituent peut-être, de ce point de vue-là, ce que Narayan appellerait un "avantage épistémique"[792]. C'est-à-dire, du fait de son contexte "biculturel" (espagnolo-français mais aussi franco-arabe), Jimenez aurait *potentiellement* une meilleure compréhension des mécanismes d'oppression raciale. Bien évidemment, toute femme d'origine maghrébine en France bénéficierait de cet "avantage épistémique" de départ, mais ce serait rare dans le cas d'une Occidentale. Il faudrait toutefois se garder de présupposer que toute femme "racisée" ou "biculturelle" aurait un pouvoir de compréhension et une richesse d'analyse supérieurs à ceux des autres femmes, comme le soulignent, d'ailleurs, Narayan et aussi Patricia Hill

790 Hélène Jimenez, interview le 11 janvier 1993 à Paris.
791 *Ibid.*
792 Uma Narayan, "The Project of Feminist Epistemology", art. cit., p. 266.

Collins.[793] Cette dernière critique en particulier le "positivisme" de ce qu'elle appelle "la politique de position" (*standpoint politics*), laquelle repose sur une sorte d'analyse quantitative basée sur la hiérarchisation des oppressions, et peut conduire à une sorte d'identitarisme, voire d'angélisme.[794] Ceci dit, il est indéniable que l'expérience douloureuse de Jimenez pendant son enfance et son adolescence l'ont poussée à aller plus loin dans son analyse des mécanismes d'oppression.

Ce qui ne veut pas dire que d'autres femmes européennes, du fait de leur "position" moins avantageuse du point de vue "épistémique", sont incapables de faire le même chemin. Au contraire, il est même essentiel qu'elles le fassent. En fait, une plus grande réflexion de la part des Européennes sur *leur* rapport à l'identité (de femme, nationale, culturelle et aussi raciale) semble indispensable, si l'on veut avancer dans l'analyse féministe du racisme. Car il a souvent été signalé que la question de l'"identité", en tant que problème *politique*, est autant le problème des femmes de culture dominante que des femmes de culture non-dominante. Il ne s'agit, ni de traduire un sentiment de honte en une auto-culpabilisation qui est aussi sclérosante qu'elle est manipulatrice, ni de diaboliser "sa" culture en même temps que l'on angélise la culture minorisée, mais de prendre conscience de sa position *objective* dans une structure de domination.

Donc, la réflexion sur l'"identité", bien qu'elle soit une question piégée pour des femmes et *a fortiori* pour les féministes, constitue une étape essentielle dans le parcours militant féministe-antiraciste, que l'on parle des femmes d'origine maghrébine ou européenne. L'on ne peut pas aller à la rencontre des autres femmes si l'on ne sait pas d'où on part. De même, l'on ne peut dialoguer en se braquant et en se réfugiant, soit derrière une identité mythique et monolithique, soit derrière le silence de l'auto-culpabilisation. Enfin, l'on ne peut valoriser l'autre — tout en gardant son esprit critique vis-à-vis des actes et des propos de cet autre — si l'on ne sait pas d'abord *se valoriser* (tout en sachant faire aussi son auto-critique).

Pour toutes ces raisons, il est essentiel, pour les femmes maghrébi-françaises, de *ne pas être* en rupture avec la culture d'origine. Non seulement l'on ne peut se défaire de ses racines, mais, comme l'a souligné Fatéma Mezyane, cette culture d'origine constitue une dimension supplémentaire et enrichissante de l'identité, et donc, pour reprendre le mot de Berque, un "apport" et non pas un désavantage.[795] Mezyane se vit en

---

793 *Ibid.*, pp. 265-266. Patricia Hill Collins [1990], *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* New York/London, Routledge, 1991, p. 207.
794 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought, loc. cit.*
795 Voir le chapitre 2 de cette thèse, pp. 58-9.

fait "comme privilégiée en France, parce qu'[elle a] une double culture".[796] Par ailleurs, la culture d'origine (qu'elle soit vécue au pays d'origine ou uniquement à travers l'interaction avec les parents ou les grands-parents) fournit un point de repère, et permet de s'inscrire dans une histoire *de femmes* à travers le contact avec les femmes des générations précédentes. Ce qui nous amène à un deuxième aspect de la "thématique féministe maghrébine", qui est lié à la fois à la question des rapports entre filles et mères et à celle de classe et de "mobilité sociale". Car, si la première identité est celle de femme, et que le féminisme est une question de libération de *toutes* les femmes, l'on peut difficilement développer une pratique "féministe" en se coupant de celles qui seraient moins "émancipées".

De fille en mère

Nous avons vu que l'idée de rupture entre les filles beures et leurs mères est entretenue par des femmes d'origine maghrébine comme par des Européennes. La mère immigrée serait la principale incarnation de la tradition folklorisée telle que celle-ci a été décrite par Béji[797], et en tant que telle, elle apparaît comme un être arriéré donc a-social. La révolte contre la mère-tradition serait donc une condition préalable de l'"émancipation" comme de l'"intégration" des femmes beures. A un certain niveau, ceci n'est pas faux, comme l'a constaté, entre autres, Lacoste-Dujardin[798], dans le cadre de son analyse du rôle de la mère marocaine dans la sauvegarde de la tradition et de la cohésion familiale et donc de la structure patriarcale de la société. Nous avons vu également que ce rôle de la mère est un élément fondamental de la construction et de la sauvegarde de l'identité nationale et/ou culturelle. Une fille qui veut rompre avec cette "identité" folklorisée qui s'inscrit dans une tradition patriarcale, a donc forcément avec sa mère un rapport très ambigu. C'est un fait qui a été relevé par la quasi-totalité des interviewées d'origine maghrébine. Cependant, si certains témoignages, comme celui d'Ouarem, s'arrêtent au stade de la révolte voire de la rancune, bien d'autres comportent une analyse féministe de cette révolte et de cette ambiguïté.

Khadidja Ghayatz et Nassera, par exemple, en parlant de leur travail en tant que permanentes chez les Nanas Beurs, expliquent qu'elles reçoivent beaucoup de jeunes filles qui ont quitté ou qui veulent quitter la famille. Dans le cas de celles qui ont déjà quitté le foyer familial, qui sont donc "en fugue", comme le dit Ghayatz, il s'agit dans un premier temps de trouver des solutions concrètes immédiates, des solutions

---

796 Fatéma Mezyane, interview citée.
797 Voir le chapitre 2 de cette thèse, pp. 86-90.
798 Camille Lacoste-Dujardin. *Des mères contre les femmes, op. cit.*

d'urgence, pour éviter qu'elles "finissent dans la délinquance", ce qui risque d'arriver, précise Ghayatz, dans la majorité des cas. Dans le cas de celles qui n'ont pas encore quitté leur famille, les permanentes essaient "de préparer avec elles le départ". "Il ne faut pas qu'elles soient des assistées, il faut qu'elles prennent en charge leur départ entièrement, donc qu'elles voient [...] les conséquences que [cela] peut avoir."[799] Ghayatz ajoute qu'à part ces questions matérielles ou de soutien moral dans un premier temps, il est très important de "montrer qu'il ne faut pas couper non plus avec sa culture, il ne faut pas couper avec ses racines":

> Même si on est née en France, on a besoin de notre culture, ça fait partie de nous. Donc, à partir du moment où on rejette une partie de soi, on ne sera jamais, jamais bien dans sa peau.[800]

Elle essaie de faire en sorte que les filles se mettent à dialoguer avec leurs parents, une fois que les problèmes matériels immédiats sont réglés.

J'ai rencontré l'une de ces femmes qui s'était trouvée en "situation de fugue", non pas de la maison parentale, mais de la maison conjugale. Il s'agit d'Ouïza, une jeune femme de 22 ans qui avait été mariée de force par ses parents cinq ans auparavant, et qui avait rompu et avec le mari et avec la famille. Elle dit avoir énormément bénéficié du soutien qu'elle avait reçu de la part de ses collègues de travail ainsi que de la part des permanentes des Nanas Beurs. Elle a pu renouer avec sa famille, elle dit même que ses parents étaient devenus "très compréhensifs", au point qu'elle ne les a pas reconnus:

> Je ne sais pas s'ils ont évolué, c'est peut–être plutôt la crainte de me revoir repartir, à mon avis. [...] Et puis ça leur a donné à réfléchir, puisque je sais qu'ils ne vont pas faire les mêmes bêtises avec ma sœur ou bien mes frères.[801]

Nassera, permanente des Nanas Beurs, a ajouté qu'il s'agirait surtout de la sœur d'Ouïza, puisque de toute façon, il ne serait jamais venu à l'idée de ses parents de faire ce genre de "bêtises" avec ses frères. Nassera a souligné plus tard que, tout comme Ouïza, ses propres sœurs aînées lui avaient "déblayé le terrain", qu'elles avaient grignoté petit à petit la résistance des parents: "donc, moi, quand je suis arrivée, [...] ils n'avaient plus d'énergie! [...] J'étais quand-même révoltée, puisqu'ils étaient fatigués — mais pas encore épuisés!"[802]

---

799 Khadidja Ghayatz, interview citée.
800 *Ibid.*
801 Ouïza Mézaïr, interview le 7 décembre 1992 à Billancourt.
802 Nassera, interview citée.

Bien entendu, il est question ici des *deux* parents, pas uniquement de la mère. Cependant, Ghayatz et Nassera ont, plus tard, parlé longuement toutes les deux du lien entre l'"autonomisation" de la fille et celle de la mère. Par ailleurs, les liens avec la culture d'origine sont tissés, bien évidemment, et surtout pour les filles, à travers le rapport avec la mère. Comme le souligne Ghayatz, ces liens ne sont pas forcément négatifs. Pour elle, il convient de faire la distinction entre "culture", qui constitue un apport, et qui de toute façon "fait partie de soi", et "tradition", ou répression au sein de la famille comme de la communauté.

Car la répression familiale n'opère pas qu'au sein de la famille. Certaines interviewées, comme Nassera ou comme Khira Harrat, ont souligné l'importance du "qu'en dira-t-on", c'est-à-dire, de l'importance des rapports de voisinage, transposés du village d'origine à la cité de banlieue. Nous avons vu au chapitre précédent que le pouvoir maternel est un pouvoir délégué qu'elle exerce au nom du mari, et à travers lui, au nom de la société patriarcale. C'est aussi, dans le contexte d'une "communauté" minoritaire, un pouvoir *qu'elle exerce au nom de cette communauté*, laquelle devient à la fois le barème du comportement "acceptable" et le chien de garde qui assure la sécurité identitaire. Le rôle de la mère devient donc d'autant plus important que la communauté ressent un devoir de se maintenir en tant qu'îlot identitaire au sein de la société d'accueil.

Face à cette pression communautaire, personnifiée dans l'autorité maternelle, les filles adoptent la stratégie du mensonge, dont les mères deviennent, d'ailleurs, complices. Comme l'explique Harrat, qui a fait une enquête sur le rôle du mensonge dans la construction de l'identité des jeunes filles maghrébines, cette stratégie prend beaucoup d'importance au moment où il commence à être question de la sexualité, qui est à la fois l'obsession et le tabou de la communauté. C'est à partir de ce moment-là que l'interaction familiale passe de la simple négociation (en troquant, par exemple, des tâches ménagères contre la permission d'aller à la fête d'une camarade de l'école), à des messages codés et au non-dit (" je sais que tu mens mais je ferai comme si je ne le savais pas", et "je sais que tu sais que je mens mais je ferais comme si je ne le savais pas").[803] Harrat souligne, d'ailleurs, que le mensonge "permet à la fille de faire ce qu'elle a envie de faire tout en gardant l'image que désire la famille", et de sauvegarder ainsi le lien entre le "monde-arabo musulman représenté [en France] par la maison, la mère, le père, et [...] la société française représentée par l'école, entre autres".[804] En

803 Khira Harrat, interview citée.
804 *Ibid.*

d'autres termes, le mensonge représente pour les filles une sorte de passerelle identitaire entre la culture d'origine et celle dite "d'accueil".[805]

Les mères apparaissent ainsi comme des relais, des intermédiaires par lesquels sont filtrés les rapports de pouvoir entre les filles et la famille, et entre les filles et la communauté. Cependant, elles peuvent aussi y jouer le rôle de négociatrices, et c'est à ce niveau-là que certaines militantes, comme Ghayatz, insistent sur le fait que l'"émancipation" des filles doit aussi passer par celle des mères. Ghayatz, permanente des Nanas Beurs, travaille aussi à mi-temps dans le domaine de la réinsertion scolaire et sociale des jeunes. Elle parle de son expérience dans une association à Rouen, où elle a contribué à un travail de sensibilisation des parents et plus particulièrement des mères aux problèmes d'orientation scolaire de leurs filles.

> ...On s'est rendu compte que les filles maghrébines étaient mal orientées, et que les parents [...] ne faisaient pas attention à cette orientation... Une fille qui a un très, très bon niveau se retrouve [...] dans une section secrétariat, ou dans les carrières sanitaires et sociales, alors qu'elle ne les a jamais demandées. [...] Et puis ça convient aux parents. En fait, le père est très content, la mère aussi, parce que c'est une profession de fille.
>
> C'est pour cela qu'on a mis en place des [réunions d']information, c'est-à-dire au départ on invite les mères, avec deux ou trois conseillères d'orientation, pour expliquer simplement [...] quelles sont les différentes orientations. [...] C'était une découverte pour elles. [...] Après, les conseillères d'orientation prenaient rendez-vous avec les femmes en individuel.[806]

Les mères étaient ainsi mieux renseignées et plus impliquées dans l'orientation scolaire de leurs enfants. En même temps, c'était une ouverture pour elles sur un autre monde: une "découverte" comme le dit Ghayatz. Si la motivation de départ, c'est d'assurer l'égalité des chances entre filles et garçons, et surtout entre filles issues de l'immigration et les jeunes de souche française, les mères aussi peuvent en profiter de façon indirecte. Ce serait une façon de prendre conscience du fait qu'"après tout, elles *peuvent* changer quelque chose", qu'elles ne font pas que *subir*.[807]

A l'époque où je l'ai interviewée (en décembre 1992 donc), Ghayatz voulait mettre en place, dans le cadre des Nanas Beurs, des initiatives qui visaient surtout les femmes plus âgées, des mères d'adolescents ou dont les enfants seraient déjà adultes, et qui "éprouvent le besoin de sortir, de se retrouver entre elles, de faire autre chose, des activités qui ne sont pas forcément habituelles pour elles".[808] Elle a donné comme

805 Je reprends le terme "passerelle" à Harrat.
806 Khadidja Ghayatz, interview citée.
807 *Ibid.*
808 *Ibid.*

exemple le cas de Zohra, une femme qui s'était rendue au local pendant que j'y étais, avant que nous ayons commencé l'entretien. Zohra avait une cinquantaine d'années, elle était immigrée, ses enfants était déjà grands.

Elle était habillée de djellaba et de hidjab, mais sa tenue affichait son obéissance à une tradition vestimentaire plutôt qu'une revendication islamiste. Gaspard et Khosrokhavar ont constaté, d'ailleurs, que cette tenue, chez les femmes venues en France dans le cadre de l'immigration familiale, n'est pas codée de la même façon que le hidjab revendiqué des collégiennes et lycéennes, et qu'elle est de ce fait tolérée comme une sorte de résidu de la culture d'origine par la société française.[809] Bien entendu, cette tolérance s'accompagne d'un "stéréotypage" de la femme-immigrée-arriérée, mais la tenue traditionnelle de "l'immigrée" ne provoque pas les réactions viscérales qu'a provoqué le foulard à l'école. C'est de toute façon un stéréotype que Zohra a facilement démenti, avec son rire, son humour, son enthousiasme et son envie de vivre.

Zohra est arrivée donc, à la recherche d'activités, qu'elle voulait par ailleurs contribuer à mettre en place, qui se feraient entre femmes et qui sortiraient celles-ci de leur isolement. Elle a proposé, dans un premier temps, des sorties au hammam ou à la piscine. Elle voulait que ces activités soient très ouvertes, elle m'a même proposé d'y participer: "Vous n'êtes pas beure? Ça ne fait rien, vous serez la confiture, et on fera de belles tartines ensemble!" Elle tenait surtout à ce que les femmes sortent de leur isolement. Bien entendu, c'était une femme qui avait dû déjà "faire du chemin", comme on dit, pour en arriver à se rendre au local des Nanas Beurs et à proposer ce genre d'activités. Ce que proposait Ghayatz, c'était donc d'aider d'autres à faire le même chemin que Zohra, "sans pour cela commencer à tenir un discours féministe", parce que de toute façon, elle estimait que des femmes comme Zohra le tenaient déjà à leur manière.

Ghayatz, comme Nassera, attribue en grande partie la volonté des femmes comme Zohra de "sortir de leur isolement" aux retombées qu'a eu la révolte des filles contre la pression familiale et communautaire. Les filles ont démontré qu'elles pouvaient être autonomes, qu'elles pouvaient exercer un métier et vivre seule ou avec un homme sans devenir des "prostituées", qu'elles pouvaient même se faire respecter dans la communauté d'origine. Par ailleurs, selon Nassera, les mères ont été capables de "se rendre à l'évidence" de l'échec des mariages forcés et des abus de la part des fils et des maris. C'est pourquoi le dialogue entre filles et mères est essentiel: d'une part, il

809 Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République, op. cit.*, pp. 34-36.

permet aux filles d'éviter une rupture douloureuse avec la culture d'origine — et accessoirement, peut rendre la vie moins difficile aux petites sœurs —, et d'autre part, il permet aux mères de s'ouvrir vers d'autres possibilités de vie pour *elles-mêmes.*

C'est aussi pourquoi, pour Ghayatz comme pour Nassera, la solidarité avec les luttes "au pays" est très importante, car, comme le dit Nassera, "si les sociétés évoluent au Maghreb, les parents ici évolueront aussi".[810] Selon Nassera, les luttes des féministes algériennes contre le FIS, et surtout les grandes manifestations du 8 mars ainsi qu'au moment des élections en 1990, ont eu des retombées pour les femmes immigrées en France:

> J'ai vu des femmes devenir, commencer à devenir féministes à 60 ans. Elles se sont dit: Oui, finalement, elles ont raison. [...] Si ça se passe chez nous, c'est que finalement, c'est possible. Les choses peuvent aussi changer là-bas, et si ça change là-bas, elles changeront ici aussi.[811]

Malheureusement, la situation s'est énormément aggravée en Algérie depuis 1992. A ce moment-là, l'on ne parlait pas encore, du moins pas à voix haute, de "guerre civile", l'on croyait peut-être encore que les grandes mobilisations du type dont parlait Nassera empêcherait que cette guerre civile éclate. Néanmoins, si Nassera a évoqué la mobilisation des femmes, c'était peut-être aussi pour souligner, non seulement que les femmes étaient capables de résister et de faire entendre leurs voix, mais *qu'il était essentiel qu'elles le fassent.* C'est peut-être même le message principal que transmettent les Algériennes aux Françaises: "Il faut bouger, sinon vous serez écrasées".

