
SOCIO LOGIE

2014 - N°1 - vol. 5

INTRODUCTION

MARWAN MOHAMMED, UN NOUVEAU CHAMP
DE RECHERCHE

BILAN CRITIQUE

HOUDA ASAL, LA FABRIQUE D'UN NOUVEAU CONCEPT

ENQUÊTES

• **JULIEN BEUGÉ & ABDELLALI HAJAT**, ÉLITES
FRANÇAISES ET CONSTRUCTION DU « PROBLÈME
MUSULMAN » • **BRUNO COUSIN & TOMMASO VITALE**, LE
MAGISTÈRE INTELLECTUEL ISLAMOPHOBES D'O. FALLACI

DÉBATS

VALÉRIE AMIRAUX, VISIBILITÉ, TRANSPARENCE
ET COMMÉRAGE

COMPTES RENDUS

• **HOUDA ASAL**, G. MORGAN & S. POYNTING (ED.),
GLOBAL ISLAMOPHOBIA • **OLIVIER ALEXANDRE**, K. A.
BOGLE ; T. VANDER VEN, *CAMPUS STUDIES* • **MARIE
LOISON-LERUSTE**, P. BRUNETEAUX (DIR.), *LES ENFANTS
DE DON QUICHOTTE* • **SYLVIE MESURE**, B. KARSENTI,
D'UNE PHILOSOPHIE À L'AUTRE

NUMÉRO SPÉCIAL

**SOCIOLOGIE DE
L'ISLAMOPHOBIE**

Coordonné par
**Abdellali HAJAT &
Marwan MOHAMMED**

puf

Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté¹

Visibility, transparency and gossip: about some conditions enabling Islamophobia... and citizenship

par Valérie Amiraux*

RÉSUMÉ

A partir des lois prohibitionnistes françaises de mars 2004 et d'octobre 2010 concernant l'interdiction du port de certains vêtements à caractère religieux, cet article revient sur deux aspects de la mise en place et la stabilisation d'une matrice islamophobique de lecture des faits et gestes de certains membres des communautés musulmanes en France. Le premier concerne la non intelligibilité du fait religieux comme phénomène social, le second la double injonction à la visibilité et à la transparence faites aux musulmanes voilées. Ces deux thématiques permettent ensuite d'esquisser une réflexion sur les termes de la participation politique et les conditions de l'engagement citoyen. Qu'est-ce qu'un « bon » citoyen lorsque la personne est pieuse ? Aux côtés des travaux sur l'islamophobie, ce texte souhaite engager une conversation théorique sur les termes de la participation politique et les conditions de l'engagement citoyen des musulmans vivant en France en 2014.

ABSTRACT

Starting with French laws of March 2004 and October 2010 which prohibit the wearing of certain garbs characterized as religious, this paper revisits two features of the implementation and stabilization of an islamophobic reading grid for the actions of some members of Muslim communities in France. The first one has to do with the non-intelligibility of religion (as a social phenomenon); the second is an injunction for veiled Muslim women to be both visible and transparent. These two features serve as a basis for a preliminary analysis of the terms of political participation and the conditions for citizen involvement. What does it mean to be at once a "good" citizen and a pious person? Along other research on Islamophobia, this paper is meant to prompt a theoretical conversation on such terms and conditions regarding Muslims living in France in 2014.

MOTS-CLÉS : Islam ; musulmans ; islamophobie ; religion ; visibilité ; reconnaissance ; transparence ; gossip

KEYWORDS: Islam; Muslims; Islamophobia; religion; visibility; recognition; transparency; gossip

* Professeure de sociologie, Université de Montréal. Chaire de recherche du Canada en étude du pluralisme religieux
Département de sociologie – Université de Montréal – Pavillon Lionel-Groulx – C. P. 6128, succursale Centre-ville – Montréal QC H3C 3J7 – CANADA
Valerie.amiraux@umontreal.ca

1. Ce texte a bénéficié de la lecture attentive et des nombreux commentaires de Cécile Laborde que je remercie. Les suggestions et critiques de Samuel Blouin, Abdellali Hajjat, Marwan Mohammed

et des évaluateurs de la revue *Sociologie* ont également permis de clarifier plusieurs éléments de cet article. Je les en remercie.

« *What I want to say is what you say to an intimate friend when you are discouraged about how it all is.* »

C. Wright Mills cité par L. Back, « *Writing in and Against Time* », in J. Solomos & M. Boulder, *Researching Race and Racism*, London, Routledge, 2004, p. 203.

« *I think sociology can play a role in opening up the false comforts achieved in absolute moral categories.* »

Les Back, « *Writing in and Against Time* », in J. Solomos & M. Boulder, *Researching Race and Racism*, London, Routledge, 2004, p. 209.

Introduction

En France, l'interdiction légale des vêtements représentant visiblement l'affiliation à l'islam s'est imposée depuis près de vingt ans comme l'incontournable outil d'encadrement des comportements des musulmanes dans l'espace public. D'abord compartimentée (Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics), cette interdiction s'est ensuite généralisée pour concerner, en 2010, l'ensemble de l'espace public (Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public). À la fin de l'été 2013, le débat s'est réengagé autour de la question de la possible interdiction du port du foulard à l'université. Nous ne revenons pas ici sur les argumentaires au fondement de ces décisions de légiférer, ce travail est déjà fait et connu (Lorcerie, 2005 ; McGoldrick, 2006 ; Bowen, 2007 ; Laborde, 2008 ; de Galembert, 2008 ; Amiraux, 2009). Dans l'ensemble, la plupart des discussions publiques se sont concentrées sur les enjeux politiques et les préjudices potentiels que le port d'un vêtement religieux (même librement choisi) pourrait causer à la société, sur le plan de sa cohésion sociale et de la fidélité à ses « valeurs » nationales, révélant la tension entre la protection de droits fondamentaux (comme la liberté de conscience) et l'exercice de ces mêmes droits (Morag, 2002 ; Malik, 2008 ;

Sashar, 2001 ; Mookherjee, 2009 ; Mullally, 2011 ; Meer & Modood, 2011).

Dans ce contexte, les relations entre sphères privées et publiques restent examinées de manière abstraite, sur un plan souvent formel, négligeant les conséquences parfois dramatiques qui ont accompagné l'application des lois. L'analyse de l'impact de ces interdictions sur l'ensemble des femmes musulmanes, voilées ou non, reste largement à faire, tout comme celle du « bien » produit par ces lois prohibitionnistes (Ford, 2011). Qu'ont-elles permis de réaliser ? Quelles situations se sont trouvées, à la suite de leur application, améliorées ? Pourquoi le lien entre ces lois, leurs effets et la situation plus générale des musulmanes qu'elles visent, jeunes filles ou adultes, dans leur accès à l'éducation, au marché de l'emploi et à la mobilité de manière générale peine-t-il à être fait ? Lorsqu'il l'est, comment comprendre le sens de la réticence à qualifier ces phénomènes de racistes ou xénophobes ? Ces questions, auxquelles nous souhaitons ici proposer de contribuer à réfléchir, à défaut de pouvoir y répondre définitivement, ne sont pas rhétoriques. Elles sont d'ailleurs au cœur de la réflexion qui occupe les juges de la Grande Chambre de la Cour européenne des droits de l'homme dans le cadre de l'affaire *S.A.S v. France* (n° 43835/11) dont les auditions ont eu lieu le 27 novembre 2013³.