Quoiqu'il en soit, les permanentes des Nanas Beurs se rendent compte en effet que "c'est surtout maintenant que [leurs] mères prennent conscience de la nécessité d'être autonomes".[812] Cette autonomie passe avant tout par le travail salarié. Ghayatz cite le cas de sa propre mère:

> Ma mère, elle a commencé il n'y a pas très longtemps, elle a travaillé pour la première fois de sa vie. Elle fait des ménages dans une société de ménage. Bon, elle est exploitée, d'après moi elle est exploitée. Mais elle, elle est très heureuse de pouvoir vivre, qu'elle travaille et qu'elle gagne son fric. Et c'est vrai que depuis, elle est un peu moins chiante![813]

Ghayatz évoque ici l'importance de la notion des "étapes d'autonomisation". Il ne fait pas de doute que le travail de femme de ménage est un travail avilissant, quel que soit

---

810 Nassera, interview citée.
811 *Ibid.*
812 Khadidja Ghayatz, interview citée.
813 *Ibid.*

le niveau scolaire que l'on a, mais il l'est d'autant plus pour Ghayatz qu'elle est diplômée en chimie et en sciences de l'éducation. C'est-à-dire que grâce à son éducation, elle a accédé à une certaine mobilité sociale (même si elle a renoncé au travail dans l'industrie chimique, pour s'orienter vers la formation des adultes, vers la réinsertion sociale et le militantisme associatif, avec la baisse de salaire que cela implique). Mais pour sa mère, le travail de femme de ménage constitue une ouverture vers l'extérieur et l'accès à une certaine indépendance au niveau financier. En tant que tel, ce travail, même avilissant, représente une étape vers l'autonomie, vers ce que pourrait être sa "libération", au sens féministe. Il lui permet aussi d'entreprendre un dialogue avec sa fille sur des termes plus égalitaires: pour Ghayatz, sa mère est "moins chiante" *parce qu'*elle a plus de possibilités de s'assumer en tant qu'individue *autonome*. La question de rupture entre filles beures et mères maghrébines-immigrées commence ainsi à apparaître comme une question, non seulement de "culture", d'"intégration" ou même de sexisme, mais aussi de *classe*.

Ces questions de classe et d'"étapes d'autonomisation" se posent aussi pour Kelthoum Bendjaoudi. Militante du parti politique algérien RCD (Rassemblement pour la Culture et la Démocratie) ainsi que du RISFA (Réseau International de Solidarité avec les Femmes Algériennes), Bendjaoudi s'occupait, en 1993, du projet NO (Nouvelles Opportunités pour les femmes), dans le 19ème arrondissement de Paris. Il s'agit d'un projet d'"initiation à l'emploi de couturière ou de femme de ménage par l'apprentissage des éléments de base" pour les femmes, toutes origines confondues.[814] En réalité, les femmes maliennes et maghrébines y sont majoritaires. Il s'agit de femmes seules, dont la majorité ont des enfants à charge et qui sont non seulement analphabètes, mais pour qui le "fer à repasser, [par exemple] ne rentre pas dans [la] vie quotidienne".[815] Après une "pré-formation" de deux mois qui leur permet de "mettre un pied dans l'étrier pour entrer dans la vie active", comme le dit Bendjaoudi, en apprenant à se servir, justement, du fer à repasser et des autres appareils électroménagers, à reconnaître les étiquettes des produits de nettoyage, et ainsi de suite. Celles qui réussissent cette première formation peuvent par la suite faire un stage rémunéré au SMIC pendant deux ans pour devenir couturière. Dans le cadre de ce stage, elles suivent aussi des cours d'alphabétisation. Bien entendu, il s'agit de métiers traditionnellement féminins et où les femmes se font traditionnellement exploiter, mais comme le dit Bendjaoudi, "il faut être réaliste". L'important, c'est que ces femmes puissent accéder à une certaine autonomie financière et personnelle, et

814 Kelthoum Bendjaoudi, interview le 28 juin 1993 à Paris.
815 *Ibid.*

qu'elles puissent subvenir aux besoins de leurs enfants. (Bendjaoudi a cité à titre d'exemple une femme "RMIste" seule avec trois enfants, qui ne gagnait que 1 300 par mois, qui avait donc énormément besoin d'un programme d'insertion professionnelle de ce genre.) Par ailleurs, les stages de couture permettent de valoriser des compétences que ces femmes ont *déjà*.

> Nous essayons d'être réalistes, d'autant plus que ces femmes peuvent nous apporter, aussi, de par ce qu'elles savent faire. [*sic*] Beaucoup de femmes savent broder. Il y a des points qu'elles font chez elles quand elles sont toutes petites, que nous ne faisons pas ici. A 11, 12 ans, la petite fille algérienne dans les campagnes, elle brode, elle fait du crochet, en se servant de fils très très fins, elle fait des tissages, donc il y a des travaux que ces femmes pourront faire, et éventuellement mettre [*sic*] en valeur l'artisanat de leur pays d'origine.[816]

Certes, l'apprentissage de la couture par une quinzaine de femmes dans un quartier de Paris pour devenir par la suite "smicarde", dans un métier où les femmes sont horriblement exploitées, est bien loin des images d'une révolution féministe. Cependant, le féminisme, c'est aussi l'idée que les femmes puissent être autonomes et vivre avec un minimum de sécurité et de dignité. Etre "smicarde", avoir une qualification exploitable sur le marché du travail et pouvoir lire et écrire, c'est déjà mieux que d'être "RMIste" analphabète et non-qualifiée. Bien évidemment, il ne faut pas en rester là, mais le point de départ pour ces femmes, comme pour la mère de Ghayatz, doit forcément se trouver là où les femmes *elles-mêmes* se trouvent.

Le premier pas pour ces femmes, c'est donc de sortir de l'assistanat, lequel, pour Fatéma Mezyane, est tellement répandu dans les mentalités, du côté français comme du côté immigré, qu'il s'apparente à une véritable "vocation d'immigré(e)". Mezyane souligne que la France "n'a jamais eu de politique d'immigration", qu'elle a eu une "politique de main d'œuvre". "Elle a eu besoin de mains, elle les a importées, mais elle n'a pas su les gérer, en tant que personnes humaines vivant sur son sol, avec des droits et des devoirs."[817] Ceci a eu des conséquences désastreuses, dont la première est le manque de compétence en langue française d'un pourcentage important d'immigré(e)s maghrébin(e)s. A l'avis de Mezyane, la première responsabilité des pouvoirs publics de la société d'accueil, est d'exiger que les nouveaux arrivants apprennent la langue, ce qui implique aussi que l'on fournit les moyens pour le faire.

> Quelqu'un qui connaît la langue [...] saura défendre ses droits, [n'aura] pas besoin d'être assisté. La France, en tout cas le gouvernement français, s'est accommodée de la situation d'avoir des assistés dans la population immi-

816 *Ibid.*
817 Fatéma Mezyane, interview citée.

> grée. Et les associations caritatives, ou les associations qui voulaient aider ces immigrés, ont toujours eu une politique d'assistanat. Ils ont des problèmes? on leur envoie l'assistante sociale... [...]
>
> Donc, on s'habitue. Un enfant qui est toujours habitué à recevoir sans rien donner, s'est habitué, quand il a un problème, à aller voir l'assistante sociale. L'assistante sociale règle le problème et lui ne sait même pas comment ça s'est passé. La mère, elle a un problème, elle va voir l'assistante sociale. Elle ne sait pas [...] qui a fait les démarches, qui a signé, qui est allé voir les administrations, qui a demandé quoi, et pour quelles raisons. [...] Elle circule, mais elle a toujours besoin d'un interprète.[818]

Les immigrés et *a fortiori* les femmes, dont la majorité n'ont pas accès aux possibilités d'insertion sociale fournies par le travail, sont donc maintenues dans la dépendance, ce qui encourage une attitude démissionaire de la part de ces "assisté(e)s". Ceux-ci et celles-ci ne s'assument plus, ne luttent plus pour leurs droits, ne se responsabilisent plus, n'agissent plus. Ils et elles *subissent*, et ceci non seulement a un effet paralysant mais devient à long terme une excuse de l'inaction. Et, comme le constate Mezyane, tout le monde s'en accommode. C'est pourquoi des initiatives comme NO, qui permettraient aux femmes de rompre avec cette "mentalité d'assistée", ne sont pas à mépriser. Pour qu'une femme puisse suivre le chemin de l'autonomie, il faut d'abord qu'elle le trouve.

De l'assistanat au dialogue

Ces questions d'assistanat et d'"étapes d'autonomisation" nous ramènent au double problème de classe socioéconomique et de la construction d'élites féministes. (Quoique le problème de la création d'élites ne soit pas uniquement un problème de classe, le lien entre les deux est pourtant suffisamment étroit pour permettre de les traiter ensemble.) C'est un problème de taille, qui entrave, tout autant que la "différence culturelle" (ou la construction idéologique de celle-ci), les possibilités de dialogue entre femmes. Nous avons vu, par ailleurs, que l'évocation des problèmes de l'"intégration" ou de la "différence culturelle" en France constitue souvent un euphémisme pour décrire des problèmes de classe et d'exclusion socioéconomique.

Une première remarque qu'il convient de faire à propos de la notion de "classe socioéconomique", c'est que les femmes, et *a fortiori* les femmes immigrées dont il a été question ci-dessus, ne rentrent pas dans le schéma classique d'analyse de classe. Celui-ci est constitué autour d'un *lieu de travail* qui est à la fois *social* et imaginé en

818 *Ibid.*

termes du travail exercé typiquement par les hommes (par exemple, dans l'industrie dite "lourde"), et ne rend donc pas compte de l'expérience de la femme au foyer analphabète, de la femme qui travaille à la pièce ou comme femme de ménage, ou qui fait d'autres "petits boulots". (Nous avons vu, d'ailleurs, les problèmes que ceci pose pour l'analyse sociologique.[819]) La question de classe est ainsi facilement occultée lorsqu'il est question du rapport, ou plutôt de la "rupture", entre les femmes beures et leurs mères immigrées, ce qui permet, d'ailleurs, d'interpréter ce rapport uniquement comme une question d'"intégration". Certes, nous avons vu au Chapitre 4 que de nombreux sociologues ainsi que des interviewées comme Zouareg ou Harrat ont évoqué la question de classe, mais ils et elles l'ont fait surtout par rapport aux *enfants* d'immigré(e)s, sans, d'ailleurs, faire dans ce cas de distinction entre les filles et les garçons. La question du contexte de classe telle qu'elle est vécue par les *femmes* et plus particulièrement les *mères* immigrées, reste donc entière, d'autant plus que le travail des femmes est souvent invisibilisé. Ce fait a souvent été relevé par de nombreuses féministes de la "nouvelle vague", qu'il s'agisse du travail domestique non-rémunéré, du caractère sexué — et sexualisé — du travail rémunéré ou du travail racialo-sexué des femmes de culture non-dominante, notamment dans un contexte d'économie mondiale.[820] Cependant, malgré la richesse croissante de la recherche féministe dans ces domaines, il n'existe pas à ma connaissance d'étude de l'influence, sur le rapport entre les femmes immigrées en France et leurs filles, de la situation socioéconomique des premières et de la "mobilité sociale" (qui est elle aussi, sexuée et sexualisée) des dernières. Pourtant, c'est une question qui a des implications extrêmement importantes pour l'élaboration d'une analyse féministe du racisme et de l'identification culturelle des femmes en France, comme nous allons voir.

Revenons à la notion d'"étapes de libération", qui, telle qu'elle a été posée ci-dessus, est liée à l'idée de l'accès à une certaine mesure d'autonomie financière et sociale par le biais du travail rémunéré et de l'alphabétisation. Or, si ces mesures constituent les

---

819 Voir la discussion de ce point, à travers la critique de l'enquête effectuée par l'équipe de Leveau et de Kepel, aux pp. 5-7 de cette thèse.

820 Voir, à titre d'exemple: Christine Delphy, "L'ennemi principal". *Partisans*, N° 54-5, juillet-octobre 1970; et "Travail ménagère ou travail domestique", in Andrée Michel (sous la dir. de), *Les femmes dans la société marchande*. Paris, P.U.F., 1978. Ces deux articles sont parus dans Diana Leonard (trans. & ed.), *Close to Home: A materialist analysis of women's oppression.* London, Hutchinson, 1984, pp. 57-77 et 78-92 respectivement. Voir aussi: Christine Delphy & Diana Leonard, *Familiar Exploitation: A new analysis of marriage in contemporary western societies.* Cambridge, U.K., Polity Press, 1992; Ann Oakley, *The Sociology of Housework.* London, Robertson, 1974, et *Housewife.* Harmondsworth, Penguin, 1976. Pour une étude récente sur les liens entre sexe, sexualité, famille et le type de travail rémunéré exercé, voir: Lisa Adkins, *Gendered Work. Sexuality, family and the labour market.* Buckingham, U.K., Open University Press, 1995. En ce qui concerne le travail des femmes et l'économie mondiale, voir Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases, op. cit.*

premières étapes, les étapes suivantes consisteraient logiquement en une ascension continue dans la hiérarchie sociale et intellectuelle. Aujourd'hui, les mères immigrées apprennent à lire et à faire de la couture industrielle, demain, leurs petites filles rentreraient au CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) et deviendraient cadres supérieurs. C'est un modèle qui pose, bien évidemment, un certain nombre de problèmes, dont le premier est l'idée que la "réussite sociale" telle qu'elle est définie dans les sociétés patriarco-capitalistes représente l'apogée de l'expérience humaine. C'est une idée, d'ailleurs, qui va à l'encontre d'un projet féministe qui se situerait hors du cadre de l'égalitarisme libéral. Ceci dit, la survalorisation romantique d'une situation d'oppression de classe socioéconomique est tout aussi piégée que celle de la "féminitude" ou d'une situation d'oppression racialo-culturelle. La revendication d'une situation d'exclusion ne change rien aux effets néfastes de cette situation.

La simple opposition entre la "mobilité sociale" — ou plus péjorativement, l'arrivisme — d'un côté et d'une sorte de "romantisme fémino-ouvriériste" de l'autre, nous entraîne donc d'emblée dans un faux débat, où le cadre de référence pour toute élaboration d'un projet social, ou, tout simplement, de lutte, demeure l'occidentalo-capitalisme patriarcal. Ce qu'il faut, c'est un ou des outil(s) conceptuel(s) qui permette(nt) de jeter les bases d'un dialogue entre femmes *en tant qu'actrices sociales et politiques*, lequel tient compte du gouffre des inégalités qui les sépare, en vue d'une inscription de *toutes* dans un projet féministe de société. C'est dans ce sens-là qu'il faut parler en termes d'"étapes de libération"; car une femme qui n'a pas les *moyens matériels, à la fois d'assurer sa propre survie et de dialoguer avec d'autres femmes* (ce qui implique à la fois *expression personnelle, écoute* et *échange*), se trouvera toujours dans un rôle d'"assistée" vis-à-vis du mouvement féministe. L'idée des "étapes de libération" impliquerait donc une reconceptualisation des rapports entre femmes, non seulement en privilégiant l'autonomisation aux niveaux matériel et socio-sexuel (c'est-à-dire de protection contre la violence masculine), mais en se donnant les moyens d'entamer un vrai dialogue, qui dépasserait à la fois l'angélisme et le misérabilisme.

C'est pourquoi des féministes comme Mezyane soulignent qu'il est essentiel de dépasser le stade de l'assistanat, dans les pratiques comme dans les discours. C'est sur ce point qu'elle avait commencé, d'ailleurs, a ressentir des divergences avec le projet politique de l'époque des Nanas Beurs (nous sommes en 1987 environ). Ces divergences se sont manifestées, d'abord par rapport aux compromis que faisait l'association dans la façon dont elle se représentait à l'extérieur, et ensuite par rapport à l'émergence d'une certaine "politique d'assistanat" que cette auto-représentation a contribué à encourager. Selon Mezyane, ses co-militantes, bien que très féministes "dans leur pratique de vie quotidienne", ne voulaient pas que l'association affiche ses positions poli-

tiques de façon trop "radicale". Cette volonté de s'"ouvrir" vers la "communauté maghrébine" en des termes qui ne choqueraient pas se serait traduite par la suite par la reproduction du rapport d'assistanat qui caractérisait déjà le milieu associatif maghrébin, ce qui maintenait les femmes qui venaient aux permanences dans un état d'esprit de victime et dans un rapport de dépendance vis-à-vis de l'association:

> A un moment donné je me suis retrouvée en train de me dire: [...] «Nous n'allons quand'même pas reproduire la même attitude que les associations de soutien aux immigrés. On va faire une commission pour régler les problèmes de papiers, les filles vont venir nous donner leurs problèmes, et puis on va aller les résoudre. [...] On ne va pas, quand il y une fugue, s'adresser à une fille qui vient; on va ouvrir son dossier, on va lui donner une avocate, et puis après le problème sera réglé.»
>
> Ce n'est pas comme ça que je concevais l'association. Ce n'est pas comme ça que je concevais la lutte. Mon objectif c'était, à travers les problèmes, que ces filles se prennent en charge et puissent militer dans l'association et avancer.[821]

Il se pourrait que le travail des Nanas Beurs ait évolué depuis que Mezyane avait fait ces constatations; les interventions de Ghayatz citées plus haut semblent l'indiquer. J'ai même pu témoigner d'un exemple concret de cette évolution: celui d'Ouïza, qui était venue chez les Nanas Beurs "en fugue" et qui y est restée par la suite pour s'y impliquer comme militante (sans toutefois en être arrivée au stade de prendre quelque initiative que ce soit). Ou bien, il se pourrait que le cas d'Ouïza soit exceptionnel et que les critiques de Mezyane valent donc encore. Il est, toutefois, difficile de déterminer quelle est la situation actuelle sans s'investir davantage, sur une période relativement importante, dans les activités de l'association.

Quoiqu'il en soit, le problème soulevé par Mezyane est de taille, car chez les Nanas Beurs comme chez l'EMAF ou la SAFIA, les militantes ont avoué être "débordées par le social", tellement la demande était grande. L'EMAF avait réglé ce problème d'une manière plus "classique" en employant une assistante sociale qui remplissait des fonctions plus au moins traditionnelles, ainsi qu'une animatrice culturelle. Les fonctions d'"assistanat", d'"animation" et de "militantisme" étaient donc bien délimitées et démarquées. Certes, une telle "division de tâches" n'est pas le propre de l'EMAF; elle peut caractériser n'importe quelle structure collective, surtout lorsque des "militants" (qui occupent en général les positions de gestion et de direction) travaillent aux côtés des "salariés". Ceci dit, elle semble avoir été particulièrement frappante au sein de l'EMAF. Nadia Kellil et Saliha Amara, qui étaient en 1992 l'assistante sociale et l'animatrice culturelle de cette association, témoignent des "problèmes de pouvoir" au

821 Fatéma Mezyane, interview citée.

sein de l'association, en maintenant qu'il était difficile pour elles d'intervenir sur la place publique, même sur des questions touchant plus particulièrement leur travail spécifique. Elles ont également témoigné d'un certain mépris, de la part de la présidente, envers les salariées de l'association comme envers celles qu'elles aidaient. L'EMAF traversait à l'époque une période très difficile, et d'après ce que j'ai pu comprendre, les employées étaient loin d'être contentes du fonctionnement de l'association. Il est difficile de savoir de l'extérieur si ces problèmes de fonctionnement étaient dus uniquement à la personnalité de la présidente ou aux choix de fonctionnement qui s'alignaient sur celui que Mezyane décrit ci-dessus comme typique des associations "de l'immigration".[822] Il faudrait préciser par ailleurs que l'EMAF était une association mixte qui ne se disait pas "féministe", même si les femmes y occupaient la plupart des postes de gestion et d'administration. Ce n'est donc pas une association qui s'inscrit dans un projet féministe au même titre que Les Nanas Beurs, la SAFIA ou, à une époque, Les Yeux Ouverts.

A part les problèmes particuliers de l'EMAF, les problèmes inhérents au mode d'organisation "classique" guettent aussi les associations féministes non-mixtes. Rappelons que ce mode d'organisation est institutionnalisé par la Loi de 1901 qui régie la structure et le fonctionnement des associations. Par exemple, la personne morale qu'est l'association doit être représentée aux niveaux juridique et financier par une personne physique, la présidente, ce qui crée une hiérarchisation de départ, du moins "sur papier". Cette hiérarchisation formelle est aussi renforcée socialement. Par exemple, quand les médias cherchent un "porte-parole", c'est vers la présidente de l'association qu'ils vont se tourner. Ce qui est tout-à-fait prévisible et même logique. (L'on peut noter dans le cas des Nanas Beurs, par exemple, que c'est surtout Souad Benani qui intervient sur la place publique.) Ce serait donc à l'association de veiller à ce qu'une structure d'administration et de représentation ne devienne pas la justification d'une "prise de pouvoir", ou au contraire, qu'elle ne soit pas *perçue* comme telle. D'autre part, la hiérarchisation au niveau des responsabilités à l'intérieur de l'association peut effectivement produire une situation où les femmes qui viennent à l'association ne

822 Ajoutons qu'en 1992, la présidente de l'association avait été inculpée, avec son concubin, d'avoir détourné les fonds de l'association. Il s'agissait des subventions du FAS (Fonds d'Action Sociale). Les femmes que j'ai interviewées avaient fourni des documents et des témoignages qui avaient mené à l'ouverture d'une procédure d'instruction sur cette affaire. Celle-ci a provoqué de très fortes réactions dans le milieu associatif et plus particulièrement féministe, et les accusations de "procès d'intention" contre la présidente se sont généralisées. Je ne sais pas comment cette affaire s'est terminée, si les accusés ont été disculpés ou pas. Toutefois, que les accusations soient vraies ou non, le fait que de telles tensions et de tels abus — quelles qu'en soient les origines — puissent exister au sein d'une association qui se veut une association de défense de femmes, est en soi extrêmement inquiétant. C'est pourquoi je dois écarter en grande partie l'association EMAF de la discussion concernant l'élaboration de projets féministes.

rempliront jamais qu'un rôle de "clientes"; elles seraient ainsi en bas de la hiérarchie, ou n'y rentreraient même pas, en tant que "personnes de l'extérieur". C'est là que nous retrouvons la critique que Mezyane a faite par rapport aux Nanas Beurs.

Mezyane a extrapolé cette critique à des contextes d'échanges interculturels et/ou internationaux, en maintenant qu'il faut sortir de la mentalité de l'assistanat pour penser plutôt en termes de "partenariat". Cette notion implique que, même dans une situation inégalitaire, où l'une des partenaires disposerait de moyens financiers, sociaux et discursifs plus limités, l'échange est non seulement possible mais *indispensable* si l'on veut dépasser le stade de la "politique de bonne samaritaine". "On ne peut pas développer un partenariat sans penser que l'autre a quelque chose à dire, ou à faire, ou à donner."[823] Ce qui implique que l'on se donne, dès à présent, *les moyens concrets* qui permettent de mettre en place cet échange. Mezyane donne comme exemple le problème de diffusion et d'échange d'informations:

> La majorité des femmes du Tiers Monde ne savent pas lire. Mais jamais on s'est posé la question: «Mais comment est-ce qu'on va faire avec elles?» Bon, d'accord, on va alphabétiser, sauf que les programmes d'alphabétisation, nous savons toutes que c'est difficile, que c'est long, qu'il faut des décennies. Mais comment faire concrètement pour réellement travailler avec elles *aujourd'hui*, pas demain, pas dans dix ans, pas dans vingt ans, pas dans trente ans?[824]

La mise en place des rapports de partenariat est donc une question d'urgence. Si les objectifs à long terme dans le processus d'autonomisation ne sont pas à abandonner, l'on ne peut attendre tout simplement que "les autres" rattrapent celles qui disposent des moyens plus importants. Une telle approche maintiendrait l'écart actuel entre les femmes; le dialogue resterait toujours un "projet d'avenir", suffisamment lointain pour que l'on ne sente pas obligée à le prendre trop au sérieux maintenant. Ce qui implique également que l'on évite de remettre en question la façon dont on a toujours milité et toujours communiqué avec d'autres femmes. Mezyane souligne que, puisque les militantes savent lire et écrire, c'est un moyen de communication qu'elles ont tendance à privilégier, parce que c'est plus facile pour elles. Mais, si l'on tient réellement à communiquer avec des femmes analphabètes, il faudrait se mettre à leur place:

> Et si je me mets dans la difficulté de la femme qui, elle, ne sait pas lire et ne sait pas écrire, et il faut que je communique avec elle, mais elle, elle n'a pas les moyens de communiquer avec moi? C'est moi qui ai les moyens de communiquer avec elle et de lui donner les moyens de communiquer avec moi, *et de s'approprier les moyens que je vais lui offrir*, et, par conséquent, *de me donner quelque chose par le biais des moyens que moi, je lui ai*

823 Fatéma Mezyane, interview citée.
824 *Ibid.*

> *offerts.* [...] Je crois que c'est beaucoup plus intéressant, beaucoup plus [...] instructif pour nous.[825]

Mezyane propose, par exemple, de se servir davantage de l'audiovisuel comme moyen de diffusion d'information et de communication. Les femmes vivant en Occident ont l'argent et les moyens techniques de mettre la technologie de l'audiovisuel à la disposition des femmes du "Tiers Monde", lesquelles pourraient s'approprier cette technologie plus rapidement qu'elles pourraient apprendre à lire et à écrire. Mezyane ne soulève pas le problème de la langue maternelle des participantes, mais il est évident qu'il faudrait aussi constituer un réseau féministe d'interprètes pour que l'échange dont elle rêve puisse se réaliser. Le problème de l'électricité se pose aussi, pour des femmes en milieu rural. Bien entendu, la suggestion de Mezyane est restée au niveau de l'idée; les modalités de mise en place seraient à développer. Cependant, c'est un travail qui a déjà été entamé dans d'autres contextes, et dont les féministes pourraient se servir.[826] Des projets de "partenariat" tels que ce projet d'échanges audiovisuels que propose Mezyane seraient donc réalisables. Certes, il faudrait des fonds pour les mener à bien, mais les éléments les plus importants sont la volonté de mettre en place de tels échanges et l'imagination qui permettrait d'élaborer de nouvelles formes de militantisme.

Un élément-clé de l'idée de partenariat envisagé par Mezyane est le respect réciproque. Or, le respect implique aussi que l'on dépasse le stade du paternalisme (ou "maternalisme", comme le disent certaines) d'un côté et de l'identitarisme de l'autre. Il ne s'agit donc pas de jeter son esprit critique par la fenêtre lorsqu'on essaie de dialoguer avec une femme d'une "autre" culture. Selon Mezyane, le sentiment de culpabilité déplacé des femmes occidentales peut amener celles-ci à tolérer des propos et des comportements qu'elles ne toléreraient pas dans d'autres contextes, et finit par bloquer toute possibilité d'échange constructif entre féministes:

> Peut-être que si, dans des réunions internationales, les féministes occidentales refusaient de se faire insulter sous prétexte [...] qu'elles font partie de ces pays qui ont colonisé, ça créerait une autre relation. Pour quelle raison les femmes du Tiers Monde, quelles qu'elles soient, vont se permettre dans un discours de dire [...]:
> - Vous, les colonisatrices, vous n'avez pas le droit à la parole. Vous ne vivez pas notre situation donc vous ne pouvez pas savoir.

---

825 *Ibid.* C'est moi qui ajoute les italiques dans la transcription.

826 Il paraît, par exemple, qu'en Afrique méridionale, un chercheur est en train de mettre au point une radio à générateur manuel, qui permettrait à plus de villageois analphabètes d'avoir accès à ce médium de diffusion d'informations. Jusqu'ici, le prix des piles a été prohibitif.

> - Si je ne peux pas savoir, je peux voir. Pour quelle raison je suis venue, alors? Pour vous écouter et partir?[827]

Mezyane estime qu'aucune féministe — qu'elle soit "occidentale" ou du "Tiers Monde" — n'a le droit de "s'ériger en centre du monde" et de dicter aux autres ce qu'il faut penser et comment il faut agir. Personne ne détient tout le savoir, ce n'est qu'à travers l'échange avec d'autres que l'on arrive à avancer. Or, "quand on a envie d'échanger, on fait de la place aux autres".[828] Cependant, d'autres féministes, comme Saïda Rahal-Sidoum, ont mis en garde contre la tendance des féministes occidentales à construire des analyses schématiques de situations qu'elles ne connaissent pas. Pour Rahal-Sidoum, la réalité est bien plus complexe, il faut donc pouvoir nuancer, ce que l'on peut difficilement faire sans connaître le contexte. Rahal-Sidoum cite le cas du hidjab:

> Ce n'est pas simplement blanc-noir. Si tu analyses la chose simplement noir, alors il y a deux solutions. Ou bien, c'est vraiment: «ces nanas qui le portent [...], c'est des larves, je ne sais même pas si ça vaut le coup d'en discuter». Après tout, je ne vois pas pourquoi j'irais libérer les gens, je ne suis là pour libérer quiconque. Ou bien les choses sont plus complexes, elles sont plus contradictoires, et à partir de ce moment il faut que tu acceptes aussi d'entendre, y compris ce qui peut te choquer.[829]

En même temps, Rahal-Sidoum ne souhaite pas que "les Occidentales" se taisent, qu'au nom de l'écoute des autres, elles se précipitent à soutenir tout ce qu'une "Maghrébine" peut dire ou faire. L'important, c'est de savoir écouter sans pour autant refuser le dialogue ni refuser d'exprimer son désaccord. Les propos de Rahal-Sidoum ne contredisent donc pas forcément ceux de Mezyane. L'accent est sur le *dialogue* ainsi que la *réciprocité des échanges*.

Passerelles en réseaux

Pour Hélène Jimenez, la "réciprocité des échanges" constitue une forme de militantisme qui est déjà en train de se mettre en place en France. Après de longues années de militantisme dans un cadre féministe, Jimenez travaille dorénavant dans un cadre mixte, qui ne s'affiche pas comme féministe à proprement parler. Il s'agit du Mouvement des Réseaux d'Echanges Réciproques de Savoirs (MRERS). Ce Mouvement, qui regroupait, en 1992, plus de 80 réseaux en France, en Belgique et en Suisse, est né en 1980 à Evry, dans la banlieue parisienne. L'une des participantes

827 Fatéma Mezyane, interview citée.
828 *Ibid.*
829 Saïda Rahal-Sidoum, interview citée.

d'origine, Marie-Louise Bonvicini, a documenté son expérience dans un livre publié en 1992, où elle explique en annexe la raison d'être du Mouvement ainsi que ses principaux objectifs:

> [Les réseaux] sont une réponse aux questions que se posaient, entre autres, la Commission extra-municipale des affaires sociales de la ville d'Evry, par rapport à l'isolement d'un certain nombre de ses habitants — en particulier ceux qui sont les plus écrasés par les problèmes socioéconomiques — et aux interrogations de la Mission d'Education Permanente en matière de formation — actions de promotion individuelle et collective envers la population la plus défavorisée. [...]
>
> Un certain nombre d'OBJECTIFS furent arrêtés:
>
> * Faire EXPERIMENTER que des «SAVOIRS» (même s'ils n'ont jamais été reconnus scolairement ou professionnellement) peuvent être SOCIALEMENT UTILES et servir aux individus comme à la Collectivité.
>
> * Faire EXPERIMENTER les DESIRS D'APPRENDRE ou d'ENSEIGNER, quels que soient l'âge, la formation initiale, etc.
>
> * Faire EXPERIMENTER que des RELATIONS D'AMITIE peuvent se nouer à partir de ces échanges de connaissances et engendrer une, des nouvelles formes de vie sociale, de nouvelle convivialités.
>
> * Faire EXPERIMENTER des RELATIONS NON GRATUITES (puisqu'il doit y avoir réciprocité) où tout apport d'argent entre les participants est exclu.[830]

L'idée de base de ce réseau, c'est donc que tout le monde a quelque chose à donner, à apprendre aux autres, et qu'"il n'y a pas de petit savoir", c'est-à-dire, toutes les formes de savoir se valent. C'était au départ un projet conçu pour dépasser, justement, la "mentalité d'assistanat" dans les échanges entre "franco-françaises" et "immigrées", des échanges marqués en général par des différences de culture, de langue et de classe socioéconomique. Selon Jimenez, qui fait partie du Réseau d'Echanges de Belleville-Ménilmontant, l'histoire de son réseau est "une histoire de quartier, donc [de] proximité de rapports avec les gens de ce quartier [...] donc de rapports avec un monde qui est [...] multi-ethnique".[831] La participation au réseau fait partie, pour Jimenez, du même "cheminement politique" que sa décision de venir habiter à Belleville:

> C'est-à-dire que c'est un quartier qu'on a choisi, mais pas indifféremment, on l'a choisi pour des raisons économiques personnelles — [...] c'est un quartier peu cher. Et qu'est-ce que ça veut dire, un quartier peu cher? Ça veut dire que c'est un quartier d'origine ouvrière, et que c'est un quartier qui à la suite de son histoire ouvrière, a été investi par toutes les vagues

830 Marie-Louise Bonvicini, *Immigrées au féminin.* Paris, Les éditions ouvrières, 1992, p. 147. Je reprends les majuscules tels qu'elles ont été employées par Bonvicini.
831 Hélène Jimenez, interview citée.

> d'immigration, [qui] datent du début du siècle. [...] Donc en fait, dans ce projet de réseau d'échanges de savoir de Belleville, mon histoire commence d'abord avec mon rapport avec Belleville.[832]

A la différence, donc, du type d'échange international envisagé par Mezyane, le Réseau d'Echanges Réciproques de Savoirs est étroitement lié à l'histoire d'un quartier, et pas n'importe lequel. Qu'il s'agisse des vieux quartiers ouvriers, comme Belleville, ou des (relativement) nouvelles cités de banlieue, comme Evry, tous les quartiers en question ont une population immigrée importante, et les réseaux s'inscrivent d'emblée dans une tradition d'entraide qui a toujours caractérisé les stratégies de survie des populations marginalisées — et *a fortiori* des femmes faisant partie de ces populations, car ce sont les femmes qui ont de tout temps assuré le bien-être socio-affectif de la communauté. En même temps, le réseau s'inscrit, lui aussi, dans un projet politique de "partenariat" en ce sens que la *réciprocité* est obligatoire et que les savoirs non-institutionnalisés sont valorisés. Ceci constitue, pour Jimenez, la dimension féministe du projet — une dimension qui avait, d'ailleurs, été trop souvent absente du militantisme féministe français. C'est à dire qu'il s'agit d'"aller voir les femmes là où elles sont, et pas là où on voudrait qu'elles soient", et de valoriser leur savoir, leur vécu, "par rapport à une société où ce savoir-là est tout à fait non-reconnu, invisible".[833] Il s'agit aussi, pour Jimenez, en tant qu'Européenne, de se mettre "dans une démarche d'humilité, de modestie par rapport au vécu [de ces femmes] et par rapport à ce qu'elles ont à [lui] apprendre".[834]

Certes, ce réseau n'est pas en soi un espace où se construit les grandes analyses ou les projets de société. Il n'est pas non plus un espace particulièrement, ou du moins pas uniquement, féministe. C'est néanmoins une façon de révolutionner les rapports sociaux, un peu "à l'anglo-saxonne", comme le diraient certains Français(es). C'est-à-dire que la "théorie" se construirait à travers l'interrogation personnelle et collective dans le cadre de l'interaction sociale, culturelle et/ou militante. Ce qui n'est pas, somme toute, très loin des premières expressions de la "nouvelle vague" féministe.

Cependant, la conceptualisation de ces réseaux comme une façon de "faire du militantisme" ou de "faire du féminisme" présente un certain nombre de problèmes. Tout d'abord, sans la dimension supplémentaire d'échanges au niveau de *l'analyse*, le réseau risque de sombrer dans ce que l'on appelle en anglais "la politique du mode de vie" (*lifestyle politics*) qui caractérise de plus en plus, par exemple, les mouvements

832 *Ibid.*
833 *Ibid.*
834 *Ibid.*

homosexuels mixtes et même certains milieux lesbiens dans les pays anglophones. C'est-à-dire que, s'il est important que l'on valorise les femmes dans ce qu'elles sont en train de vivre et dans leur façon de *se vivre*, il est tout aussi important d'éviter le piège de la survalorisation des "traditions des femmes". Celle-ci, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, ne conduirait à long terme qu'au ré-enfermement des femmes dans la "féminité" traditionnelle qui les a de tout temps opprimées.[835] Par ailleurs, en tournant le regard uniquement vers son contexte de vie immédiat, l'on perd rapidement la vue d'ensemble. Les Réseaux d'Echanges de Savoirs risquent de ce fait de devenir à long terme des formes d'aménagement de ce contexte immédiat qui n'auront aucun effet profond ni durable sur l'organisation de la société dans son ensemble. Bien évidemment, l'on s'accommode comme on peut de la situation dans laquelle on se trouve; les formes d'accommodements qui permettent de mieux vivre au quotidien ne sont pas à mépriser, loin de là. (Cf., sur le plan du travail, les formations de femmes de ménage du projet NO). Si en plus l'on arrive à trouver un moyen de s'assumer et de s'épanouir, en bref, de s'"autonomiser" par le biais des initiatives comme les Réseaux d'Echanges de Savoirs, de telles initiatives présentent un aspect positif certain. Il convient donc d'essayer de garder cet aspect positif tout en évitant les dérapages éventuels. C'est pourquoi il faudrait penser le "réseau" à une échelle plus importante, si l'on veut que la structure de réseau devienne un outil intéressant pour les femmes comme pour le féminisme.