Définir le port d'un vêtement comme une situation problématique au point d'en exiger le retrait de certains espaces ou d'en faire un geste criminel mérite, proposons-nous, plus que la restitution factuelle à laquelle il est tentant de se limiter, ou qu'une indignation polémique à charge ou à décharge. Cet article revient donc sur ces questions délicates à poser et ces liens absents qui permettraient d'engager la réflexion sur la mise en place et la stabilisation d'une matrice publique puissante, efficace, de lecture des faits et gestes de certains membres des communautés musulmanes en France. Ce cadre cardinal (*master frame*) à partir duquel les mises en récit et des propositions de résolution du « problème musulman » vont être construites, argumentées, justifiées ne recouvre que

2. Par exemple, les travaux concernant l'effet islam en matière de discrimination ("The Islam penalty") restent peu nombreux (C. Adida, D. Laitin & M.-A. Valfort, 2010 ; J. Ringelheim, E. Bribosia & I. Rorive, 2010 ; Fortsenlechner & Al-Wadfi, 2010).

3. L'affaire est introduite devant la CEDH en avril 2011 (lors de l'entrée en application de la loi) par une Française née en 1990 portant le voile intégral contre l'interdiction légale de dissimuler son visage dans l'espace public depuis la loi de 2010. Invoquant les articles 3, 8, 9, 10, 11 et 14 de la Convention européenne des droits de l'Homme, elle soutient que l'interdiction

légale porte atteinte à son droit de manifester librement sa religion, à son droit au respect de la vie privée et constitue une discrimination à raison de la religion et du sexe.

Quels sont les « buts légitimes précis » derrière les « objectifs légitimes » du gouvernement français avec cette loi, interroge le juge Potocki lors de l'audition. Audition accessible sur le site de la CEDH : http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=hearings&w=4383511_27112013&language=fr&c=&py=2013 (consulté le 28 novembre 2013).

partiellement ce qui est désigné comme islamophobie⁴. Les attaques de mosquées, les profanations de lieux de culte existants ou à construire, de tombes dans les carrés musulmans des cimetières communaux, l'organisation d'apéros saucisson pinard, mais aussi, au quotidien et de façon moins médiatique, les insultes, les bousculades, les humiliations, les micro agressions (verbales ou physiques) de femmes voilées, le profilage racial et le délit de faciès, les traitements discriminatoires, voire le meurtre⁵, sont quelques unes des illustrations de ce que l'islamophobie recouvre empiriquement, en parallèle d'une gangue discursive qui, depuis 2001, ne cesse d'activer le lien entre islam, terrorisme et violence et de soutenir l'intensification de la surveillance policière dans les lieux de culte et le développement d'un profilage raciale-religieux dans le cadre de l'application des mesures de lutte contre le terrorisme (Hajjat & Mohammed, 2013)⁶. Le déploiement de ce discours hostile à l'islam, aux musulmans et à certaines de leurs pratiques s'appuie également sur différents épisodes qui contribuent à l'actualiser de façon continue⁷. Incompatibilité politique, antinomie des valeurs, maintien de manières d'être non conformes aux attentes des régimes de citoyenneté promus par les États, visibilité jugée incongrue, l'islamophobie est devenue motrice pour stabiliser les façons dont des sociétés nationales se représentent qui elles sont, ce qu'elles doivent accomplir pour le rester et la façon dont l'État peut les accompagner dans ce processus. Mais elle seule ne permet pas de connecter l'ensemble des points sur lesquels s'appuie la matrice qui la rend possible.

Ce texte propose donc d'élargir la focale en développant deux lignes argumentatives. La première s'intéresse à la non intelligibilité du religieux à l'appui de ce qui, en France, s'est engagé autour des deux lois citées plus haut. Que se passe-t-il lorsque certains gestes religieux sont prohibés dans l'espace public ? La seconde développe une réflexion remplaçant l'écologie de l'interdiction qui s'est mise en place depuis 2004 dans la perspective d'une réflexion en termes de visibilité, de transparence et

de « gossip » (comméragage). Ces deux perspectives permettent de mettre à nu des phénomènes plus généraux, qui vont en quelque sorte au-delà des musulmans. On l'aura compris, ce texte de facture théorique souhaite engager une conversation plus qu'exposer des résultats factuels, avec pour finalité d'inviter à un décroisement des réflexions hors des cercles des spécialistes de l'islam en France, de l'intégration et du pluralisme religieux pour inscrire l'analyse dans une réflexion sur les termes de la participation politique et les conditions de l'engagement citoyen.

Dans le sillage des lois prohibitionnistes : du signe au geste

Les lois de mars 2004 et d'octobre 2010 confrontent l'histoire longue de la laïcité en France à l'épreuve de l'expérience publique du religieux comme fait social et comme conviction intime. Le déchiffrement de l'expérience religieuse, son élucidation et sa compréhension sont des tâches délicates, auxquelles doivent par exemple faire face des corporations de première ligne au regard de l'application des dites lois, comme celles des enseignants, des magistrats, des forces de l'ordre, des personnels de santé publique. La proposition que nous faisons ici consiste à souligner la non intelligibilité du signe religieux comme geste, au point que son effacement des espaces publics devient consensuellement la posture unanimement adoptée (Beaman, 2013).

Notre réflexion s'ouvre sur un constat : la loi de 2004 interdit le port de « signes » religieux ostentatoires ; celle de 2010 sanctionne la « dissimulation du visage ». La nuance est de taille. Dans le premier cas, le signe renvoie au symbole et à la transgression que la présence du symbole, indépendamment de sa signification pour les jeunes femmes, désigne. Dans le second, l'interdiction porte sur un geste qui est essentiellement

4. « L'islamophobie est une matrice de racialisation des populations musulmanes qui opère historiquement par capillarité et à différentes échelles dans les sociétés démocratiques libérales non-musulmanes, notamment européennes et nord-américaines. Elle s'incarne dans des interactions et se déploie dans des situations particulières qui l'actualisent de façon différenciée, toujours en lien avec l'histoire et la culture nationales du lieu d'où elle opère. » (Amiraux & Desrochers, 2013, p. 7).

5. On pense à celui de Marwa Ali al Sherbini à Dresde en 2009, tuée en plein tribunal par celui-là même qu'elle accuse de l'avoir agressée verbalement en public.

6. Les effets du consensus sécuritaire sur le développement de l'islamophobie en Europe sont des sujets là encore relativement bien couverts.

7. Parmi ceux-ci, en Europe, citons l'affaire Rushdie, les différentes affaires du foulard, les débats sur la construction des lieux de culte et des minarets, les caricatures danoises, la polygamie, la nourriture halal, mais aussi les attentats liés à des « homegrown terrorists » comme en Norvège avec A. Breivik ou à Toulouse avec M. Merah en 2012.