En fait, le réseau est une structure qui caractérise déjà — et dans certains cas, depuis bien longtemps — des initiatives de solidarité internationale féministe, comme le Réseau des Femmes Sous Lois Musulmanes (FSLM). Ce réseau a deux sièges principaux, l'un au Pakistan et l'autre en France, à Grabels, près de Montpellier. Le nom de l'organisation en explique la fonction; c'est un réseau d'informations sur, et de solidarité *entre* et *avec*, les femmes qui vivent sous des lois musulmanes, toutes origines nationales confondues. A part les initiatives de solidarité avec des individues et des groupes qui sont persécutés en tant que femmes, l'organisation publie des *Dossiers* trimestriels, qui consistent surtout en des réimpressions d'articles et des informations sur des colloques, des publications, des initiatives de solidarité et ainsi de suite. En plus des *Dossiers*, FSLM publie des dossiers ponctuels, comme ses dossiers de presse sur les femmes en Ex-Yougoslavie et sur la Guerre du Golfe, des dossiers d'information sur, par exemple, les Femmes dans le Coran, ou bien, des

835 Cf., pour développer l'analogie avec les milieux homosexuels: l'inscription dans la politique du "mode de vie" du travestissement, qui était surtout à l'origine une stratégie de survie dans un monde où l'on ne pouvait exister ouvertement en tant qu'homosexuel ou lesbienne. L'émergence aujourd'hui d'une véritable mode des "folles", des "jules", des "cuirs", ainsi que des jeux de rôles hétérosexistes et misogynes que cela implique, est fort inquiétante.

bibliographies ou des recueils d'articles d'une auteure particulière. Ce réseau constitue ainsi une ressource indispensable à la fois pour les femmes du monde musulman et pour toutes celles qui cherchent à s'informer ou s'impliquer dans des initiatives de solidarité.

La structure du réseau est donc d'une importance capitale, surtout au niveau international, pour le féminisme, car celui-ci est, presque par définition, marginalisé (nous avons vu à quel point il l'est en France!) et sans structure fixe. C'est un outil dont Monique Dental reconnaît aussi l'utilité pour le féminisme français, surtout dans le contexte d'éparpillement actuel du mouvement. Pour Dental, le militantisme de "réseau" avait en fait commencé très tôt, à une époque où elle militait dans le cadre du réseau de soutien français au FLN algérien ainsi que, un petit peu plus tard, dans une organisation d'extrême gauche. (Elle s'était mariée très jeune avec un militant du FLN, proche de Boudiaf.) Déjà à cette époque, Dental, fille d'ouvriers et militants communistes, se trouvait quelque part en contradiction avec les luttes dont elle faisait partie. Cette contradiction s'est manifestée de façon très claire après la fin de la guerre d'Algérie. C'est à partir de ce moment-là que son mari a cherché à réinsérer leur relation dans une structure traditionnelle:

> Tout à coup je me suis retrouvée avec une cage dorée, mais qui s'était presque refermée. Je ne devais plus aller travailler, je devais faire des enfants. Et cet homme que moi, j'avais aimé, dans une condition bien particulière, qui en plus, m'avait beaucoup forgée théoriquement, il me signifiait quelles étaient les limites que je devais observer dans la vie.[836]

Il va sans dire que ce problème s'est résolu par le divorce. Cette expérience, ainsi que celle de son enfance auprès d'un père qui, quoique militant, avait une conception assez traditionnelle du rôle des femmes, ont joué un rôle déterminant. Même si Dental a "récidivé" en quelque sorte en adhérant par la suite à une organisation d'extrême-gauche (elle cherchait encore à se "situer dans un rapport d'articulation entre les luttes des femmes et les luttes de classe"[837]), elle a privilégié, au sein de cette organisation, la prise de contact, souvent "souterraine", avec les femmes. A titre plus au moins individuel, elle s'est mise ainsi à constituer ses propres réseaux avec des femmes, y compris avec des femmes d'origine maghrébine.

Ce travail informel s'est concrétisé petit à petit, et aujourd'hui, Dental fait partie du Réseau Femmes "Ruptures", qui était à l'origine, vers le début de la décennie 80, le résultat d'une rupture (d'où le nom) avec la tendance féministe "lutte de classes". A

836 Monique Dental, interview citée.
837 *Ibid.*

l'époque, une poignée de femmes s'étaient regroupées pour discuter des questions comme le marxisme, la différence sexuelle, le patriarcat et, plus tard, du racisme, du lesbianisme et ainsi de suite. Cette démarche s'inscrivait donc toujours en quelque sorte, dans un premier temps, dans la recherche d'une "articulation entre les luttes des femmes et les luttes de classe", laquelle se traduisait dans les faits par l'élaboration d'une position intermédiaire entre le féminisme radical et le féminisme marxiste. Toutefois, l'association Ruptures a beaucoup évolué depuis cette époque-là, et Dental est, d'ailleurs, la seule fondatrice à y militer encore. L'on pourrait même dire que c'est son style personnel de militantisme qui a beaucoup influencé la direction que l'association a prise.

Pour Dental, la raison d'être de Ruptures, c'est, d'une part, de permettre de mener une réflexion sur les principes et les pratiques féministes, et d'autre part, de contribuer à l'évolution de nouvelles formes d'intervention féministe.

> On considère qu'il faut véritablement travailler, réfléchir et constituer ce qu'on pourrait appeler des théories féministes, et les asseoir beaucoup plus, surtout les aspects qui peuvent être aujourd'hui l'objet d'une nécessité de réflexion dans le monde. Est-ce que véritablement on peut penser le monde à partir de l'être-femme? [...][838]

Actuellement donc, Ruptures est avant tout un réseau ainsi qu'un bulletin d'informations, où les différentes tendances et formes d'organisation féministe peuvent *a priori* rentrer en contact. Dans les faits, ceci est fort difficile à réaliser. Ce qui apparaît dans le bulletin de Ruptures ne représente qu'une partie de la production et de l'actualité féministe. Ceci dit, le bulletin permet de regrouper et diffuser des informations émanant d'organisations comme le RISFA ou FSLM, ou sur des manifestations ponctuelles comme des séminaires, des colloques et, dernièrement, la participation des féministes françaises à la conférence des ONG de Pékin. Dental reste par ailleurs optimiste:

> Le mouvement féministe, il n'est pas mort. Sauf que, comme beaucoup de choses ont évolué et ont changé, [...] il est évident qu'il apparaît autrement. Alors on a cherché un peu à comprendre quelles étaient les nouvelles formes d'apparition du mouvement féministe.[839]

Selon Dental, "toute femme aujourd'hui est traversée" par une conscience sociale de sexe. Dans leur vie quotidienne, les femmes se penseraient "comme être humain à part entière". L'on peut considérer, dans un monde où tant de femmes acceptent qu'on les méprise et acceptent aussi de *se* mépriser, que la conclusion de Dental est aussi

838 *Ibid.*
839 *Ibid.*

optimiste que prématurée. Ceci dit, d'après ce qui est apparu à travers les entretiens que j'ai pu effectuer, même les femmes antiféministes comme Ouarem ou Harrat s'affirment en tant que femme et n'acceptent pas, du moins dans leurs discours, que l'on "leur marche dessus". L'on peut donc donner raison à Dental, dans la mesure où l'idée que les femmes ont des droits et qu'elles sont capables de s'affirmer est "rentrée dans les mœurs" en France. Malheureusement, ceci n'est pas en soi la base d'une révolution; il s'agirait presque du contraire, c'est-à-dire, d'une récupération. Toutefois, pour Dental, c'est à partir de cette base-là qu'une nouvelle réflexion et pratique féministes pourraient, devraient même, se mettre en place. C'est pourquoi la (re)mobilisation féministe sous forme de réseau aurait une importance capitale, et c'est là où des associations comme Ruptures auraient, justement, un rôle à jouer, car "on peut avoir une conscience de sexe individuellement, mais pour qu'elle arrive à rencontrer collectivement une identité sociale de femme", il faudrait une certaine organisation, une structure qui permette des échanges et une réflexion commune.[840] Dental évoque l'idée de "passerelles" qui seraient créatrices d'"espaces de liberté" et de "lieux d'expression" entre femmes.[841]

Le réseau permettrait ainsi d'"éviter le cloisonnement", et permettrait aussi aux femmes de passer de la prise de conscience individuelle à une forme d'organisation collective, laquelle ne ressemblerait pas pour autant aux grandes coordinations centralisatrices d'antan. Le travail de constitution de réseaux informels qu'avait entrepris Dental il y a vingt ans se poursuit donc dans le cadre du réseau Ruptures. C'est un réseau qui se construit tant au niveau national qu'aux niveaux européen et international, car ces dernières années, le travail de Ruptures a été plus particulièrement centré autour du soutien des initiatives de participation des femmes aux instances de pouvoir politique française et européenne, à travers le lobby "Parité". L'idée, c'est que les éventuelles élues seraient, non pas isolées au sein du gouvernement et coupées du mouvement féministe, comme l'était Yvette Roudy, mais au contraire, portées par le mouvement féministe, envers lequel elles auraient une responsabilité.

Reste à voir si de telles initiatives vont contribuer à changer les structures de pouvoir, non seulement au niveau des gouvernements, mais aussi entre femmes. Il est certain que, tant que les gouvernements auront le pouvoir de casser des initiatives féministes, le féminisme demeurera un mouvement fragilisé. Le projet "Parité" peut donc être intéressant dans la mesure où il permet de protéger les initiatives féministes de ce genre

840 *Ibid.*
841 *Ibid.*

d'assaut. Le témoignage de Véronique Neiertz, Ministre chargée du Secrétariat d'Etat aux Droits de la Femme de mai 1991 à mars 1993, semble confirmer ce besoin de "protection". Neiertz s'était retrouvée à s'occuper d'un Secrétariat d'Etat "rendu inopérant, inefficace", comme elle le disait, en 1992, à Laure Adler:

> Je m'en rends compte tous les jours. Je passe mon temps à courir après des ministres qui se foutent comme de l'an 40 de ce que je leur raconte. [...] Il y aurait des femmes à la tête des ministères de la Santé et des Affaires sociales [des ministères très importants pour tout ce qui concerne le *financement* des initiatives en faveur des femmes], ce serait plus facile! Moi, je suis là pour asticoter, donc je me fais mal voir de tout le monde.[842]

Une plus grande participation des femmes, appuyées par le mouvement féministe, aux instances de pouvoir — et pas uniquement cantonnée dans un Secrétariat d'Etat-alibi ou dans le rôle de Premier-ministre-potiche, comme l'était Edith Cresson — pourrait donc aider à donner plus de marge de manœuvre aux femmes.

Toutefois, la plus grande utilité des réseaux tels que Ruptures se situe, à mon sens, au niveau des échanges d'informations et de réflexion entre femmes, car il est vrai que le mouvement féministe est dans une période d'"éparpillement", où la mobilisation comme la réflexion communes, s'avèrent difficiles. Par ailleurs, il existe d'autres formes d'intervention auprès des structures de pouvoir, qui échappent, contrairement à l'initiative "Parité", aux contraintes de la "politique politicienne". Je pense, par exemple, à la Coordination Européenne des Femmes (la CEF), qui a fait un travail considérable sur la pauvreté des femmes en Europe. Malheureusement, selon Nadia Zouareg de la SAFIA, qui a travaillé un petit peu avec la CEF, celle-ci ne s'est pas énormément penchée sur les problèmes spécifiques des femmes d'origine étrangère non-européenne. Ce serait les femmes de la SAFIA qui auraient "amené ce débat"; qui se situe autant, pour Zouareg, au niveau de la pauvreté qu'au niveau des problèmes juridiques, comme le regroupement familial. D'ailleurs, ces problèmes sont étroitement liés à la pauvreté et à l'infériorisation des femmes immigrées.[843]

Toutefois, des interventions comme celle de la SAFIA auprès de la CEF, et à travers celle-ci, auprès des instances économiques et juridiques européennes, se multiplient en France en particulier et en Europe en général, et constituent en fait des applications pratiques importantes de l'idée de "réseau". Déjà, la SAFIA est elle-même une sorte de réseau, en ce sens qu'elle regroupe des femmes d'origines nationales et/ou culturelles (et vraisemblablement, socioéconomiques) différentes, autour d'une question de soli-

842 Citée dans Laure Adler, *Les femmes politiques, op. cit.*, p. 213.
843 Nadia Zouareg, interview citée.

darité avec, et entre, toutes les femmes, et qu'elle s'est installée dans le local féministe Du Côté des Femmes de Lille, dans le but, précisément, de tisser des liens avec d'autres associations féministes.

Que l'on parle donc de solidarité internationale, d'intervention auprès des instances de pouvoir, d'insertion socioprofessionnelle, de réflexion commune ou de liens de solidarité au quotidien, il semble bien que la structure du réseau soit préférée, à l'heure actuelle, par les féministes. D'ailleurs, cette structure semble plus particulièrement adaptée, d'abord, au contexte actuel de repli et de "retour de bâton" antiféministe, ensuite, au combat féministe contre une structure d'oppression qui ressemble, elle aussi, à une sorte de "réseau"[844], et enfin — et surtout — aux initiatives de solidarité et d'échanges entre des femmes d'origines différentes. Car la souplesse même de la structure de "réseau" permet aux femmes de travailler, non pas "malgré" leurs différences, mais *avec* celles-ci — contrairement aux grandes "mobilisations de masse" autour des "revendications unitaires", qui s'inscrivaient, pendant toute une époque, dans la tendance "lutte de classes", et qui contribuaient, en fait, à entraver le développement d'un dialogue et d'initiatives qui partaient du *vécu* des femmes. (C'est, d'ailleurs, la critique qui est faite par Jimenez, qui avait été, elle aussi, membre fondatrice du mouvement dissident "Ruptures". Cette première "rupture" avait constitué, pour elle aussi, un premier pas vers le "militantisme de réseau".) La structure de réseau est d'autant plus propice au dialogue et à l'échange entre femmes *qui partent de là où elles se trouvent*, qu'elle se situe à plusieurs niveaux, comme l'on a vu dans le cas de la SAFIA, dont le "réseau" se situe d'abord au niveau local, et *du* local, ensuite au niveau de la France, et enfin au niveau européen. (Il paraît que le Réseau d'Echanges Réciproques des Savoirs fonctionne aussi en "niveaux de réseaux", avec des échanges, non seulement à l'intérieur des réseaux de quartier, mais *entre* ceux-ci.) Cette structure de "réseau à plusieurs niveaux" est à distinguer à celle de "comités centraux" et de "cellules", car s'il y a *coordination*, il n'y a pas de "leadeuse".

Bien entendu, ce type de structure a toujours caractérisé, dans une certaine mesure, le militantisme féministe. Ce qui est nouveau, c'est que les idées de *différence d'expérience et de situation objective dans une situation d'oppression*, ainsi que celle d'*étapes d'autonomisation*, sont incorporées, non pas comme "alibis" ni comme nouvelles formes d'"assistanat", mais comme éléments d'échanges et de réflexion, autour d'une lutte commune. Ces "nouveaux" réseaux interculturels, et à un degré moindre, inter-classes ("nouveaux" en ce sens qu'ils passent des structures

844 Voir le chapitre 3 de cette thèse, pp. 143-5.

informelles qui existent depuis longtemps à des structures plus "concrètes" et à plus grande échelle) permettraient ainsi de lutter, d'une part, contre la ghettoïsation, et d'autre part, contre la surgénéralisation de l'expérience d'une minorité relativement privilégiée.

En même temps, il ne faut pas rêver. Le mouvement est effectivement dans une période d'éparpillement, d'autant plus qu'il est attaqué sur tous les fronts (la résurgence des idéologies d'extrême-droite et des identitarismes, la pauvreté croissante des femmes, l'antiféminisme banalisé — au nom, paradoxalement, du "féminisme" — et ainsi de suite). Par ailleurs — et ceci est lié en grande partie à l'"état de siège" dans lequel se trouve le mouvement — les différentes oppressions qui divisent les féministes continuent de constituer autant de barrières au dialogue et à entraver, de ce fait, toute mobilisation commune. Les initiatives dont il est question ici, ainsi que leurs "débouchés" possibles au niveau de l'analyse et de l'action féministe-antiracistes et anti-nationalistes/identitaristes, demeurent donc extrêmement marginalisées et difficiles à réaliser dans un mouvement qui est lui-même marginal et qui se heurte lui-même à toutes sortes d'obstacles.

Néanmoins, malgré ces faits peu encourageants, il semble bien qu'à l'heure actuelle, toute une nouvelle génération de féministes vient se joindre aux "anciennes" du mouvement qui s'interrogent, elles, sur leurs pratiques militantes, et qu'ensemble, ces femmes sont en train de tracer de nouveaux itinéraires féministes. Espérons, donc, que ces nouvelles structures féministes qui se sont en train de se construire en France (ainsi qu'en Europe, et entre la France et le Maghreb) permettront, à la longue, de passer de la *solidarité* au *partenariat.*

Conclusion

La question de l'"identité-différence culturelle" est, effectivement, bien complexe pour les femmes. Imposée de l'extérieur comme de l'intérieur, elle est tantôt refuge, tantôt piège, tantôt les deux à la fois. Elle est à la fois valeur sûre: solide et fiable, et chimère: intangible et trompeuse. Qu'elle soit terre promise ou terre ennemie, elle est toujours terrain miné. Car, non seulement les femmes vivent cette "identité-différence" de manière spécifique à leur sexe, mais il existe, entre les femmes elles-mêmes, des différences de situation objective d'oppression. Ceci constitue, d'ailleurs, l'un des moyens utilisés par le pouvoir occidentalo-patriarcal pour "diviser et régner": les privilèges accordés aux femmes occidentales (ou aux femmes racisées privilégiées) créent une barrière entre celles-ci et les femmes racisées (ou les femmes racisées de milieux dits "défavorisés"), ce qui affaiblit considérablement la résistance des femmes à l'oppression patriarcale.

C'est pourquoi l'incorporation de la notion de l'identité-différence culturelle aux analyses féministes ne se fait pas sans problèmes, même si elle est par ailleurs essentielle. Car l'articulation des différences culturalo-nationales, laquelle s'inscrit souvent dans une optique patriarcale, devient souvent plus importante, quelle que soit l'"identité" d'origine, que l'articulation d'une identité *politique* de femmes. Par ailleurs, la question de classe, qui s'est toujours avérée difficile pour les féministes, vient brouiller encore plus les pistes. D'une part, cette question ne se pose pas de la même façon pour des femmes racisées que pour des femmes occidentales, et d'autre part, toutes les femmes racisées n'ont pas la même identité de classe. Celles-ci sont nombreuses, d'ailleurs, à ne pas correspondre aux modèles existants, et se retrouvent de ce fait exclues du social, sans moyen d'articuler leur "identité de classe" dans la société dite "d'accueil".

Tout ceci rend bien difficile, non seulement toute tentative de mettre en place des échanges entre femmes qui échapperaient au misérabilisme, à l'angélisme et à l'identitarisme, mais aussi l'élaboration de projets de société fondés sur une analyse féministe de l'oppression — *et de la libération* — de *toutes* les femmes. Les problèmes ne se posent pas, d'ailleurs, uniquement au niveau de l'analyse ou même de la conceptualisation que l'on a de soi, de l'autre, de l'identité nationale et/ou culturelle et/ou de classe. Les femmes se trouvent aussi face à toute une série de problèmes matériels et pratiques qui constituent autant d'urgences et qui les laissent moins disponibles pour réfléchir. Nous avons vu, en effet, qu'en France à l'heure actuelle, les femmes et *a fortiori* les femmes d'origine maghrébine, se trouvent confrontées à des réalités

économiques, sociales et politiques très dures, lesquelles influent directement sur leurs choix ainsi que sur leurs *possibilités* d'action.

Tout d'abord, la pauvreté des femmes, loin de diminuer, va croissant: le taux de chômage féminin est presque deux fois plus important que le taux de chômage masculin en France[845], et nous avons vu que ce taux est encore plus élevé chez les femmes d'origine maghrébine et plus particulièrement chez les femmes immigrées. (Cette tendance se manifeste aussi, bien entendu, chez des femmes d'origine africaine.) Celles qui ont un travail salarié sont majoritairement cantonnées dans des emplois mal rémunérés et des branches fortement féminisées. Le femmes sont également majoritaires dans les emplois à temps partiel et dans les "stages" à basse rémunération comme les TUC (Travail d'Utilité Collective), les SIVP (Stage d'Insertion à la Vie Professionnelle) ou les contrats Emploi Solidarité.[846] Encore une fois, ces discriminations frappent encore plus les femmes d'origine maghrébine (et africaine) et surtout immigrées. En même temps, nous avons vu, dans le cas des projets comme NO ou dans le cas des individues comme la mère de Khadidja Ghayatz, que des stages d'insertion ou des "petits boulots" peuvent constituer des étapes essentielles d'autonomisation des femmes. C'est, d'ailleurs, pourquoi de nombreuses féministes, ou d'autres femmes qui se sentent interpellées par des questions touchant la situation des femmes d'origine maghrébine, consacrent souvent énormément de temps et d'énergie à l'insertion professionnelle et aussi scolaire des femmes et des jeunes filles.

Deuxièmement, les femmes immigrées ou filles d'immigrées se trouvent continuellement confrontées à des "problèmes de papiers" (et donc de logement, de protection sociale et ainsi de suite). Les militantes de la SAFIA comme de l'EMAF et des Nanas Beurs se trouvent effectivement débordées par des demandes à ce niveau-là. Ces problèmes sont d'autant plus compliqués qu'il s'agit souvent, en plus, d'un problème d'enlèvement et/ou de séquestration par le père et/ou les frères en vue d'un mariage forcé. L'une des conséquences de ces enlèvements peut être, comme nous l'avons vu, que des femmes qui sont emmenées au Maghreb perdent leur droit de séjour en France. Derrière le stéréotype misérabiliste de la femme "sous la férule de l'islam" se profile ainsi la réalité des femmes d'origine maghrébine, lesquelles sont, en fait, moins sous la férule de l'islam que sous celle de la tradition patriarcale et de l'identitarisme maghrébin — sous la "férule", aussi, de la loi française, qui multiplie les discriminations contre elles. Ces femmes ont énormément besoin d'une solidarité

845 Statistiques citées par l'INSEE/Secrétariat d'Etat aux Droits des Femmes, dans *Les Femmes, op. cit.*, pp. 114-117.
846 *Ibid.*, pp. 102-9.

féministe concrète et immédiate. Encore une fois donc, les militantes féministes se trouvent bien obligées de se consacrer au "social".

Troisièmement, tous ces problèmes matériels et pratiques font partie d'un contexte politique, où les discours et pratiques de droite — et *à droite*, pour reprendre la formule de Guillaumin, car le "penser cynique" n'est pas le propre des seuls mouvements de droite[847] — occupent quasiment tout le terrain et sont créateurs d'un cercle vicieux. C'est-à-dire que le "problème de l'immigration", ainsi que d'autres "problèmes" qui y sont liés, comme le "problème du chômage", le "problème de la dénatalité" ou le "problème des foulards à l'école", servent de prétexte à renforcer des discours et pratiques discriminatoires contre des femmes et *a fortiori* celles d'origine maghrébine. Ces discours et pratiques contribuent donc, non pas à résoudre mais à *amplifier* le problème de départ. Dans un tel contexte, les solutions que trouvent les féministes aux problèmes qui se vivent au quotidien commencent à apparaître comme des solutions-pansement: l'on soigne les manifestations concrètes du mal, mais l'on ne l'attaque pas à sa source. En même temps, ce "mal", tel un cancer, s'est généralisé au point que l'on ne sait plus très bien par quel bout commencer. L'on continue donc, face aux questions de survie au jour le jour, d'appliquer les pansements, faute d'autres stratégies.

En même temps, l'"intégration" est, non pas un "problème", mais *une réalité que la France est en train de vivre*, et cette "intégration" passe, effectivement, souvent par les femmes. Celles-ci sont même de plus en plus nombreuses à faire partie d'une certaine élite socioprofessionnelle et intellectuelle d'origine maghrébine en France, même si elles n'y ont pas le statut d'un Arkoun ou d'un Jazouli. Par ailleurs, elles ne vivent pas leur "biculturalité" comme un "problème" mais comme un privilège, une richesse, et sont, de ce fait, potentiellement porteuses d'un autre discours et d'un autre projet, qui se poseraient comme alternatives à l'opposition binaire entre "intégration" et "identitarisme". Cependant, ces femmes risquent aussi — surtout celles qui sont rentrées aux rangs de l'élite socio-intellectuelle — de s'assimiler à la "beurgeoisie"[848] et d'en intérioriser les discours "progressistes" trompeurs. Elles deviendraient ainsi les potiches des mouvements qui s'inscrivent, même "progressistes", dans une optique nationaliste patriarcale, et se désolidariseraient, du coup, des autres femmes. L'embourgeoisement présente ainsi un danger réel de récupération des luttes individuelles et collectives des femmes, comme nous l'avons vu au chapitre 4[849] —

847 Voir le chapitre 2 de cette thèse, pp. 72 sqq.
848 Je reprends le terme à Boubeker et à Beau. Voir le chapitre 2 de cette thèse, p. 83.
849 Voir en particulier la deuxième partie du chapitre, sections intitulées "Marianne et les beurettes" et "Les alibis et les autres" (pp. 171-77 & 178-81 respectivement).

même si certaines, comme Ghayatz, ou comme l'écrivaine et néphrologue Malika Mokkadem, en prennent conscience et y résistent. (Après s'être rendu compte qu'elle était en train de se couper du milieu immigré et donc en quelque sorte de sa propre lutte, en tant que femme algérienne, Mokkadem a choisi de déménager son cabinet médical dans un quartier immigré de Montpellier.[850])

Ce risque d'"embeurgeoisement" est l'une des raisons pour lesquelles la solution, pour les féministes, au problème de la différence ne peut jamais être la simple revendication de l'"égalité", que celle-ci soit avec les hommes d'origine maghrébine (l'égalité dans l'exclusion, dans l'assimilation, ou dans l'identitarisme), avec les femmes d'origine européenne (égalité dans la féminisation et aussi dans l'exclusion), ou encore avec les hommes d'origine européenne (égalité dans le pouvoir relatif de dominer d'autres, même si certains membres de ce dernier groupe peuvent aussi se trouver dans une situation d'exclusion — par exemple, de classe — par rapport à leurs concitoyens). Bien qu'il soit indéniable que l'"égalité" représente, pour les femmes, une étape importante dans un processus d'*autonomisation* (laquelle commence par l'autonomie financière), elle est insuffisante pour assurer la *libération*, car celle-ci ne peut exister si les hommes continuent à détenir un pouvoir sur le corps et la sexualité des femmes. D'une part, le modèle de l'égalité esquive la question de ce que Guillaumin a appelé le sexage des femmes, ou de ce que MacKinnon a appelé leur "violabilité". D'autre part, ce modèle occulte le rôle de l'*Etat* (en l'occurrence, l'Etat français) dans l'inscription de cette domination masculine dans toutes les institutions de la société, que ce soit aux niveaux de l'orientation scolaire et la féminisation, voire la fémino-maghrébinisation ou fémino-africanisation, de certaines branches professionnelles, du soutien implicite ou explicite apporté à une certaine représentation médiatique et culturelle (bourgeoise, populaire ou "beur"[851]) des femmes, ou de la législation sur l'immigration, la sécurité sociale, la famille et ainsi de suite. Le problème de l'"égalité" pour les femmes dépasse donc celui de l'assimilation pure et simple à la société des hommes, car cette assimilation n'est *jamais* ni "pure" ni "simple"; elle se fait au prix d'une compromission en ce qui concerne la définition des rôles sociosexuels. On l'a vu dans le cas de l'égalité fraternelle de la République comme dans le cas de l'égalité révolutionnaire de résistants à la colonisation, on l'a vu dans le

850 Intervention dans le cadre d'une rencontre-débat "Itinéraires de femmes du Maghreb". Paris, Institut du Monde Arabe, le 25 novembre 1992.

851 Par exemple, un film-culte très célèbre sur l'immigration et les beurs, *Le Thé au harem d'Archi-Ahmed* de Mehdi Charef (1983), est singulièrement misogyne. Il contient, entre autres, une scène *humoristique* de viol collectif d'une femme psychotique et/ou attardée. Pourtant, même des féministes comme Françoise Gaspard ont louangé ce film, sans référence à sa misogynie flagrante. Voir Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République, op. cit.*, p. 35.

cas de l'"intégration" comme dans celui de l'exégèse "progressiste" de l'islam, on l'a même vu dans le cas de certaines luttes féministes. N'est "égale", finalement, que celle qui accepte de troquer une construction de l'être-femme contre une autre, tout en acceptant *aussi* de faire abstraction de l'existence même de ces conditions du "marché de l'égalité".

L'on ne doit donc pas s'étonner que les féministes aient tant de mal — surtout en France, où elles se trouvent tellement marginalisées — à se frayer un chemin qui permette de sortir des impasses idéologiques et stratégiques dont il a été question ici. Toutefois, il faut bien essayer de trouver ce chemin-là si les féministes d'origine maghrébine et/ou antiracistes souhaitent dépasser les stades de l'assistanat — lequel ne constitue, finalement, qu'une forme d'aménagement du système en place — et des accommodements de tous genres avec des projets nationalistes patriarcaux. L'on ne peut, en effet, trouver de solution fiable aux problèmes complexes auxquels se heurtent les femmes de toutes les origines et plus particulièrement celles qui subissent une discrimination raciale, en restant dans le cadre d'une logique patriarcale. L'on ne peut surtout pas construire un projet féministe international en se servant d'une logique nationaliste. Comme l'a si bien dit Sabina Lovibond:

> [I]f feminism aspires to be something more than a reformist movement, then it is bound sooner or later to find itself calling the parish boundaries into question.[852]

Bien évidemment, il ne s'agit pas de faire abstraction des différences entre les situations objectives dans lesquelles se trouvent les femmes, mais d'empêcher que ces différences viennent déguiser, en les habillant de faux débats et de fausses solidarités, les structures de base sur lesquelles est érigé le système patriarcal. Si les outils d'analyse dont on se sert doivent se forger à partir de ce que vivent les femmes, ils doivent aussi pouvoir servir à "démanteler *toute* la maison du maître", pour paraphraser Audre Lorde, et non pas uniquement son habillement extérieur.[853]

Il faudrait donc que des expressions d'identité culturelle (et/ou de classe) et de solidarité entre femmes puissent s'inscrire dans un projet qui dépasse à la fois "les confins de la paroisse", ceux de l'assistanat, et ceux du "marché de l'égalité". Poser la question de l'identité en des termes féministes implique donc que l'on dépasse le stade de l'"appartenance culturelle" érigée en discours politique (lequel se trouve, la plupart du

852 "Si le féminisme se veut autre chose qu'un mouvement réformiste, il est obligé de se retrouver, à un moment ou à un autre, à remettre en question les confins de la paroisse." Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism", in Roy Boyne & Ali Rattansi (eds), *Postmodernism and Society*. London, MacMillan, 1990, p. 171.

853 Voir la troisième partie de cette thèse, p. 252.

temps, "à droite", comme nous l'avons vu), pour remettre en question l'imaginaire social[854] dominant — c'est-à-dire, les valeurs, les codes et les mythes des cultures patriarcales, occidentales ou pas — et pour dénoncer les rapports de pouvoir socio-économiques dont cet imaginaire fait partie et qu'il contribue à maintenir en place. De même, pour que la solidarité féministe dépasse le misérabilisme et la politique d'assistanat qui l'ont trop souvent caractérisée, il faudrait reconceptualiser cette solidarité en termes de partenariat, pour reprendre le mot de Mezyane.

Enfin, s'il faut redéfinir les *moyens* de la lutte féministe, il faut aussi en redéfinir la *fin*, non plus en termes de l'"égalité" fraternelle, mais en termes de *parité*. Il s'agit ici, non pas de la "parité politicienne" des "Femmes pour la Parité", mais de la reconceptualisation des rapports entre femmes, telle que l'envisage Guillaumin. Dans un essai sur la construction sociale du corps des femmes, Guillaumin affirme que, si les femmes sont solidaires "à un haut degré", elles n'en sont pas moins "privées de la connaissance expérimentale de la parité".[855] C'est-à-dire que les femmes, que le *corps* des femmes, sont construits socialement de façon à les empêcher de "rencontrer, dans un espace public, de façon indéterminée et régulière, des humains inconnus, potentiellement *partenaire* d'une éventualité imprévisible, en quelque sorte *complices* bien qu'inconnus, à la fois présents et étrangers, *ni dépendants, ni dominants*".[856] Or, pour extrapoler l'analyse de Guillaumin: dans un contexte de domination occidentalo-patriarcale, la "parité" entre corps sexués-racisés serait impossible, et la "complicité" ne pourrait s'exprimer que *dans le cadre d'une alliance stratégique avec ceux et celles qui détiennent un certain pouvoir à l'intérieur de ce système de domination.* C'est-à-dire, sans "connaissance expérimentale de la parité", si les femmes peuvent être *solidaires*, elles ne sont *complices* que *dans la reproduction de leur propre oppression.* Il est évident que cette complicité-là ne peut être la base d'une partenariat entre femmes, car elle s'inscrit forcément dans un rapport de domination et aussi d'*appropriation* des femmes.

La complicité envisagée par Guillaumin serait-elle donc impossible, comme semble le suggérer, d'ailleurs, Guillaumin elle-même? Certes, l'on ne peut, à l'heure actuelle, qu'entrevoir ce que pourrait être cette complicité-là, car des concepts comme la "parité" ou le "partenariat" relèvent de l'utopie féministe et ne sont donc pas

---

854 Je reprends, en la modifiant un peu, la notion d'un "imaginaire social" à Cornélius Castoriadis. Voir *L'Institution imaginaire de la société.* Paris, Le Seuil, 1975, et aussi *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II.* Paris, Le Seuil, 1986.

855 Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir, op. cit.*, essai intitulé "Le corps construit", p. 141.

856 *Loc. cit.* C'est moi qui ajoute les italiques.

applicables dans l'immédiat. Car il est évident que, dans un contexte d'oppression et surtout d'*intériorisation* de cette oppression, quoique l'on fasse, l'on est toujours obligée de conclure des "marchés" avec le patriarcat et donc de se compromettre d'une façon ou d'une autre. De ce fait, les "outils féministes" dont on dispose sont forcément "bricolés". C'est-à-dire que les stratégies élaborées par des féministes pour "dépasser les confins de la paroisse" seront toujours limitées par l'existence même de ces confins. Toutefois, en attendant de démanteler "la maison de la culture du maître", rien ne nous empêche d'en ouvrir grand les volets et de regarder dehors. Il serait même essentiel de le faire, si l'on veut découvrir ce qui s'y trouve.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES ET DES DOCUMENTS CITÉS

I. LIVRES, ARTICLES

Femmes, féminisme et antiféminisme

ADKINS, Lisa, *Gendered Work: Sexuality, Family and the Labour Market.* Buckingham, U.K., Open University Press, 1995.

ADLER, Laure, *Les Femmes politiques.* Paris, Le Seuil, 1993.

AHMED, Leila, "Women and the Advent of Islam". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 11, N° 4, 1986, pp. 665-691.

_____*Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, Yale University Press, 1992.

AÏT SABBAH, Fatna, *La Femme dans l'inconscient musulman.* Paris, Albin Michel, 1986 (nouvelle édition).

ALLAMI, Noria, *Voilées, dévoilées. Etre femme dans le monde arabe.* Paris, L'Harmattan, 1988.

AL-SAID, Aminia, "The Arab Woman and the Challenge of Society", conférence prononcée à Beirut le 12 décembre 1966, in Elizabeth Warnock Fernea & Basima Qattan Bezirgan (trans. & eds), *Middle Eastern Muslim Women Speak.* Austin, University of Texas Press, 1977, pp. 376-7.

AMRANE, Djamila, *La Femme algérienne et la guerre de libération nationale (1954-62),* Actes du Colloque d'Oran, 1980.

ANDÉZIAN, Sossie, & Jocelyne STREIFF-FENART, "Relations de voisinage et contrôle social. Le rôle des femmes dans les communautés maghrébines immigrées dans le Sud de la France". *Peuples méditerranéens,* N° 22-23: "Femmes de la Méditerranée", janvier-juin 1983, pp. 249-255.

ASSOULINE, Florence, *Musulmanes. Une chance pour l'Islam.* Paris, Flammarion, 1992.

BADINTER, Elisabeth, *L'Un est L'Autre: des relations entre hommes et femmes.* Paris, Odile Jacob, 1986.

DE BEAUVOIR, Simone, *Le Deuxième sexe.* Paris, Gallimard, 1949.

BISSERET-MOREAU, Noëlle, "Pensée animiste et démographie: de la 'décadence de la race' au 'vieillissement de la population'". *Sexe et Race* IV, 1989, pp. 121-144.

BLANCHARD, Nathalie, "Femmes d'origine maghrébine. De la solidarité familiale à la mobilisation". *Hommes et Migrations*, N° 1141: "Elles", mars 1991, pp. 31-35.

BLOUL, Rachel A.D., "Veiled Objects of (Post)-Colonial Desire: Forbidden Women Disrupt the Republican Fraternal Space". *Australian Journal of Anthropology*, Vol. 5, N° 1 & 2, 1994, pp. 124-139.