8. Dans la façon dont elle se répand en Europe, l'islamophobie illustre aussi un processus d'europanisation du rejet des musulmans et de leurs croyances (Amiraux, 2013).

saisi, dans l'interdiction de l'accomplir, dans sa fonction communicative puissante⁹. Le geste incriminé s'inscrit dans une texture relationnelle dont la substance, au sein de laquelle le geste doit apprendre à s'inscrire, est le regard d'autrui (Citton, 2013, p. 45). Couvrir son visage est un geste relationnel dont la signification reste floue. Lors des discussions sur la possibilité puis la constitutionnalité de la loi d'octobre 2010, l'oscillation est ainsi constante entre l'attribution au voile intégral du statut de signe (c'est-à-dire incarnant une médiation intentionnelle) et de symptôme (un indice matériel). À propos du « signe », en mars 2010, dans ses conclusions portant sur les possibilités juridiques d'une interdiction du port du voile intégral « la plus large et la plus effective possible », le Conseil d'État envisage, parmi les deux cas de figures de sanction, celle qui instituera un délit aux personnes imposant à autrui de dissimuler son visage. Parlant de symptôme cette fois, dans sa décision n° 2010-613 DC du 07 octobre 2010, le Conseil constitutionnel mentionne ainsi l'objectif de la loi qui a « pour objet de répondre à l'apparition de pratiques, jusqu'alors exceptionnelles, consistant à dissimuler son visage dans l'espace public ». Le geste est prohibé en lien avec les notions de dimension immatérielle de l'ordre public et d'exigences minimales de la vie en société, désormais inscrites dans la réflexion politique et juridique (McCrea, 2013). Quelle est donc la place accordée à celles et ceux qui souhaitent conduire une vie pieuse dans les démocraties libérales laïques ?

La non intelligibilité du geste et du sentiment religieux en contexte laïc

La difficulté à lire et comprendre le geste religieux indépendamment des symboles et des pratiques qui l'accompagnent est un constat que nous partageons avec d'autres (Claverie, 2003 ; Benhabib, 2002 ; Fernando, 2010). Pour partie, dans le contexte français, une des explications tient probablement

dans la contrainte que cet effort de compréhension place sur celui qui contemple le geste de s'approcher d'une réalité que les citoyens laïcs, éclairés, modernes et libéraux préfèrent tenir à distance (*At Home in Europe*, 2011 ; Parvez, 2011). Behiery parle à ce propos d'un religieux « non traduisible » (« untranslatability ») : le décodage, la lecture, la compréhension et l'interaction avec le geste religieux seraient impossibles dans la mesure où les savoirs ordinaires limitent les capacités de lecture du monde environnant, reproduisant une appréhension dichotomique de la réalité sociale (Orient *versus* Occident, rationnel *versus* irrationnel, moderne *versus* traditionnel, etc.) portés par les récits culturels dominants (Alcoff, 2001 ; Behiery, 2013) et en restreignant les possibilités de typifications qui leur sont accessibles et leur permettraient de s'y rapporter (Boëtsch & Ferrié, 2001)¹⁰. Mahmood développe une réflexion parallèle à partir d'une analyse des controverses sur les caricatures au Danemark. Elle revient sur l'impasse morale dans laquelle se trouvent plongés des espaces « laïcs » par effet de leur incapacité à comprendre les insultes à caractère religieux¹¹. Cette impasse, dit-elle, s'explique par une polarisation paradigmatique du politique autour du conflit entre « l'impératif laïc et la menace religieuse » (Mahmood, 2009, p. 65). La rupture entre les valeurs libérales des régimes sécularistes (liberté d'expression, émancipation des femmes et de leurs corps) et les formes musulmanes de religiosité traduit la représentation normative que les Européens se font du religieux : un seul profil de sujet croyant est *in fine* toléré dans des espaces politiques où l'État dessine la frontière séparant non seulement le séculier du religieux, mais aussi les formes de religiosités légitimes de celles qui ne le sont pas¹². Ce sujet croyant « exclusif » est rationnel et pose sa religion comme un choix dont les conséquences n'en sont pas toujours : si on « choisit » d'accomplir certains gestes comme porter le foulard, d'autres pratiques religieuses ne sont pas vécues comme des choix, mais comme les conséquences d'obligations¹³. Ce sujet croyant n'apparaît jamais comme agent

9. La circulaire du 2 mars 2011 relative à la mise en œuvre de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public liste les exceptions légales. L'interdiction ne s'applique pas « si la tenue est prescrite ou autorisée par des dispositions législatives ou réglementaires », « si la tenue est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels », enfin « si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles ».

10. Leckey, comparant les législations anti-sodomie aux États-Unis et la proposition d'interdire le port du foulard intégral dans l'espace public au Québec, développe une argumentation similaire pour déconstruire la centralité du « face à face » dans les deux appareils de justifications. (Leckey, 2013).

11. A. Gell, rappelle Citton, offre plusieurs pistes pour suivre ce mouvement parallèle de désacralisation et mépris des sphères religieuses, et de sacralisation de « nos » propres expériences esthétiques et politiques. « La chose nous paraît généralement aussi saugrenue que nous semble étrangère (superstitieuse, fanatique, intégriste) l'idée qu'une caricature puisse offenser Mahomet, ou qu'un mauvais traitement infligé à un exemplaire matériel du Coran puisse affecter sa valeur spirituelle. » (Citton, 2013, p. 187).

12. La condition de possibilité de ce sujet croyant légitime exclusif passe non seulement par la capacité des États à définir de manière précise et souvent étroite le domaine du religieux (Asad, 2003), mais aussi par la capacité des sociétés et des individus à concevoir l'existence d'un « pur religieux » comme émancipé des cultures (Roy, 2008).

13. On pense ici à l'alimentation halal.

accomplissant des gestes en relation avec une « cause » de l'action qui existerait en dehors de lui. Son « corps religieux » reste là encore inintelligible (Asad, 2004)¹⁴. « In secular societies, secular modes of reasoning and argumentation are seen as the embodiment of a universal reason, and religious believers are expected to wear their beliefs lightly. » (Bangstad, 2009, p. 191).

La saisie des gestes interdits sous la jauge hiérarchisante du laïc *versus* religieux explique également la naturalisation de l'opposition entre port du foulard (intégral ou non) et égalité hommes-femmes dans un contexte français où cet argument asadien de l'inintelligibilité du religieux est particulièrement pertinent. « The veil has itself become an iconic sign of difference, but a sign reified to such an extent that its strategic use, within Western understanding, completely obscures and overrides the intentions and motivations of the actors/agents who define it. » (Jiwani 2010, p. 66). La réduction du port du foulard (intégral ou non) à une stricte décision personnelle choisie en toute liberté est progressivement devenue la seule manière de le déchiffrer, dans des espaces qui historiquement se sont construits dans la délégitimation de ces choix pour les individus raisonnables (Bender, 2003 ; Lichterman, 2005 ; Parvez, 2011). En France, entre 1989 (Creil) et 2004 (la loi de mars), l'expérience religieuse des femmes voilées est ainsi devenue audible dans la mesure de sa possible lecture comme un choix libre et autonome¹⁵. Quelques incursions dans les discours de certaines des femmes concernées permettent pourtant de mesurer à quel point la catégorisation en termes de choix, consentement *versus* contrainte, obligation élude un large pan d'interprétation du geste en question.