BODRIBB, Somer, *Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmdernism.* Melbourne, Spinifex, 1992.

BONVICINI, Marie-Louise, *Immigrées au féminin.* Paris, Les éditions ouvrières, 1992.

BOONS, Marie-Claire, Tessa BRISAC, Annick KERHERVÉ, Marie-Jo ROUSSEL & Eliane VIENNOT, *C'est terrible, quand on y pense.* Paris, Galilée, 1983.

BRAHIMI, Denise, *Femmes arabes et soeurs musulmanes.* Paris, Tierce, 1984.

BUNCH, Charlotte, *Passionate Politics.* New York, St Martin's Press, 1987.

CHAFIQ, Chahla, *La femme et le retour de l'Islam. L'expérience iranienne.* Paris, Le Félin, 1991.

CHAMARI, Alya Charif, *La femme et la loi en Tunisie.* Alger, Bouchene: UNU/WIDER, 1991.

CIXOUS, Hélène, "Le rire de la Méduse". *L'Arc*, 1975, pp.39-54.
_____(version anglaise augmentée) "The Laugh of the Medusa". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 1, N° 4, 1976, pp. 875-93.
CLARAC, Viviane, & Nicole BONNIN, *De la Honte à la Colère.* Paris, Les Publications Anonymes, 1985.
COLLINS, Patricia Hill [1990], *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* New York/London, Routledge, 1991.
COMBAHEE RIVER COLLECTIVE [1977], "The Combahee River Collective Statement", in Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology.* New York, Kitchen Table Women of Color Press, 1983, pp. 272-282.
CROUTIER, Alev Lyle, *Harem. The World Behind the Veil.* New York, Abbeville Press, 1989.
DEGLER, Carl N., "Darwinians Confront Gender; or, There Is More to It than History", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 33-46.
DELPHY, Christine, "L'ennemi principal". *Partisans*, N° 54-5, juillet-octobre 1970. Paru en traduction anglaise dans Diana Leonard (trans. & ed.), *Close to Home: A materialist analysis of women's oppression.* London, Hutchinson, 1984, pp. 57-77.
_____"Travail ménagère ou travail domestique", in Andrée Michel (sous la dir. de), *Les femmes dans la société marchande.* Paris, P.U.F., 1978. Paru en traduction anglaise dans Diana Leonard (trans. & ed.), *Close to Home: A materialist analysis of women's oppression.* London, Hutchinson, 1984, pp. 78-92.
_____"Libération des femmes an dix". *Questions féministes,* N° 7, février 1980, pp. 3-13.
_____& Diana Leonard, *Familiar Exploitation: A new analysis of marriage in contemporary western societies.* Cambridge, U.K., Polity Press, 1992.
LE DŒUFF, Michèle, *L'Etude et le Rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.* Paris, Le Seuil, 1989.
DOUGLAS, Carole Anne, *Love & Politics: Radical Feminist and Lesbian Theories.* San Francisco, ism Press, 1990.
DUCHEN, Claire, *Women's Rights and Women's Lives in France, 1944-68.* London, Routledge, 1994.
DUPRÉ, John, "Global versus Local Perspectives on Sexual Difference", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 47-62.
DWORKIN, Andrea, *Pornography: Men Possessing Women.* London, The Women's Press, 1981 (édition britannique).
_____*Right Wing Women: The Politics of Domesticated Females.* London, The Women's Press, 1983 (édition britannique).
EISENSTEIN, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism.* New York, Longman, 1981.
EL-KHAYAT BENNAI, Ghita, *Le Monde arabe au féminin.* Paris, L'Harmattan, 1985.
EL SA'ADAOUI, Nawal, *The Hidden Face of Eve.* London, Zed Press, 1980.
ENLOE, Cynthia [1989], *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics.* Berkeley, UC Press, 1990 (édition américaine).
ERDENET, Gaëlle, "«Une autre manière d'être féministe»? Le militantisme féminin d'extrême-droite". *M, Mensuel, Marxisme, Mouvement*, N° 53-54, avril-mai 1992, pp. 1-9.
FALUDI, Susan, *Backlash: the Undeclared War Against American Women.* New York, Crown Publishers Inc., 1991.
FRAISSE, Geneviève, *La Raison des femmes.* Paris, Plon, 1992.

FRYE, Marilyn, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.* New York, The Crossing Press, 1983.
_____"The Possibility of Feminist Theory", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 174-184.
GARNER, Helen, *The First Stone. Some questions about sex and power.* Sydney, Picador, 1995.
GASPARD, Françoise & Farhad KHOSROKHAVAR, *Le Foulard et la République.* Paris, La Découverte, 1995.
GUILLAUMIN, Colette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature (1). L'appropriation des femmes". *Questions féministes,* N° 2, février 1978, pp. 5-30.
_____"Pratique du pouvoir" et idée de Nature (2). Le discours de la Nature. *Questions Féministes,* N° 3, mai 1978, pp. 5-28.
_____"Question de différence". *Questions Féministes,* N° 6, septembre 1979, pp. 3-22.
_____"Le sexisme, pensée de 'la' droite? ou pensée de droite?". *Amazones d'Hier, Lesbiennes d'Aujourd'hui,* N° 17, novembre 1986, pp. 38-41.
_____*Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature.* Paris, côté-femmes, 1992.
GUYOT, Jean, *et al* (sous la dir. de), *Des femmes immigrées parlent.* Paris, L'Harmattan/Centre Europe-Tiers Monde (CETIM), 1977.
HASSAN, Riffat, "Feminist Theology and Women in the Muslim World", (interview with Betty Milstead). *Women Living Under Muslim Laws/Femmes Sous Lois Musulmanes: Dossier 4,* August-September 1988, pp. 31-33.
_____"An Islamic Perspective", in Jeanne Becher (ed.), *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women.* Geneva, WCC Publications, 1990, pp. 93-128.
HÉLIE-LUCAS, Marie-Aimée, "Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle", in Margot Badran & Miriam Cooke (eds), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing.* London, Virago, 1990, pp. 105-114.
HOOKS, bell, *Yearning: race, gender and cultural politics.* Boston, South End Press, 1990.
____"Feminism: A Transformational Politic", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 185-193.
JONES, Kathleen B., "Citizenship in a Woman-Friendly Polity". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society,* Vol. 15, N° 4, 1990, pp. 781-812.
IRIGARAY, Luce, *Ethique de la différence sexuelle.* Paris, Minuit, 1984.
_____*Le Corps-à-corps avec la mère.* Montréal, La Pleine Lune, 1981.
_____*Le Temps de la différence.* Paris, Poche, 1989.
KANDIYOTI, Deniz,"Women and Islam: What are the Missing Terms?" *Women Living Under Muslim Laws/Femmes Sous Lois Musulmanes: Dossier 5/6,* December 1988-May 1989, pp. 5-9.
_____"Bargaining with Patriarchy", in Judith Lorber & Susan A. Farrell (eds), *The Social Construction of Gender.* Newbury Park, Ca, Sage Publications, 1991, pp. 104-118.
KAY, Herma Hill, "Sociobiology, Feminism, and the Law", in Deborah L. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 74-85.
KNIBIEHLER, Yvonne et Régine GOUTALIER, *La Femme aux temps des colonies.* Paris, Stock, 1985.

KRISTEVA, Julia, "Questions à Julia Kristeva: à partir de Polylogue", (entretien par écrit avec Françoise van Rossum-Guyon). *Revue des Sciences Humaines*, Tome XLIV, N° 168, octobre-décembre 1977, pp. 495-501.
_____*Polylogue*. Paris, Le Seuil, 1977.
LABRECQUE, Marie-France, "Les femmes et le développement: de qui parle-t-on au juste?" *Recherches Féministes*, Vol. 4 n° 2, 1991, pp. 9-24.
LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris, La Découverte, 1985.
_____(avec le concours de Mohamed Hassini et de Hayat Zirari)*Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*. Paris, La Découverte, 1992.
LAZREG, Marnia, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria", in Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller (eds), *Conflicts in Feminism*. New York, Routledge, 1990, pp. 326-348.
_____ "Gender and Politics in Algeria: Unravelling the Religious Paradigm". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 15, N° 4, 1990, pp. 755-780.
LESSELIER, Claudie, "Dieu famille Patrie: Les 'Intégristes' catholiques et les femmes". *Les Cahiers d'Article 31*, N° 1: *Les Théocrates*, janvier 1990, pp. 59-68.
DE LESSEPS, Emmanuelle, "Sexisme et racisme". *Questions Féministes*, N° 7, pp. 95-102.
LORDE, Audré, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", in Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa (eds), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York, Kitchen Table Women of Color Press, 1983 (2e édition), pp. 98-101.
LOVIBOND, Sabina, "Feminism and Postmodernism", in Roy Boyne & Ali Rattansi (eds), *Postmodernism and Society*. London, MacMillan, 1990, pp. 154-186.
MACKINNON, Catharine A., "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 8, N° 4, 1983, pp. 635-658.
MATHIEU, Nicole-Claude, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologie du sexe*. Paris, côté-femmes, 1991.
MERNISSI, Fatima [1975], *Sexe, Idéologie, Islam*. Trad. "de l'américain" [*sic*] par Diane Brower et Anne-Marie Pelletier. Paris, Tierce, 1983.
_____*La Peur-modernité. Le conflit Islam: démocratie*. Paris, Albin Michel 1992.
MOGHADAM, Valentine M., "Introduction and overview: Gender dynamics of nationalism, revolution and Islamization", in V. M. Moghadam (ed.), *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Helsinki, London & Karachi, UNU/WIDER, Zed Books & O.U.P., 1994, pp. 1-17.
MORALES, Rosario, "We're All in the Same Boat", in Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa (eds), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York, Kitchen Table Women of Color Press, 1983 (2e édition), pp. 31-3.
M'RABET, Fadéla, *La Femme algérienne* [1965], suivi de *Les Algériennes* [1967], Paris, François Maspero, 1979.
NARAYAN, Uma, "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist", in Alison M. Jaggar & Susan R. Bordo (eds), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, pp. 256-269.
OAKLEY, Ann, *The Sociology of Housework*. London, Robertson, 1974.
_____*Housewife*. Harmondsworth, Penguin, 1976.
OKIN, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1979.

PASQUIER, Marie-Claire, Marcelle MARINI, Françoise DUCROQ, Geneviève FRAISSE & Anne-Marie SOHN, (sous la dir. de), *Stratégies des Femmes.* Paris, Tierce, 1984.

PATEMAN, Carole, *The Sexual Contract.* Cambridge, U.K., Polity Press, 1988.

PERROT, Michelle & Georges DUBY (sous la dir. de), *Histoire des femmes en occident.* Paris, Plon, 1992 (5 tomes).

RAGHIB, Najet *et al*, "Codes et droits des femmes", in *Droits des femmes du Maghreb* (Actes du colloque des 6-7-8 mars 1990 à l'Institut du Monde Arabe de Paris). Paris, CEDETIM, N° 3 & 4 de la revue *Babel*, janvier 1992, pp. 21-35.

RAHMAN, Farhat, "Female Sexuality and Islam". *Women Living Under Muslim Laws/Femmes Sous Lois Musulmanes: Dossier 5/6*, December 1988-May 1989, pp. 30-31.

RICH, Adrienne, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.* London, Onlywomen Press (édition britannique), 1980.

ROTHENBERG, Paula, "The Construction, Deconstruction and Reconstruction of Difference". *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Vol 5, N° 1, Spring 1990, pp. 42-57.

RUSS, Joanna, [1983], *How to Suppress Women's Writing.* London, The Women's Press, 1984.

SARDE, Michèle, *Regard sur les Françaises: X^e siècle-XX^e siècle.* Paris, Stock, 1983.

SEBBAR, Leïla, "Beures, beurettes", in Claude Liauzu *et al*, *Si les immigrés m'étaient comptés.* Paris, Syros/Alternatives, 1990, pp. 137-8.

SMITH, Barbara, "Racism and Women's Studies", in Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott & Barbara Smith (eds), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies.* New York, The Feminist Press, 1982, pp. 48-51.

SPENDER, Dale, *Mothers of the Novel: 100 good women writers before Jane Austen.* London, Pandora Press, 1986.

_____*Women of Ideas—and What Men Have Done to Them.* London, Routledge, 1982.

TAARJI, Hinde, *Les Voilées de l'Islam.* Paris, Balland, 1991.

THIAM, Awa, *La Parole aux négresses.* Paris, Denoël/Gonthier, 1978.

THORNE, Barrie, "Children and Gender: Constructions of Difference", in Deborah L. Rhode, (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 100-113.

WADDY, Charis, *Women in Muslim History.* London, Longman, 1980.

WALKER, Alice, *Living by the Word. Selected Writings 1973-1987.* London, The Women's Press, 1988.

WINTER, Bronwyn, "La 'communauté lesbienne' et l'idéologie hétéropatriarcale: les pièges du libéralisme". *Resources for Feminist Research/Documentation sur la Recherche Féministe,* Vol. 19, N° 3 & 4, septembre-décembre 1990, pp. 49-53.

_____"Western Liberalism and Lesbian Politics, or A Guide to Dyke Doublethink", in *Journal of Australian Lesbian Feminist Studies,* Vol. 1, N° 2, December 1991, pp. 35-54.

_____"Women, the Law and Cultural Relativism in France: the Case of Excision". *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 19, N° 4, summer 1994, pp. 939-974.

_____"Symboles, moteurs et alibis: les femmes maghrébines dans les discours français sur 'l'intégration' ", in David W. Lovell (ed.), *Revolution, Politics and Society.* (Proceedings of the IX George Rudé Seminar on French History and Civilisation.) Canberra, Australian Defence Force Academy, 1994, pp. 100-105.

_____"Learning the Hard Way: the Debate on Women, Cultural Difference and Secular Schooling in France". *Proceedings of the Tenth Australian Associations of European Historians Conference*, University of NSW, 12-15 July 1995 (à paraître.)
_____"Identity, Choice and Power: the Politics of Difference in Context". *Journal of Australian Lesbian Feminist Studies,* N° 5, 1995 (à paraître).
_____"(Mis)representations: What French Feminism *Isn't.*" Deakin University, Geelong, Australian Women's Studies Association National Conference, 4-6 December 1994 (à paraître dans *Women's Studies International Forum*).
WOLLSTONECRAFT, Mary [1792], *Vindication of the Rights of Woman.* London, Pelican, 1975.
WOOLF, Virginia [1938], *Three Guineas.* London, Penguin, 1977.
YUVAL-DAVIS, Nira, *Racism, Nationalism and Gender Relations.* The Hague, Institute of Social Studies, Working Paper Series N° 130, 1992.
_____& Floya ANTHIAS, in association with Harriet CAIN [1992], *Racialized Boundaries: Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle.* London, Routledge, 1993.

Histoire, politique et société françaises

AGERON, Charles-Robert, *France coloniale ou parti colonial?* Paris, P.U.F., 1978.
DE BENOIST, Alain [1974], *Les Idées à l'endroit.* Editions libres Hallier, 1979.
BOURDIEU, Pierre, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps.* Paris, Minuit, 1989.
_____& Jean-Claude PASSERON [1966], *Les Héritiers. Les étudiants et la culture.* Paris, Minuit, 1990.
BURDEAU, Georges, *Le Libéralisme.* Paris, Le Seuil, 1979.
CASTORIADIS, Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société.* Paris, Le Seuil, 1975.
_____*Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II.* Paris, Le Seuil, 1986.
COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, "Mythes et Réalités de l'Idée Coloniale Française entre les Deux Guerres", in Robert Aldrich (ed.), *France: Politics, Society, Culture and International Relations.* (Proceedings of the Seventh George Rudé Seminar in French History and Civilisation, The University of Sydney, July 1990.) The University of Sydney, Department of Economic History, 1990, pp. 159-197.
DEBRAY, Régis, [1980]. *Le Scribe. Genèse du politique.* Paris, Librairie Générale française, 1983.
FINKIELKRAUT, Alain, *La Défaite de la pensée.* Paris, Gallimard, 1987.
FURET, François, Jacques JULLIARD et Pierre ROSANVALLON, *La République du centre. La fin de l'exception française.* Paris, Calmann-Lévy, 1988.
GIRARDET, Raoul, *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962.* Paris, La Table Ronde, 1972.
LECLERC, Gérard, *La Bataille de l'école. 15 siècles d'histoire, 3 ans de combat.* Paris, Denoël, 1985.
LEVY, Bernard-Henri,*Questions de principe 1.* Paris, Denoël-Gonthier, 1983.
_____*Questions de principe 2.* Paris, Grasset, 1986.
_____*Questions de principe 3.* Paris, Librairie Générale Française, 1990.
MAYEUR, Françoise, "La femme dans la société selon Jules Ferry", in François Furet (sous la dir. de), *Jules Ferry: fondateur de la République.* (Actes du colloque organisé par l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.) Paris, éditions de l'E.H.E.S.S., 1985, pp. 79-87.
MAYEUR, Jean-François, "Jules Ferry et la laïcité", in François Furet (sous la dir. de), *Jules Ferry: fondateur de la République.* (Actes du colloque organisé par l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.) Paris, éditions de l'E.H.E.S.S., 1985, pp. 147-160.

MONTESQUIEU [1748], *De l'Esprit des lois.* Paris, Garnier Frères, 1961.
MOSCOVICI, Serge, *Social influence and social change.* London, Academic Press, 1976.
_____"Innovation and minority influence", in Serge Mosovici *et al* (ed.), *Perspectives on minority influence.* Cambridge & Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1985, pp. 9-52.
NICOLET, Claude, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique.* Paris, Gallimard, 1982.
_____ *La République en France. Etat des Lieux.* Paris, Le Seuil, 1992.
ORFALI, Birgitta, *L'adhésion au Front national.* Paris, Kimé, 1990.
OZOUF, Mona, *L'Ecole, l'Eglise et la République 1871-1914.* Paris, Armand Colin, 1963.
_____*L'Ecole de la France. Essais sur la révolution, l'utopie et l'enseignement.* Paris, Gallimard, 1984.
_____"Unité nationale et unité de la pensée de Jules Ferry", in François Furet (sous la dir. de), *Jules Ferry: fondateur de la République.* (Actes du colloque organisé par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.) Paris, éditions de l'E.H.E.S.S., 1985, pp. 59-72.
PLENEL, Edwy, & Alain ROLLAT (sous la dir. de), *La République menacée. Dix ans d'effet Le Pen.* Paris, Le Monde Editions, 1992.
PROST, Antoine, *L'Enseignement en France 1800-1967.* Paris, Armand Colin, 1968.
RIALS, Stéphane, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* Paris, Hachette, 1988.
ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres choisies.* Paris, Hatier, 1930.
RUSCIO, Alain, *La Décolonisation tragique.* Paris, Messidor/Editions sociales, 1987.
TAGUIEFF, "L'identité nationaliste". *Lignes,* N° 4: "Les extrême-droites en France et en Europe", 1991, pp. 14-60.
TOURAINE, Alain, "Les deux faces de l'identité", in Pierre Tap (sous la dir. de), *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité.* (Actes du colloque international, Toulouse, septembre 1979). Toulouse, Privat, 1980, pp. 19-26.
_____*Le retour de l'acteur. Essai de sociologie.* Paris, Fayard, 1984.