Comme d'autres affiliations identitaires, les manifestations d'une conviction religieuse sont inconstantes et instables. Elles varient sans cesse, pour le/la croyant(e), comme pour l'observateur extérieur¹⁶. L'affaire S.A.S. v France (CEDH, n° 4385/11)

permet d'engager la réflexion en rompant avec cette nouvelle orthodoxie du *religieux comme choix versus le religieux comme devoir* qui, dans le débat public français, structure les oppositions. Dans cette affaire, la plaignante, citoyenne française portant le foulard intégral, explique son geste comme un choix libre et autonome mais précise ne pas l'accomplir de manière constante. Elle le fait après s'être assurée de son adéquation au contexte, qu'il s'agisse d'une situation privée ou publique : elle ne souhaite causer de trouble ou de tort à personne, mais exprime son désir de souhaiter pouvoir vivre en accord avec elle-même, en particulier conformément à son « humeur spirituelle » qui, parfois, lui dicte de porter le vêtement interdit par la loi française depuis octobre 2010. Cette notion d'humeur spirituelle introduit une brèche dans une lecture qui oppose la pratique religieuse comme choix (contingente, flexible et donc susceptible d'être régulée) à la pratique religieuse comme obligation (devoir de conscience, inflexible, portant de ce fait l'intégrité de la personne, non négociable). Comment le droit et la République laïques peuvent-ils comprendre une « humeur spirituelle » qui « dicte » des comportements à un individu ?

L'intelligibilité du religieux est en général, dans le contexte européen dont la France n'est qu'une illustration, abordée à partir du dilemme religion institutionnelle *versus* religion individuelle. On attend des croyants qu'ils performant conformément aux attentes des non-croyants, là encore en fonction d'une capacité de lecture définie par les cultures politiques, ce qui réduit la marge de lecture, d'interprétation et *in fine* de comportement des sujets croyants¹⁷. Cet écart entre le discursif et le phénoménologique (Tavory & Winchester, 2012, p. 353) apparaît dans S.A.S v France : la référence à l'humeur spirituelle convoque dans les délibérations l'expérience intimement ressentie du divin et l'évaluation par le sujet croyant du besoin ou non de poser un geste attestant, pour elle et pour les autres qui sauront le lire, cette expérience. À l'intersection de l'univers spirituel, des cadres juridiques, de l'espace de la vie privée et de celui

14. En marge des lois dont parle ce texte, l'arrêt de la Cour d'Appel de Paris du 27 novembre 2013 dans le cadre de l'affaire dite « Baby-Loup » (S 13/02981) offre un développement intéressant. La décision de licenciement de l'employée portant le foulard est associée à la qualification de l'association Baby-Loup comme « entreprise de conviction » dont les « missions peuvent être accomplies par une entreprise soucieuse d'imposer à son personnel un principe de neutralité pour transcender le multiculturalisme des personnes auxquelles elle s'adresse ».

15. À partir du milieu des années 1990, les chercheurs en sciences sociales multiplient les enquêtes qui attestent de ce lien entre port du voile et choix, là encore en France et ailleurs en Europe (Gaspard & Khosrokhavar,

1995; Amiraux, 2001; voir les bibliographies dans de Galembert, 2008 ; Amiraux, 2009).

16. Poser le sens et l'interprétation du geste religieux au cœur de l'interaction entre croyants et non-croyants rappelle à quel point religieux et séculier participent l'un de l'autre (Bellah, 2011).

17. Et qui explique par exemple l'existence de ce que l'on pourrait appeler un différentiel d'intelligibilité, voire un double standard, en matière de perception publique du fait religieux : pourquoi un foulard islamique poserait-il plus « problème » socialement qu'une procession catholique ?

de la vie publique, comment réconcilier l'appartenance à une société démocratique d'un individu et la liberté individuelle de celui ou celle qui ne peut être partie de la société politique comme sujet croyant¹⁸ ? La possibilité du sécularisme libéral repose sur l'exercice de la liberté de conscience : chacun peut croire (ou pas) ce qu'il souhaite dans l'espace privé sans s'exposer à des conséquences publiques. L'espace public est donc perçu comme une sphère produite par un consensus culturel qui prime sur les libertés individuelles et sur une pratique religieuse réduite à une préférence privée et à un choix personnel¹⁹. L'espace public devient alors l'espace de la réalisation de la communauté politique et de la citoyenneté sous le prisme de la visibilité : un bon citoyen ne cache rien.

D'autres éléments valident cette hypothèse de la non intelligibilité du religieux dans les espaces laïcs européens. Le silence autour des actes de violence physique contre les femmes voilées, en Suède et France notamment au cours de l'été 2013, dont quelques associations (en particulier le Collectif de lutte contre l'islamophobie en France) et certains médias se sont faits les relais, procède de cette dynamique. La discrétion publique autour de ces manifestations violentes de désapprobation de la présence publique d'un individu identifiable par un signe s'inscrit dans la relative indifférence autour des insultes, menaces, attouchements et autres micro agressions dans les transports publics, voire agressions physiques dont des femmes musulmanes voilées rapportent avoir été victimes dans plusieurs rapports. De telles agressions physiques passent facilement inaperçues en ce qu'elles incarnent des faits dérisoires au regard du drame public que vivraient le principe de laïcité, ses défenseurs, ses institutions phares et, par procuration, l'histoire nationale de France. Elle rappelle aussi le peu d'intérêt soulevé par ces jeunes filles qui, à la rentrée scolaire 2004, avait choisi de se raser totalement la tête et dont on peut se demander ce qu'elles sont devenues dix ans plus tard. « Le refus de se soumettre à cet impératif de transparence – refus d'être réifié,

figé – révélerait alors le désir, la volonté, le besoin de préserver quelque chose d'un espace d'expérience intérieur, fondement de l'ultime liberté de l'individu » (Haroche, 2011a, p. 8). Leur résistance à l'imposition de la transparence en choisissant de se raser le chef endosse de manière radicale le « masque de la citoyenneté » arendtien (Bilsky, 2009). Le déplacement de la charge de la neutralité, de l'État sur les individus, en est une dernière illustration significative. Avec la loi sur l'interdiction des signes ostentatoires dans les écoles publiques, la collégienne ou la lycéenne sont désignées comme les principales concernées. En se découvrant pour entrer à l'école publique, elles montrent par ce geste leur respect de la neutralité de l'État (Amiraux & Koussens, 2013). Elles sont en quelque sorte sommées de performer la neutralité, en dévoiement du sens historique du principe de laïcité qui, rappelons-le, renvoie à l'État. L'interdiction du port du foulard n'est donc pas anodine ou ordinaire. Ces législations qualifient des comportements particuliers et des codes de conduite, soit comme excessifs, soit comme raisonnables. La réalité de la présence physique d'une conviction incarnée dans un geste (se couvrir) est simultanément, par effet des interdictions, authentifiée et répudiée. L'analyse de la facture raciale de cette gouvernementalité reste à faire²⁰.

La critique est souvent faite à ceux et celles qui, comme l'auteur de ces lignes, placent dans une même analyse les questions de port du foulard dans les écoles publiques et de voiles intégraux dans les espaces publics. Elle repose en général sur une série d'arguments plus ou moins interchangeable qui reproche à cette articulation de se méprendre sur le sens des signes religieux en question (le foulard sur la tête d'une élève n'est en rien comparable aux vêtements couvrant totalement corps et visage, portés par une adulte), de tout mélanger, voire de confondre, les éléments. Il nous semble pourtant impératif de poser l'entrelacement des deux débats et de leurs effets, précisément en ce que le cadre d'interprétation des gestes des femmes musulmanes renvoie très directement aux conditions de

18. Revenant sur les arguments concernant les « conséquences juridiques de la volonté libre de se préserver du monde pour vivre de manière pieuse » (en l'espèce la mort civile des religieux catholiques par effet, entre autres, de la claustration volontaire des religieuses), Saint-Bonnet analyse la double dimension de liberté et de libération de ces gestes de retrait du monde : il s'agit bien de s'affranchir d'un monde dans lequel vivre de manière vertueuse est impossible. La claustration soustrait concrètement et intégralement les corps et les visages au monde temporel et souligne à quel point la question du contrat social reste liée à celle du droit à porter ou non certains habits religieux : dans l'Ancien Régime « demeure cette idée que ceux qui ont fait le choix de se retirer du monde ne peuvent ni ne doivent être comptés au nombre des citoyens » (Saint-Bonnet, 2011, p. 12).

19. Sur cette idée d'une « liberté de religion » sans religion ou sur la tension entre l'effet normatif de la législation en matière de liberté de religion et l'impératif de « désagrégation » de la catégorie « religion » dans l'univers socio-anthropologique, nous renvoyons à Laborde, 2014.

20. La place manque ici pour développer une solide analyse du rôle actif de l'État, d'une part dans l'établissement d'une dichotomie rigide entre religieux et séculier rapidement évoquée plus haut, d'autre part dans la mise en place d'une hiérarchie faisant du religieux l'inférieur du séculier. Il faudrait encore aller plus loin pour suivre les effets de cette infériorisation sur les individus qui incarnent et actent le religieux. Aux sources de ces dynamiques croisant religieux et séculier, la dimension « raciale » de l'État et de la production de sujets racialisés doit encore être analysée (Bilge, 2013).

possibilité du sujet citoyen dans les contextes démocratiques et permet de dévoiler l'indéniable connexion entre pratiques islamophobes et racisme. L'idée est bien ici de situer les effets des interdictions de certains gestes en lien avec la question de la participation, à la vie économique comme à la vie politique²¹. Ces interdictions ne prennent en effet pas place dans le vide et sont d'autant plus importantes à suivre dans leurs effets que le travail des catégorisations juridiques se fait aussi hors de l'arène du droit (Leckey, 2013)²². Elles s'arriment à d'autres formes de manifestations d'inégalité, d'injustice et de discrimination dont les connexions entre elles sont d'autant plus facilitées qu'elles reposent sur un paradigme de la transparence, de la visibilité qui s'impose à l'ensemble du corps citoyen et circulent à l'appui des dynamiques du commérage et de la rumeur.

Paniques morales et conséquences sociales : visibilité, célébrité et commérage

La fixation des regards sur les signes religieux portés par les musulmanes nous semble partager beaucoup de points communs avec le phénomène de la visibilité médiatique qui se déploie autour de stars dont on finit, pour certaines, par ne plus les identifier que par leurs excentricités (vêtements, coiffure, nudité)²³. Elles sont, sur ce plan, comparables aux célébrités dont N. Heinich a proposé l'étude sous l'angle de la visibilité qu'elle désigne comme la capacité à être vu par autrui, « propriété objective des personnes, très inégalement distribuée selon le capital de visibilité » (Heinich, 2012, p. 493)²⁴. Le regard de qui ne porte pas de foulard (musulmans et non-musulmans) est constamment ramené sur ces objets, en permanence exposés aux yeux des autres. Tout le monde sait à quoi ressemble un foulard ou un voile intégral et même une « burqa ». Ils sont immédiatement reconnus, indépendamment du contexte de leur apparition, et reconnaissables, quand

bien même ni vous ni moi ne sommes allés en Afghanistan ou n'avons croisé de femmes portant un foulard en bas de chez nous. Le rapport à ces signes est, dans une large mesure, du même ordre que celui qui lie les fans à une star de la pop ou du cinéma : une relation médiatisée, une expérience vécue par procuration (Amiraux, 2013). Dans les faits, la prohibition a paradoxalement contribué à produire l'hyper exposition de ce que les femmes voilées voudraient tenir caché, sans considération pour cette intimité exhibée aux regards des autres. Depuis près de quinze ans, l'opinion publique « cancanne » ainsi à propos des musulmanes voilées comme le font les lecteurs de presse *people* à propos des faits et gestes d'une célébrité²⁵. La capacité à être vue et reconnue d'une star internationale rejoint celle des femmes portant le foulard ou le voile intégral. Avec quelques nuances. Premièrement, la femme voilée, intégralement ou non, tient de l'anti modèle : elle incarne bien un exemple à ne surtout pas suivre. Cela peut aussi être le cas de personnalités publiques dont on louera les performances vocales ou cinématographiques, mais dont on déplorera les comportements personnels. Deuxièmement, si les célébrités sont dans une certaine mesure protagonistes des circuits de la médiatisation qui construisent leur image publique (et leur assurent des revenus), il en est tout autrement des femmes voilées qui restent anonymes et extérieures au processus de médiatisation qui les engage pourtant à leur corps défendant. Cette visibilité et le commérage qui s'ensuit se font à l'insu des femmes voilées, à partir de ce qui constitue leur piété et leur intimité. Au croisement de plusieurs logiques d'expériences (esthétique, sensorielle, symbolique, politique, intime), la présence sociale des foulards devient alors une chose publique dont le capital de visibilité se construit comme inversement proportionnel à la reconnaissance publique et politique de celles qui le portent.

Cette relation de visibilité est dans la plupart des cas asymétrique (voir et être vu ne sont pas des processus identiques),

21. La loi de mars 2004, sectorielle et limitée dans son application aux écoles publiques, a par exemple immédiatement donné lieu à une extension immédiate hors du champ d'application de la loi, de manière informelle dans les centres de loisirs, la délivrance d'agrément aux nourrices à domicile, le refus de remise de certificat de naturalisation à des femmes voilées, l'interdiction d'accès aux écoles publiques de leurs enfants à des mamans voilées.

22. Aux Pays-Bas, rappelle Korteweg, ce n'est pas la loi inapplicable inventé par G. Wilder (qui avait proposé de taxer les femmes portant le foulard) qui importe le plus, mais bien davantage la grammaire qui émerge de ce projet et se répand dans le lexique public (par exemple l'idée de « pollution », lancée par Wilder, qui s'invite dans les débats sur le port du foulard). (Korteweg, 2013).

23. Nous avons développé ce point ailleurs de manière plus exhaustive à partir d'une comparaison entre le port du foulard intégral et Lady Gaga (Amiraux, 2013). Nous présentons ici une version très synthétique de cette analyse.