Immigration, Racisme, Islam(isme), Maghreb

ABDEL-MALEK, Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine.* Paris, Le Seuil, 1975 (2e édition).
_____*Social Dialectics Vol. I: Civilisations and Social Theory.* London, MacMillan, 1981.
AL-MAFREGY, Ihsan Hamid, "L'Islam et les droits de l'homme", in Emmanuel Hirsch (sous la dir. de), *Islam et droits de l'homme.* Paris, Librairie des Libertés, 1984, pp. 11-49.
AMARA, Saliha et Saïd IDIR, "Le «Mouvement beur»". *Hommes et Migrations,* N° 1144, juin 1991, pp. 19-26.
AMIN, Samir, *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique.* Paris, Minuit, 1973.
ARKOUN, Mohammed, *Ouvertures sur l'Islam.* Paris, Jacques Grancher, 1992.
_____& Louis GARDET, *L'Islam: hier-demain.* Paris, Buchet/Chastel, 1978.
BAIX, Catherine, Sylvie FAINZANG, Jacques GUTWIRTH, Liliane KUCZYNSKI, Anne RAULIN & Maurice DUVAL, "Ethnologie, racisme et médias". *Peuples Méditerranéens,* N° 42, décembre 1990, pp. 125-130.
BALTA, Paul (sous la dir. de), *L'Islam dans le monde* (dossier constitué à partir d'articles parus dans *Le Monde*). Paris, Le Monde-Editions, 1991.

BÉATRIX, Asma, "Attitudes culturelles et positions sociales dans la population musulmane en France", in Rémy Leveau & Gilles Kepel (sous la dir. de), *Les Musulmans dans la société française.* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1988, pp. 89-97.

BÉJI, Hélé, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation.* Paris, François Maspero, 1982.

BELORGEY, Jean-Michel *et al*, *Questions de nationalité. Histoire et enjeux d'un code.* Paris, L'Harmattan, 1987.

BENABDESSADOK, Chérifa, "Différence(s)", in Claude Liauzu *et al*, *Si les immigrés m'étaient comptés.* Paris, Syros/Alternatives, 1990, pp. 152-156.

BEN JELLOUN, Tahar, *Hospitalité française. Racisme et immigration maghrébine.* Paris, Le Seuil, 1984.

BERQUE, Jacques, *L'Islam au temps du monde.* Paris, Sindbad, 1984.

_____"La culture islamique et la France", in *La société française et l'immigration maghrébine. Questions et perspectives culturelles.* (Actes du colloque.) Paris, ATMF/IRETEP, 1987, pp. 21-34.

BIRNBAUM, Pierre, "Citoyenneté et particularisme. L'exemple des Juifs de France", in Pierre-André Taguieff, *Face au racisme.* Paris, La Découverte, 1991. Tome 2, pp. 283-295.

BLACHÈRE, Régis (trad.), *Le Coran.* Paris, G.P. Maisonneuve & Larose, 1966.

BONNAFOUS, Simone, *L'Immigration prise aux mots. Les immigrés dans la presse au tournant des années 80.* Paris, Kimé, 1991.

_____"Le terme 'intégration' dans le journal *Le Monde*: sens et non-sens". *Hommes et Migrations,* N° 1154, mai 1992, pp. 24-30.

_____& Pierre FIALA, "Est-ce que dire la *race* en présuppose l'existence?", in Simone Bonnafous *et al* (sous la dir. de), *"Sans distinction de...race"*, N° spécial de *Mots: les langages du politique,* N° 33, décembre 1992, pp. 11-22.

BOUBEKER, Ahmed et Nicolas BEAU, *Chroniques métissées.* Paris, Alain Moreau, 1986, p. 96.

BOUHDIBA, Abdelwahab, *La Sexualité en Islam.* Paris, PUF, 1986 (4e édition).

BOULARÈS, Mourad, "Les élites maghrébines comme facteur d'intégration: le cas de la France", in *La Communauté maghrébine immigrée en France et ses perspectives d'insertion dans l'Europe de 1993.* (Actes des premières journées d'études franco-maghrébines du Centre de Documentation Tunisie-Maghreb, Tunis, les 15 et 16 juin 1989). Tunis, CDTM, 1990, pp. 89-116.

CHARLOT, Martine, "Peut-on parler d'un droit à la différence pour les jeunes Algériens" in *Les jeunes Algériens en France*, ouvrage collectif. CIEMM, Paris, 1981, pp. 159-178.

COSTA-LASCOUX, Jacqueline, "La nationalité des enfants d'immigrés algériens", in Larbi Talha *et al* (sous la dir. de), *Maghrébins en France: émigrés ou immigrés?* Paris, Editions du CNRS, 1983, pp. 299-320.

_____*De l'immigré au citoyen.* Paris, La Documentation Française, série "Notes et Etudes Documentaires" N° 4886, 1989.

DÉSIR, Harlem, "Pour l'intégration: conditions et instruments", in Pierre-André Taguieff (sous la dir. de), *Face au racisme.* Paris, La Découverte, 1991. Tome 1, pp. 106-119.

ERLICH, Michel, *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines.* Paris, L'Harmattan, 1986.

ETIENNE, Bruno, *L'Islamisme radical.* Paris, Hachette, 1987.

_____*La France et l'Islam.* Paris, Hachette, 1989.

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs.* Paris, Le Seuil, 1952.

_____*Sociologie d'une révolution.* Paris, François Maspéro, 1968 (2e édition).

FREUND, Julien & Alain BÉJIN (sous la dir. de), *Racismes, antiracismes.* Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

GALLISSOT, René, *Misère de l'antiracisme.* Paris, Arcantère, 1985.

GASPARD, Françoise, "Assimilation, insertion, intégration: les mots pour 'devenir français' ". *Hommes et Migrations*, N° 1154, mai 1992, pp. 14-23.
_____& Claude SERVAN SCHREIBER, *La fin des immigrés.* Paris, Le Seuil, 1984.
GUILLAUMIN, Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel.* La Haye, Mouton, 1972.
_____"Usages théoriques et usages banals du terme *race*", in Simone Bonnafous *et al* (sous la dir. de), *"Sans distinction de...race"*, N° spécial de *Mots: les langages du politique,* N° 33, décembre 1992, pp. 59-65.
HADDAD, Yvonne Yazbeck, *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany, State University of New York Press, 1982.
JAZOULI, Adil, *La nouvelle génération de l'immigration maghrébine. Essai d'analyse sociologique.* Paris, CIEM, 1982.
_____*Les années banlieues.* Paris, Le Seuil, 1992.
KEPEL, Gilles, *Les Banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France.* Paris, Le Seuil, 1987.
_____*La Revanche de Dieu.* Paris, Le Seuil, 1991.
KHADER, Bichara, "La Politique méditerranéenne de la CEE et les pays du Maghreb: un bilan", in Forum du Tiers-Monde/Michel Capron (sous la dir. de), *L'Europe face au sud. Les relations avec le monde arabe et africain.* Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 105-124.
KHELLIL, Mohand, *L'Intégration des Maghrébins en France.* Paris, P.U.F., 1991.
KUPER, Leo, *The Pity of It All: Polarisation of Racial and Ethnic Relations.* London, Duckworth, 1977.
LEVEAU, Rémy et Gilles KEPEL (sous la dir. de), *Les Musulmans dans la société française.* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1988.
LÉVI-STRAUSS, Claude [1952], *Race et histoire.* Paris, Denoël, 1987.
LIAUZU, Claude, *L'Islam de L'Occident.* Paris, Arcantère, 1989.
_____*Race et Civilisation. L'autre dans la culture occientale.* Paris, Syros/Alternatives, 1992.
_____"La nouvelle réalité musulmane et la société française" & "Culture", in Claude Liauzu *et al*, *Si les immigrés m'étaient comptés.* Paris, Syros/Alternatives, 1990, pp. 65-71 & 148-151 respectivement.
MEMMI, Albert, *Le racisme. Description, définition, traitement.* Paris, Gallimard, 1982.
_____ [1968], *L'Homme dominé.* Paris, Gallimard, 1986 (édition revue et corrigée).
MERMET, Gérard, *Francoscopie 1993.* Paris, Larousse, 1992.
MINCES, Juliette, *La Génération suivante. Les enfants de l'immigration.* Paris, Flammarion, 1986.
MOULIN, Jean-Pierre, *Enquête sur la France multiraciale.* Paris, Calmann-Lévy, 1985.
NOIRIEL, Gérard, *Le Creuset français: Histoire de l'immigration — XIX^e-XX^e siècles.* Paris, Le Seuil, 1988.
SAÏD, Edward [1978], *Orientalism. Western Conceptions of the Orient.* London, Penguin Books, 1991.
SCHLEGEL, Jean-Louis, "Pourquoi les 'identités'?", in André Costes et Jean Weydert (sous la dir. de), *Identités au quotidien et communauté politique.* (Séminaire de Sèvres 1987.) Cahiers du CIEMI N° 1, janvier 1988, pp. 3-14.
SCHNAPPER, Dominique, *La France de l'Intégration. Sociologie de la nation en 1990.* Paris, Gallimard, 1991.
_____*L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration.* Paris, François Bourin, 1992.
SOULEZ, Antonia, "Dire non au sophisme de l'appartenance à la race", in Simone Bonnafous *et al* (sous la dir. de),*"Sans distinction de...race"*, N° spécial de *Mots: les langages du politique*, N° 33, décembre 1992, pp. 23-33.
STASI, Bernard, *L'immigration: une chance pour la France.* Paris, Robert Laffont, 1984.

TRIBALAT, Michèle, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants.* Paris, La Découverte, 1995.
VOISARD, Jacques & Christiane DUCASTELLE, *La Question immigrée dans la France d'aujourd'hui.* Paris, Calmann-Lévy, 1990.
WALLERSTEIN, Immanuel, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the changing world-system.* Cambridge & Paris, Cambridge University Press/ Maison des Sciences de l'Homme, 1991.
WEIL, Patrick, "Les politiques de l'immigration en France depuis la Seconde Guerre mondiale", in Pierre-André Taguieff (sous la dir. de), *Face au racisme.* Paris, La Découverte, 1991. Tome 2, pp. 135-143.
WIEVIORKA, Michel, *La France raciste.* Paris, Le Seuil, 1992.
WIHTOL DE WENDEN, Catherine, *Citoyenneté, nationalité et immigration.* Paris, Arcantère, 1988.
_____*Les Immigrés et la politique.* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1988.
ZÉGHIDOUR, Slimane, *Le voile et la bannière.* Paris, Hachette, 1990.

Philosophie, sociologie et histoire (surtout occidentales)

ANDERSON, Benedict, [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London, Verso, 1991 (revised edition).
ARISTOTLE, *Politics.* Harmondsworth, Penguin, 1962. Traduction anglaise de T.A. Sinclair.
DARWIN, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex.* London, John Murray, 1871.
NOTT, Kathleen, *The Good Want Power: An essay in the psychological possibilities of liberalism.* London, Jonathan Cape, 1977.
PATEMAN, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory.* Chichester, John Wiley & Sons, 1979.
PLATO, *The Republic.* Oxford, Clarendon Press, 1941. Traduction anglaise de Francis MacDonald Cornford.

Sources littéraires et (auto)biographiques

BOUKHEDENNA, Sakinna, *Journal "nationalité: immigré(e)".* Paris, L'Harmattan, 1987.
DIOP, David, *Coups de pilon.* Paris, Présence Africaine, 1973.
DJURA, *Le Voile du silence.* Paris, France-Loisirs, 1991.
EMECHETA, Buchi, *The Slave Girl.* London, Allison & Busby, 1977.
____*The Joys of Motherhood.* London, Allison & Busby, 1979.
HALL, Radclyffe, *The Well of Loneliness.* London, Jonathan Cape, 1928.
HEAD, Bessie, *A Question of Power.* London, Heinemann, 1974.
MOLIÈRE, *Œuvres complètes. Tome I.* Paris, Gallimard, 1971.
SENGHOR, Léopold Sédar, *Poèmes.* Paris, Le Seuil, 1984.
SHAKESPEARE, William [1611-12], *La Tempête.* New York, New American Library, 1964.

II. INTERVIEWS

AMARA, Saliha, ancienne animatrice de l'EMAF (Expressions Maghrébines Au Féminin, association parisienne). Paris, le 24 juin 1992.
BEDDAR, Naïma, ancienne militante féministe algéroise et militante, à Paris, de l'EMAF. Paris, le 8 juin 1992.

BENABDESSADOK, Chérifa, rédactrice en chef de *Différences*, le magazine du MRAP (Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitité entre les Peuples, association nationale française). Paris, le 28 décembre 1992.
BENANI, Souad, professeure agrégée de littérature française et présidente des Nanas Beurs (association féministe parisienne). Billancourt, le 20 janvier 1993.
BENDJAOUDI, Kelthoum, militante du RCD (Rassemblement pour la Culture et la Démocratie), de l'association RISFA (Réseau International de Solidarité avec les Femmes Algériennes), et participante au projet Nouvelles Opportunités pour les Femmes (formation et insertion professionnelle pour les femmes immigrées). Paris, le 28 juin 1993.
BRUN, Odette, membre du comité de rédaction de *Paris Féministe* et militante de l'association SOS Enfants Enlevés. Paris, le 19 août 1992.
DENTAL, Monique, militante de l'association féministe Ruptures. Paris, le 11 janvier 1993.
GHAYATZ, Khadidja, permanente des Nanas Beurs et enseignante dans le cadre de la réinsertion scolaire. Billancourt, le 7 décembre 1992.
HARRAT, Khira, psychologue dans le cadre de l'insertion professionnelle à Pierrefitte. Paris, le 23 janvier 1993.
HOUARI, Leïla, écrivaine et animatrice de théâtre à Bruxelles. Paris, le 11 août 1992.
JIMENEZ, Hélène, ancienne militante de, entre autres, l'association Ruptures et la Maison des Femmes de Paris, et membre du Réseau d'Echanges Réciproques de Savoirs de Belleville-Ménilmontant. Paris, le 11 janvier 1993.
KELLIL, Nadia, ancienne assistante sociale de l'EMAF. Paris, les 8 et 24 juin 1992.
KOÏTA, Khadi, militante du GAMS (Groupe pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles), association parisienne. Paris, le 29 juin 1993.*
LALOY, Marie-Josée, directrice de l'association mutualiste belge Femmes Prévoyantes Socialistes, et militante de l'association Solidarité Femmes Maghreb-CEE. Bruxelles, le 29 juin 1992.
MEZAÏR, Ouïza, militante des Nanas Beurs. Billancourt, le 7 décembre 1992.
MEZYANE, Fatéma, professeur agrégée d'arabe, chercheuse, ex-permanente de la Maison des Femmes de Paris, ex-militante des Nanas Beurs et de l'association Ruptures. Paris, le 28 août 1992.
MINCES, Juliette, sociologue. Paris, le 12 janvier 1993.
NASSERA (nom de famille pas fourni), permanente des Nanas Beurs. Billancourt, le 7 décembre 1992.
OUAREM, Shéhérazade, trésorière de SOS-Racisme. Paris, le 20 janvier 1993.
RAHAL-SIDOUM, Saïda, ancienne militante féministe algéroise et chargée de mission pour le développement de la vie associative avec le CLAP (Comité de Liaison pour l'Alphabétisation et la Promotion) dans la région parisienne. Paris, le 4 janvier 1993.
ZOUAREG, Nadia, militante de la SAFIA (Solidarité Avec les Femmes d'Ici et d'Ailleurs, association féministe lilloise). Créteil, le 9 décembre 1992.

III. AUTRES DOCUMENTS

Documents auto-édités ou non-publiés et textes de communications

ASSOCIATION MOUVEMENT POUR LES LUTTES FÉMINISTES, *Chroniques d'une Imposture. Du Mouvement de libération des femmes à une marque commerciale*. Paris, Association Mouvement pour les Luttes Féministes/ L'imprimerie Voix-off, 1981.

---

* L'interview avec Koïta est incluse ici, car elle est citée, mais elle ne rentre pas à proprement parler dans le cadre de cette recherche. Elle avait été effectuée dans le cadre d'un autre travail sur l'excision.

ASSOCIATION POUR L'ÉGALITÉ DEVANT LA LOI ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES, *Mouvement des femmes en Algérie.* Alger, le 8 mars 1989.

COLLECTIF DES FEMMES IMMIGRÉES, *Droit de vivre en famille...pour qui?* Paris, 1984.

DALGET, Céline, "Femmes françaises-épouses d'Algériens et leurs filles: algériennes et françaises". Communication dans le cadre du colloque "Droits des femmes du Maghreb". Paris, les 6-7-8 mars, 1990.

FEMMES SOUS LOIS MUSULMANES (sous la dir. de), *Dossier de presse sur la résistance à la Guerre du Golfe.* Grabels, France, 1991.

LE GRECE, *Qu'est-ce que l'enracinement?* Paris, 1972.

LA MAISON DES FEMMES (sous la dir. de), *Rencontre des lieux d'expression et d'initiatives de femmes.* Paris, La Maison des Femmes/Voix Off, 1985. Compte-rendu de la rencontre qui a eu lieu les 7 et 8 décembre 1985.

LES MARIE-JEANNES (sous la dir. de), *L'Extrême-droite contre les femmes. Un recueil de textes et de documents.* Paris, Les Archives Lesbiennes, 1993.

RAHAL-SIDOUM, Saïda, "Raison juridique d'état et droit des femmes. Application des codes de statut personnel du Maghreb en France." Communication dans le cadre du colloque "Droits des Femmes du Maghreb". Paris, les 6-7-8 mars, 1990.

LA SAFIA, *Après Mansouria, Malika, Fatima en 1988, Najima, Zohra, Nacira, Nadia.....* Lille, 1991.

_____*Les Femmes immigrées ou issues de l'immigration: spécificité et diversité des situations, discrimination aggravée.* Lille, 1992.

SUGIER, Annie, avec la Ligue du Droit des Femmes, le Collectif de Solidarité aux Mères des Enfants Enlevés, la Commission pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles, & le Coordination avec les Comités de Soutien aux Femmes Enlevées, Séquestrées ou Contraintes à un Mariage, *Réflexion sur l'Intégration des femmes immigrés.* Paris, le 12 décembre 1989.

URTADO, Eliane, *Dossier sur les enfants issus de couples mixtes franco-algériens séparés.* Dossier préparé dans le cadre du programme de deuxième année de sociologie à L'Université d'Aix en Provence. Aix-en-Provence, 1989.

LES YEUX OUVERTS, *Bulletin spécial: l'immigration.* Paris, 1984.