24. La notion de « capital » renvoie ici à l'idée de la visibilité comme propriété dont certains sont dotés tandis que d'autres ne le sont pas.

25. Elle cancanne d'autant plus facilement que les médias et technologies contemporaines multiplient les informations et accélèrent leur circulation, produisant une imagination mélodramatique appuyée sur des assemblages d'informations. « This new melodramatic imagination is built upon the assemblage (and circulation) of narratives constructed through the informational resources that face anyone operating in the contemporary informatized social landscape. » (Beer & Penfold-Mounce, 2009).

l'intervisibilité restant largement imparfaite. Ici, à la différence des stars et autres personnages dotés du capital de visibilité dont parle N. Heinich, les foulards et par extension les femmes qui les portent possèdent un capital de visibilité exclusivement négativement connoté. Cette dissymétrie dans la visibilité souligne en outre un écart de grandeur considérable, notamment lié à la différence entre la quantité d'individus capables de connaître et reconnaître (vous et moi) et, par contraste, le faible nombre de ceux et celles que nous reconnaissons (Lady Gaga est unique et les femmes qui portent la burqa sont estimées être un très petit nombre, que l'on parle de la France, de la Belgique ou de l'Union européenne dans son ensemble). De fait, tout comme dans le cas des stars de la pop ou du cinéma, la reconnaissance des foulards comme signes religieux ne repose que très marginalement sur une connaissance directe et personnelle : notre capacité de reconnaître le vêtement comme tel, c'est-à-dire pour ce qu'il est et ce qu'il fait, ne s'appuie ni sur l'expérience directe (la coprésence), ni sur le lien privilégié entre deux personnes (l'interconnaissance) qui pourraient toutes deux sous-entendre ou engager une forme de réciprocité. Le foulard islamique se reconnaît sans qu'il soit besoin d'en faire directement l'expérience.

Ce point mérite notre attention dans la mesure où, dans les démocraties libérales, la visibilité est directement associée à la question de la participation citoyenne et de la reconnaissance. Elle préfigure en effet la possibilité de se doter d'une « voix ». Accéder aux lieux de la visibilité, c'est aussi parvenir à se faire une place sur les scènes publiques et politiques et rendre possible l'évaluation par autrui, la reconnaissance. Or, dans l'injonction à la visibilité dont ces lois prohibitionnistes sont aussi les moteurs, c'est ce que l'individu montre de lui qui est jugé, pas ce qu'il fait ou ce qu'il dit (Haroche, 2011a)²⁶. L'interdiction de porter certains signes ou vêtements religieux, présentée comme une nécessité

pour isoler le comportement d'individus musulmans et protéger les mœurs nationales, illustre la puissance de certains récits sur d'autres (Korteweg, 2013) et déploie sa capacité à reconstituer la nation comme laïque et unie (Leckey, 2013), indépendamment des réalités empiriques au fondement des lois²⁷. La fabrique des cadres est explicite. Les arguments hostiles au port des signes religieux se répètent et se reproduisent quels que soient les locuteurs (féministes, activistes laïques, journalistes, intellectuelles, universitaires, conservateurs, progressistes, témoins experts, ministres, élus locaux ou nationaux, etc.), permettant par exemple de creuser la distance avec la question raciale (la stigmatisation des gestes des femmes musulmanes n'est pas assimilable à du racisme) et d'unifier la cause avec celle de la défense de la laïcité et du sauvetage de valeurs nationales patrimonialisées.

Les circuits du commérage

Formes légitimes et illégitimes de savoirs se croisent dans ces débats et contribuent à féconder anxiété et panique morales, mais aussi à maintenir élevé le niveau d'alerte et à renforcer l'autorité discrétionnaire de certains sur d'autres²⁸. Cette circulation constante de propos faisant autorité sur le sujet « voiles et foulards » n'est pas sans rappeler la fonction sociétale du « gossip », du commérage, des secrets qu'ils trahissent et des rumeurs qu'ils colportent (Bok, 1982 ; Spacks, 1985). Forme de communication personnelle informelle qui s'engage à propos de personnes absentes ou traitées comme telles (Bok, 1982), le commérage (ou gossip) se développe généralement sous la forme de conversations entre individus qui se connaissent et se font confiance (Spacks, 1985 ; Ayim, 1994), jusqu'à finir par faire autorité, indépendamment de la source émettrice initiale. « As the rumor process moves toward forming agendas of actions intended to protect a culture against a potential threat, it contributes to political decisions that, for better or worse, can lead to long-lasting social consequences. » (Fine

26. On pense ainsi la décision du Conseil d'État du 27 juin 2008 qui conduit au refus d'accorder la nationalité française à Madame M. « Si Madame Machbour parle bien français et si deux de ses enfants sont scolarisés à l'école communale, si elle a été suivie par un gynécologue homme pendant ses grossesses, il reste que [...] elle mène une vie presque recluse et retranchée de la société française : elle ne reçoit personne chez elle, le matin elle s'occupe de son ménage, se promène avec son bébé ou ses enfants, l'après-midi elle va chez son père ou son beau-père. Pour les courses, elle indique qu'elle peut faire des achats seule, mais admet qu'elle va le plus souvent au supermarché en compagnie de son mari. » De l'ensemble de ces faits, explique D. Koussens, la commissaire du gouvernement déduit « qu'il ressort que Madame Machbour n'a pas fait siennes les valeurs de la République et en particulier celle de l'égalité des sexes. Elle vit dans la soumission totale aux hommes de sa famille, qui se manifeste tant par le port de son vêtement que dans l'organisation de sa vie quotidienne [...] elle trouve cela normal et l'idée même de contester cette soumission ne l'effleure même

pas ». Elle conclut au rejet de la requête et ses conclusions sont suivies par la formation de jugement du Conseil d'État qui a alors estimé, dans une simple phrase, que Madame Machbour avait « adopté une pratique radicale de sa religion, incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française, principalement le principe d'égalité des sexes » (Koussens, 2009, p. 335).

27. Voir sur ce point l'impact de l'absence d'évidence juridique sur la réflexion de la CEDH dans l'affaire S.A.S contre France proposé par Eva Brems, <http://iacl-aidc.org/fr/blog-fr/227-le-voile-integral-et-les-droits-humains-l-importance-de-l-empirique> (consulté le 13 décembre 2013).

28. Un exemple récent concerne l'exclusion d'une maman voilée d'un goûter de Noël, décision de la directrice, puis l'annulation de celui-ci, dans une école maternelle de la région Nord-Pas-de-Calais. « Maman voilée, goûter ajourné ». *Le Courrier Picard*, 10 décembre 2013.