Documents vidéo

ALTSCHULL, Isabelle, et Djaouida DJAZERLI, interviews dans le cadre de l'émission *Droit de savoir: Les Musulmans de France.* TF1, décembre 1994.

BEN LARBI, Shéhérazade, interview transmise au *Journal* d'Antenne 2; rediffusée dans le cadre de la série vidéo *France-TV Magazine*, N° 66, octobre 1994.

CENTRE AUDIOVISUEL SIMONE DE BEAUVOIR, *Le Voyage d'Hiver.* Paris, 1987.

DÉSIR, Harlem, invité de *L'Heure de Vérité*, le 19 août 1987.

Documents et rapports officiels

COMITÉ DES MINISTRES DU CONSEIL DE L'EUROPE, *Recommandation N° R (90) 4*, adoptée le 21 février 1990 lors de la 434e réunion des Délégués des Ministres.

CNIDFF, *Guide des Droits des femmes.* Paris, CNIDFF-Edition, 1991.

HANNOUN, Michel, avec la collaboration de Pierre TODOROV et Brigitte GUIBOUD-RIBAUD, *L'homme est l'espérance de l'homme. Rapport sur les racisme les dicriminations en France au secrétaire d'Etat auprès du Premier ministre chargé des Droits de l'Homme.* Paris, La Documentation française, collection des rapports officiels, novembre 1987.

HAUT CONSEIL À L'INTÉGRATION, *Conditions juridiques et culturelles de l'intégration. Mars 1992.* Paris, la Documentation française, 1992

_____*La Connaissance de l'Immigration et de l'Intégration. Décembre 1992. Rapport au Premier Ministre.* Paris, La Documentation française, 1993.
INSEE/SECRÉTARIAT D'ÉTAT AUX DROITS DES FEMMES ET À LA VIE QUOTIDIENNE, *Les femmes.* Paris, INSEE, série "contours et caractères", 1991.
MINISTÈRE DE LA JUSTICE, *La Nationalité française. Textes et documents.* Paris, La Documentation française, 1989.
UNESCO, *Pour un langage non sexiste/Guidelines on Non-Sexist Language.* Paris, UNESCO, brochure non-datée.

IV. ARTICLES DE MAGAZINE CITÉS**

Magazines et bulletins féministes

Les Cahiers du Féminisme (mensuel français)
BATAILLE, Claire, "Trois otages pour une guerre à visage masqué" (dans le cadre du dossier: "Les foulards à l'école"). N° 51, hiver 1989, pp. 14-16.
MÉRICOURT, Oriane, "Enfants, Cuisine, Eglise (Kinder, Küche, Kirche)". N° 54, automne 1990, pp. 5-8.

Paris Féministe (bulletin bi-mensuel français)
BLANQUART, Louise, "Nous sommes toutes des femmes voilées". N° 94, 1er-15 janvier 1990, pp. 9-10.
BOUDJEMA, Hayette, Marguerite DURAS *et al*, "Le pari de l'école". N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, pp. 33-4.
BOUSQUET, L., "Déesses totalitaires". N° 94, 1er-15 janvier 1990, pp. 11-12.
COMITE DE SOUTIEN À MANSOURIA, "Mansouria libérée". N° 69, septembre 1988, p. 8.
DIALOGUE DE FEMMES *et al*, "La presse jette le voile sur le féminisme: lettre ouverte aux médias". N° 94, 1er-15 janvier 1990, p. 8.
L'EVEIL (Association de femmes iraniennes), "Lettre pour les femmes d'Iran. 'Regard différent' ou plaidoyer pour le régime?" (Réponse à un article de Shahnaz Nadjmabadi, publié dans *Le Monde Diplomatique* de janvier 1987.) N° 42, 15-30 mars 1987, pp. 14-16.
FEMMES SOUS LOIS MUSULMANES, "Pour Mansouria". N° 67, juillet 1988, pp. 8-11.
_____"Victoire pour Mansouria". N° 68, août 1988, p.22.
_____*et al*, Communiqué de presse. N° 90, 1er-15 novembre 1989, pp. 11-12.
JULLIEN, Hedda, "Navigation a voiles sans boussole". N° 90, 1er-15 novembre 1989, p. 10.
KOUTHIER, Françoise, "Lettre à Lionel Jospin". N° 91-92, pp. 39-41.
LESSELIER, Claudie, "Sexisme—racisme—nationalisme". N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, pp. 42-43.
MARTINET, Danièle, "Elisabeth Badinter ou les uns et les autres". N° 51, 15-30 octobre 1987, pp. 23-25.
MATINE, Mahnaz, "Le voile islamique: la loi coranique". N° 91-2, 15 novembre-15 décembre 1989, pp. 25-26.

** Contrairement à la pratique habituelle en France, les articles individuels de magazines ou de bulletins qui ont été cités, sont répertoriés dans cette Bibliographie, afin qu'une documentation féministe importante apparaisse clairement en tant que telle. Par souci de "symétrie", j'ai aussi répertorié ci-dessous les articles individuels de magazines d'actualités "grand public". Les articles des quotidiens nationaux, par contre, ne sont pas listés individuellement.

Le MFPF, "Le Voile: symbole de religion, d'intégrisme ou de sexisme?". N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, p. 27.
MICHEL, Andrée, Monique DENTAL *et al*, "Des verres de contact pour les verts". N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, p. 29.
NADIA, "Tchador, l'étoile jaune des femmes". N° 89, 16-31 octobre 1989, pp. 16-17.
POUR UNE EDUCATION NON SEXISTE, "Elémentaire ma chère Watson: propositions grammaticales". N° 106, 1er-15 septembre 1990, pp. 21-22.
WEIL-CURIEL, Linda & Annie SUGIER, "Contre le port du voile à l'école: une raison peut en cacher une autre". N° 91-92, 15 novembre-15 décembre 1989, pp. 46-47.

Ruptures (bulletin bi-mensuel français)
FEMMES POUR LA PARITÉ, "Parité: nous voulons autant de femmes que d'hommes au parlement". N° 121, 1er-15 octobre 1994, p. 5.
RISFA, "Bulletin d'information N° 1", reproduit dans le N° 125, décembre 1994, pp. 18-20.
VIENNOT, Eliane, "Lettre ouverte à Elisabeth Schemla". N° 127, 1er-15 janvier 1995, p. 10.

Spare Rib (magazine mensuel: GB)
JORDAN, June, "Other Kinds of Dreams", interview with Pratibha Parmar. N° 184, November 1987, pp. 12-15.

Trouble and Strife (magazine trimestriel: GB)
CLAIRE, Nadine [Marie-Aimée Hélie-Lucas], "Bound and Gagged by the Family Code", interview avec Sophie Laws. N° 5, Spring 1985, pp. 5-12.

Autres magazines et revues

Arabies (mensuel français)
TABLE RONDE: "L'Islam et la France profonde sont-ils compatibles?". N° 37, janvier 1990, pp. 11-21.

Cimade information (bimestriel français)
COSTA-LASCOUX, Jacqueline, "Femmes et discrimination". Février-mars 1991, pp. 14-15.
SILBERMAN, Roxane, "Regroupement familial et politique d'immigration en Europe". Février-mars 1991, p. 15.
STREIFF-FENART, Jocelyne, "Rôle et importance des femmes dans la transmission des valeurs culturelles: pour une approche sociologique". Février-mars 1991, pp. 20-21.

Droit et Cultures, revue trimestrielle, N° 20, 1990: N° spécial sur l'excision.

L'Evénement du jeudi (hebdomadaire français)
ASSOULINE, Florence, "Paroles de musulmanes". N° 262, 9-15 novembre 1989, pp. 22-3.
_____"Beurs, entre la peur et l'exaltation: 'Même si Saddam est un porc, il n'est pas pire qu'Hassan II' ". N° 325, 24-30 janvier 1991, pp. 52-53.
BADINTER, Elisabeth, "La loi a perdu sa légitimité", interview avec Martine Gozlan. N° 320, 20-26 décembre 1990, p. 56.
BENASSAYAG, Maurice, "On ne construit pas une nation en exaltant le culte des différences", interview avec Liliane Sichler. N° 265, 30 novembre-6 décembre 1989, p. 14.
CAYROL, Pierre, "Amérique. La dictature des minorités". N° 367, 14-20 novembre 1991, pp. 60-67.

KAHN, Jean-François "Le scandale Giscard". N° 360, 26 septembre-2 octobre 1991, pp. 8-10.
LEVY, Bernard-Henri, "Bernard-Henri Levy réplique... à Finkielkraut, à Debray et... à l'Edj", interview avec Maurice Szafran. N° 262, 9-15 novembre 1989, pp. 18-20.
RAGACHE, Jean-Robert "La laïcité, c'est la liberté absolue des consciences", interview avec Liliane Sichler. Supplément au N° 297, 12-18 juillet 1990, p. XXVIII.

L'Express (hebdomadaire français)
DÉSIR, Harlem, "Je suis un pessimiste actif", interview avec Dominique de Montvalon et Sylviane Stein. Le 9 octobre 1987, pp. 12-13.
REMY, Jacqueline, "Les Femmes". N° 2054, 22 novembre 1990, pp. 38-41.

Homophonies (mensuel français défunt)
BACH, Gérard, "Le racisme ordinaire dans un petit village du Gers". N° 12, octobre 1981, p. 6.
BOYER, Jean, "Traquez la répression". N° 32, juin 1983, pp. 8-9.
Charles-André [nom de famille pas fourni], "Le ventre est toujours fécond...". N° 26, décembre 1982, p. 23.

Jeune Afrique (hebdomadaire africain)
GIRARD, Patrick, "Giscard d'Estaing: le sang à la une". N° 1605, 2-8 octobre 1991, pp. 55-57.

Le Nouvel Observateur (hebdomadaire français)
AICHOUN, Farid, "La Mecque du onzième". N° 1300, 5-11 octobre 1989, pp. 18-19.
ALLÈGRE, Claude, "La meilleure façon d'enlever le voile". N° 1305, 9-15 novembre 1989, p. 33.
BADINTER, Elisabeth, "La chasse aux sorciers". N° 1406, 17-23 octobre 1991, pp. 50-51.
_____"Je suis fière des profs", interview avec Laurent Joffrin. N° 1305, 9-15 novembre 1989, pp. 36-37.
BADINTER, Elisabeth, Régis DEBRAY, Alain FINKIELKRAUT, Elisabeth de FONTENAY & Catherine KINTZLER, "Profs: ne capitulons pas!". N° 1304, 2-8 novembre 1989, pp. 30-31.
BARJON, Carole, "Comment le gouvernement a loupé son bac". N° 1524, 20-26 janvier 1994, pp. 26-28.
DANIEL, Jean, "L'autre pari". N° 1304, 2-8 novembre 1989, pp. 32-33.
_____"Cinq points sur les 'i' ". N° 1305, 9-15 novembre 1989, p. 36.
DEBRAY, Régis, "La Guerre en procès. Lettre ouverte aux socialistes." N° 1371, 14-20 février 1991, pp. 46-51.
DÉSIR, Harlem, "Tu te trompes de combat!" (Réponse à Laurent Joffrin.) N° 1305, 9-15 novembre 1989, p. 37.
FOHR, Anne, "Immigration: le parcours des combattantes". N° 1495, 7-13 juillet 1993, p. 40.
_____& Alain Chouffan, "Ecole: la déchirure". N° 1561, 6-12 octobre 1994, pp. 46-48.
FURET, François, "Pour un nouveau concordat". *Le Nouvel Observateur,* N° 1300, 5-11 octobre 1989, p. 17.
_____"Les fous de l'égalité", entretien avec Dominique Nora. N° 1399, 29 août-4 septembre 1991, pp. 51-52.
GAUTHIER, Ursula et Francine RIVAUD, "Le boom des mariages mixtes". N° 1371, 14-20 février 1991, pp. 4-9.
GIROUD, Françoise, "La révolution est accomplie". N° 1361, 6-12 décembre 1990, pp. 6-13.
HARBI, Mohamed, "Les apprentis sorciers du FLN", interview. N° 1393, 18-24 juillet 1991, pp. 50-51.

JOFFRIN, Laurent "Une petite main trop douce: lettre à Harlem Désir". N° 1304, 2-8 novembre 1989, p. 35.
JULLIARD, Jacques, "La faute à Mahomet?". N° 1307, 23-29 novembre 1989, p. 33.
NASREEN, Taslima *et al*, "Taslima face aux filles voilées". (Propos recueillis par Elisabeth Schemla.) N° 1570, 8-14 décembre 1994, pp. 40-43.
NORA, Dominique, "Les nouveaux maîtres censeurs". N° 1399, 29 août-4 septembre 1991, pp. 48-50.

Politis
LANGLOIS, Bernard, "Editorial: fichu fichu". N° 77, 26 octobre-1er novembre 1989, pp. 18-19.
STORA, Benjamin, "Pouquoi la machine à intégrer s'est soudain bloquée". N° 77, 26 octobre-1er novembre 1989, p. 29.

Journaux cités

Le Canard Enchaîné

Le Courrier Australien

Le Figaro

Libération

Le Monde

INDEX DES NOMS PROPRES

Individus

ANDRÉ, Michèle 254, 256
AUCLERT, Hubertine, 302
BARRÈS, Maurice 72, 73
BAYROU, François 12, 216, 221, 222, 232
BOUDIAF, Mohamed 355
CHEVÈNEMENT, Jean-Pierre 218
CHIRAC, Jacques 70, 190
BEAUVOIR, Simone de 30, 33, 49, 52
BENOIST, Alain de 2, 72, 73, 74, 190
DARWIN, Charles 29, 73
DELACROIX, Eugène 120
DOMENECH-CHICH, Geneviève 140
EBERHARDT, Isabelle 121
EMMANUELLI, Henri 218
FABIUS, Laurent 218
FERRY, Jules 66, 122, 126, 127, 128, 132, 175, 223, 224, 227, 239
GISCARD D'ESTAING, Valéry 190
GOBINEAU, Arthur de 72, 73
HANNOUN, Michel 56, 57, 68
HAUTECLOQUE, Jean de 110
INGRES, Jean-Auguste 120
JOSPIN, Lionel 218, 219, 227, 230, 235, 255
KHOMEINY, Ayatollah 68, 129, 130, 131
LAVAL, Pierre 110
LE PEN, Jean-Marie 70, 71, 73, 74, 124, 125, 189, 191, 236
LEROY-BEAULIEU, Paul 110
MADANI, Cheikh Abassi 130
MAUROY, Pierre 218
MÉGRET, Bruno 234
PEZET, Michel 215
MITTERRAND, Danielle 218, 254, 263
MITTERRAND, François 160, 167
MONTESQUIEU, Charles de 45
NEIERTZ, Véronique 357
PASQUA, Charles 69, 71, 167, 168, 180, 233, 236
PONIATOWSKI, Michel 190
ROCARD, Michel 218
ROUDY, Yvette 16, 18, 140, 287, 288, 357
ROUSSEAU, Jean-Jacques 29, 227

Organisations

CEF, la 323, 358
CLAP, le 172
CLUB DE L'HORLOGE, le 2, 72
DU CÔTÉ DES FEMMES 254, 358
L'EMAF 163, 179, 205, 255, 270, 298, 318, 322, 324, 347, 348
L'EVEIL 255, 260
FEMMES SOUS LOIS MUSULMANES 140, 267, 322, 323, 354, 356
FIS, le 68, 88, 130, 131, 182, 187, 192, 195, 247, 274, 276, 341
FLN, le 125, 131, 132, 133, 134, 149, 355
FRONT NATIONAL, le 70, 192, 193, 194, 195, 234
GAMS, le 292
GIA, le 187, 276
GRECE, le 2, 72, 190
MAISON DES FEMMES DE PARIS 143, 303, 308, 324
MÈRES D'ALGER, les 139, 180, 303, 305
MRAP, le 7, 81, 298, 329, 332
NANAS BEURS, les 255, 271, 296, 298, 309, 321, 322, 323, 336, 347, 348
NOUVELLES OPPORTUNITÉS POUR LES FEMMES (NO) 342
PARTI SOCIALISTE, le 82, 140, 215, 218, 287, 288
RCD, le 342
RÉSEAU D'ECHANGES RÉCIPROQUES DE SAVOIRS 322, 353, 359
RISFA, le 309, 323, 342, 356
RPR, le 68, 190, 216, 233
RUPTURES 355, 356, 357, 358, 359
SAFIA, la 6, 139, 172, 178, 179, 255, 321, 322, 323, 347, 348, 358, 359
SOLIDARITÉ FEMMES MAGHREB-CEE 303, 304, 305
SOS-RACISME 81, 82, 83, 85, 171, 221, 236, 255, 260, 291, 297, 298, 302
YEUX OUVERTS, les 324, 348

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements i

Liste des sigles ii

Liste des illustrations iv

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE : DIFFÉRENCES 24

Chapitre 1. La différence sexuelle 28

Liberté, égalité, fraternité 33

Citoyennes à part 41

Les joies de l'altérité 49

Une forme de racisme? 54

Chapitre 2. La différence culturelle 58

2.1 Nous contre les Autres 64

2.2 Au nom de la différence 71

2.3 La folklorisation des minorités 78

2.4 Domination coloniale et revendications identitaires 84

2.5 Les multiples identités 90

Chapitre 3. La misogynie raciste 97

3.1 Le racisme féminisant 105

3.2 Le racisme sexué 118

3.3 Les femmes et l'identité nationale 123

3.4 La complicité des hommes 135

3.5 La misogynie raciste intériorisée 141

DEUXIÈME PARTIE : ADHÉSION OU APPROPRIATION? 147

Chapitre 4. Au nom de l'intégration 154

Petite histoire d'un mot 156

N'est pas même qui veut 164

Marianne et les beurettes 171

Les alibis et les autres 178

Chapitre 5: Au nom de l'identité.....182
«Parler multiculturel»: parler fondamental?.....185
Racines et famille.....189
«Musulmanes progressistes».....198
Les idées voilées.....207

Chapitre 6: Au nom de l'émancipation.....214
De psychodrame en saga.....217
La «République enseignante»: quelques repères.....223
L'Ecole de l'intégration.....232
Liberté, égalité, et toujours fraternité.....238

TROISIÈME PARTIE : VOIX ET CHEMINS 249

Chapitre 7: Les absentes ont toujours tort.....254
Une parole qui dérange.....254
Les dessous de l'Affaire.....263
Principes contre pragmatisme?.....269
«Enfoulardées».....273

Chapitre 8: Vues de loin.....285
Le féminisme est mort: vive le post-féminisme.....289
Toutes des... machottes?.....293
Les copines d'ailleurs.....301
A votre place, nous.....310

Chapitre 9: Traçage d'itinéraires 320
Déblayage du terrain.....322
Identités.....328
De fille en mère.....339
De l'assistanat au dialogue.....347
Passerelles en réseaux.....354

CONCLUSION 364

Bibliographie.....371

Index des noms propres 387