& Ellis, 2010, pp. 204-205). Le commérage produit plusieurs effets qui se retrouvent dans le débat qui nous occupe. Il nous rend tout d'abord familier d'un sujet éloigné de nous (Spacks, 1985). Il permet également d'établir des connexions, de joindre des événements et des lieux indépendamment de leurs disjonctions temporelles ou de leur éloignement géographique²⁹. Il contribue enfin à faire circuler des affirmations qui, à mesure qu'elles s'éloignent de la source et du moment émetteurs, fonctionnent comme des autorités validantes et objectivantes et facilitent l'imposition en douceur d'idées dominantes difficiles à contester par la suite (Birchall, 2011 ; Miller & McHoul, 1998). Il est ici essentiel de souligner à quel point tous les niveaux de savoirs, de compétences et de positions sont engagés dans le commérage, à propos des foulards comme d'autres sujets : les rumeurs circulent indépendamment des capitaux culturels et symboliques de ceux qui les activent et les font circuler (Fine & Turner, 2004). La pratique du commérage, enfin, renvoie à l'idée d'une discussion en face à face en l'absence de la personne concernée.

Plusieurs exemples viennent en tête dans le contexte français, mais aussi international, pour illustrer ces différentes étapes et facettes de la circulation puis de la validation d'éléments de langage dont l'irruption dans les débats repose moins sur la réalité factuelle avérée que sur la rumeur et le *gossip*. Au début des années 2000, deux rapports publics fournissent le premier indice d'un changement de ton dans le langage politique français à propos de la cohésion sociale. Ils illustrent également le déplacement du principe de laïcité d'un principe d'organisation de la vie publique (décliné sous différentes formes institutionnelles et juridiques), à celui de valeur nationale à défendre. Ce déplacement doit beaucoup à l'efficacité de l'encodage de ce discours dans une terminologie de la menace, de la sécurité et de l'intégrité nationale. Le premier rapport est soumis par François Baroin en 2003 (Baroin, 2003), le second par une mission parlementaire dirigée par Jean-Louis Debré et chargée d'examiner la place des symboles religieux dans les écoles publiques (Debré, 2003). Les deux textes fournissent aux médias les éléments de langages qui désignent le communautarisme et l'islamisme (ou islam politique

dont l'avis de 1989 du Conseil d'État a sous-estimé le danger, dit le rapport Baroin) comme menaces principales de la République (Amiraux & Koussens, 2013). À partir de leur publication, la laïcité, dont le *monitoring* est impératif, devient le nouveau projet politique de la droite et l'islam le cœur de toutes les préoccupations (Baroin, 2003). Quelques mois plus tard, le rapport Debré décrit la présence des signes religieux comme un facteur de division et le dispositif juridique encadrant le principe de laïcité comme insatisfaisant, notamment pour le personnel des milieux de l'éducation. Le principe de laïcité est investi du projet d'intégration politique et sociale des individus. C'est bien sur la base de ces deux rapports que le Président Chirac engage, en juillet 2003, les travaux de la *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (ci-après Commission Stasi) chargée de réfléchir aux moyens de mettre en place une forme de laïcité qui garantisse la cohésion nationale en même temps qu'elle respecte les différences individuelles³⁰. En 2004, le rapport de la Commission Stasi, en désignant l'école comme le lieu devant permettre la mise en place d'un destin commun de tous les citoyens, valide à son tour la menace communautariste, la centralité de l'égalité hommes-femmes dans le projet républicain et l'islam comme religion cible (Amiraux & Koussens, 2013 ; Selby, 2012). Enfin, dans les travaux de la Commission Stasi, comme de ceux, plus tard, de la mission parlementaire sur le port du foulard intégral, les discussions se font bien en l'absence (ou la présence tardive, marginale et à leur demande) des personnes directement concernées (les femmes voilées)³¹. L'État produit et construit les interlocuteurs qui lui sont légitimes³².

À l'international, cette mécanique se repère dans la lecture immédiate, quasiment automatique, de certains événements, comme lors des attentats de Benghazi perpétrés en septembre 2012 contre les représentations diplomatiques américaines et au cours desquels Christopher Stevens, l'ambassadeur, et trois autres Américains ont trouvé la mort. L'administration américaine commence dans un premier temps à lire les attentats comme la conséquence des « soulèvements populaires » spontanés d'une « rue arabe » déchaînée face à la circulation sur Internet de

29. La preuve par l'absurde de la dimension transnationale de cette dynamique se retrouve en Islande lorsqu'en février 2011, des députés minoritaires anticipent en 2010-2011 la possible interdiction de la burqa sur l'île avant même qu'elle n'y apparaisse (*Reykjavik Grapevine*, février 2011).

30. Jacques Chirac. Lettre de mission à Bernard Stasi, 3 juillet 2003 (disponible sur le site de la documentation française : http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/034000725/lettre_mission) Consulté le 3 janvier 2014.

31. Nous avons plus longuement analysé le passage de la laïcité du statut de principe à celui de mise en récit dans Amiraux & Koussens (2013).

32. Il n'y a pas d'exception française en la matière : des situations identiques se présentent dans d'autres contextes européens (Allemagne, Belgique, Royaume-Uni). Voir Amir-Moazami & Peter (2012) et Amir-Moazami (2010).

The Innocence of Muslims, long métrage amateur au pedigree douteux ridiculisant la figure du Prophète et pastichant l'histoire de l'islam. Il faut attendre deux semaines pour que le revirement soit total : il s'agit bien d'une « attaque terroriste délibérée et organisée » par des personnes « proches de groupes affiliés ou sympathisants d'al-Qaeda ». Pas d'une critique de film qui aurait mal tourné. Moins d'une vingtaine de jours se sont écoulés entre ces deux interprétations contrastées. Ce laps de temps a pourtant suffi à ce que le « clash des civilisations » – ici incarné par l'irréductible opposition entre liberté d'expression et obscurantisme fanatique religieux – fasse son retour dans le débat électoral américain et traverse même l'Atlantique pour finir en une de *Charlie Hebdo*. La panique qui s'empare des opinions publiques, françaises, européennes, occidentales, se propage par capillarité, indépendamment d'une expérience directe de la rencontre avec les signes religieux incriminés (foulard ou voile intégral) qui semblent bien dotés d'un don d'ubiquité au moins visuelle (Razack, 2008 ; Lentin & Titley, 2010). Tout le monde en parle, de la Suisse à la Suède, de l'Espagne aux Pays-Bas, de la France au Royaume-Uni. La silhouette sombre de la femme voilée, intégralement ou non, est associée à tout ce qui menace, de l'intégrité territoriale à la cohésion sociale (Morgan & Poynting, 2012), opérant comme un *memento mori* globalisé (Amiriaux, 2013). Il est alors facile de dessiner la cartographie de la menace, à l'appui d'une iconographie de la peur dans laquelle la silhouette voilée (le visage dissimulé) est une pièce maîtresse à l'efficace intacte après trois décennies de polémiques. On retrouve ici l'argument de Citton : « le monde des gestes constitue le véritable médium au sein duquel les médias opèrent leur travail de circulation et de diffusion » (Citton, 2013, p. 54). La force d'irradiation tient dans cette médialité pure du geste.

*L'injonction à la visibilité et à la transparence : finalités et objectifs du contrôle des subjectivités citoyennes*³³

La stabilisation des représentations favorisée par le *gossip* contribue à fixer les contours d'une obsession visuelle, ce que

l'on peut assimiler à de la scopophilie, le plaisir ou l'amour de regarder, jusqu'à la destruction des sujets concernés. « Le renversement propre à la société du spectacle s'illustre dans le fait que la réalité macropolitique d'un geste de manifestation de rue soit constituée davantage par ce qu'en rapportent les mass medias que par les actes constituant sa réalité première » (Citton, 2013, 75). L'exposition publique des vêtements choisis par les musulmanes, foulard ou voile intégral dont les nombres montrent la marginalité, tourne à l'exhibition par effet de la radicale dissymétrie qu'elle révèle entre les spectateurs (l'ensemble de la société) et les femmes couvertes regardées. Ce point est d'ailleurs un enjeu de l'affaire *S.A.S v France* : le gouvernement français explique qu'en matière de dignité de la personne mise à mal par le port du voile intégral dans l'espace public, il s'agit bien de deux « faces », au sens goffmanien, dont la dignité entre en collision, d'un côté celle des femmes couvertes alors qu'elles ne devraient pas l'être, de l'autre les non porteurs du vêtement prohibé³⁴. Deux éléments éclairent cette obsession visuelle pour les signes religieux portés par les femmes musulmanes et, du même coup, permettent de rattacher ce qui passe souvent pour un débat « anecdotique » à des problématiques plus ambitieuses de définition des conditions de l'appartenance citoyenne : d'une part la notion de transparence, de l'autre celle de visibilité.

La transparence est une vertu et la condition du sujet démocratique, « the secular version of a born-again cleanliness that few can fail to praise » (Birchall, 2011, p. 2). Elle émerge historiquement comme une norme incontournable, le signe d'une autorité culturelle et morale. La transparence ne renvoie pas à la publicité dans ce contexte, mais plutôt à l'idée que la pratique démocratique ne peut en faire l'économie : l'individu libéral joue d'autant mieux le rôle du bon citoyen qu'en plus d'être blanc et majoritaire, il est transparent aux yeux de ses concitoyens³⁵. La transparence est ici une vertu dispositive plus que cognitive. En parallèle, la visibilité dont les foulards des femmes voilées jouissent, renvoie d'une part à la reconnaissance

33. Ce passage doit beaucoup aux échanges intervenus lors du séminaire organisé le 12 décembre 2012 au CERJ par les membres du groupe *Transparence et libéralisme politique : normes et usages*, sous la direction scientifique de Magali Bessone. Y participaient, outre l'auteur de ces lignes, Stéphanie Henneville-Vauchez et Cécile Laborde.

34. Là encore, une question d'apparence théorique et désincarnée s'énonce pour le juge en termes très pratiques. Le juge Potocki, lors de l'audition

du 27 novembre 2013 dans le cadre de l'affaire *S.A.S v France* reprend cette argumentation en demandant aux représentants du gouvernement de clarifier en quoi la dignité de ceux qui rencontrent des femmes portant le vêtement interdit est-elle précisément affectée.

35. On peut ici relire le contenu de la note 26, cette fois comme illustration de l'impératif de transparence.

(cognitive et sociale), et d'autre part à celle de capital social³⁶, donc d'asymétrie (entre ceux qui sont reconnus par effet du signe distinctif et ceux qui les contemplent). Il nous semble que le mouvement politique qui s'amorce autour des deux lois – celle de 2004 comme celle de 2010 – engage la nation dans une rédefinition de soi qui l'épure des gestes distinctifs de certains citoyens pour rendre possible une communauté politique existant sous le regard de tous les individus commensurables. La transparence s'oppose ici moins à l'intimité (ce que le droit protège dans les faits), qu'au secret. La forme « gossip » nous intéresse précisément en ce qu'elle évoque la pénétration de l'intimité des personnes dont il est question, au risque de trahir leurs secrets, car le « gossip » menace bien ceux qui en sont le sujet. En 2004 puis en 2010, l'État devient en quelque sorte le profanateur des secrets et l'injonction à la visibilité dont les lois sont les supports bouleverse en profondeur les conditions dans lesquelles on devient sujet politique³⁷. Cladis, à l'appui d'une lecture des personnages de Rousseau, fait une proposition qui rejoint notre lecture au croisement de l'injonction à la visibilité et de l'exigence normative de transparence. L'impératif de la transparence qui anime Wolmar dans *La Nouvelle Héloïse*, dit Cladis, est comparable au « gossip » dans une petite ville, pas à une tyrannie de la surveillance : tout le monde se regarde et sait tout de tout le monde et de chacun, en pleine conscience de cet état de visibilité permanente, pour parvenir au corps politique. S'exposer et exposer les autres au regard de tous, dans cette lecture de Rousseau, est un processus participatif dont tous ont conscience : les regards réciproques, sur les comportements et sur les motifs, créent la communauté plus efficacement et durablement que n'importe quelle régulation (Cladis, 2003)³⁸. Ce regard collectif permettrait la conscience du groupe de laquelle, dit Cladis, découle une forme de solidarité³⁹. On comprend alors différemment qu'en terme d'exception, la longévité, l'intensité et le caractère anxiogène du débat sur

le foulard en France. Il s'agit moins de communautarisme et de danger de l'islam politique, que de réaffirmation des conditions de participation et de définition au « pacte » social républicain. L'analogie avec la réflexion des philosophes sur les termes de la définition du contrat social, de la nation civique mériterait d'être poussée plus avant. Les lois prohibitionnistes ne résolvent rien, ne mettent aucun terme aux affres de la nation qui se projette mais elles soulèvent très directement la question des termes de l'accord à la base du pacte citoyen. De fait, les lois interdisant les signes religieux dans les écoles puis le port du foulard intégral dans l'espace public exigent bien la mise en visibilité totale des individus dans l'espace public, comme condition de la confiance (la transparence comme garantie de la sécurité) et de l'interaction, donc de l'accord. Tout secret devient impossible à garder et la validité d'une posture citoyenne est évaluée à l'aune de la capacité des individus à exhiber leurs convictions les plus profondes selon les critères établis pas la loi. La question devient alors celle de la limite à cet encadrement intrusif. On en connaît les ressorts postcoloniaux, les soubassements paternalistes et l'arbitraire⁴⁰, sa finalité profonde en termes de dessein politique et de projet citoyen reste difficilement saisissable en ce qu'elle croise une histoire bien plus profonde de la nation et de ses conditions de possibilité.

Conclusion : jusqu'où ?

La décision de légiférer contre « la dissimulation du visage » offre à la collectivité une prise sur son devenir politique, sans que les conséquences de cette décision, en termes notamment de distribution des droits et des responsabilités entre les parties prenantes de la relation (femmes portant les vêtements incriminés et variété des publics engagés), n'aient systématiquement été envisagées en connaissance de la nature du « trouble » initial, soit l'expérience à

36. La notion de capital renvoie à l'idée que certains disposent de la visibilité et d'autres pas (Heinich, 2012).

37. « (...) Pour devenir sujet, il faut avoir quelqu'un qui regarde, ce qui suppose de l'attention, des regards qui puissent échapper à la vue, et se ranger aux côtés de l'écoute et de la parole. » (Haroche, 2011b, p. 78)

38. L'analyse de Cladis laisse de côté la question des inégalités en particulier raciales.

39. Cladis cite Rousseau ainsi : « (...) all citizens sense that the eyes of the public are on them every moment of the day... that everyone is so completely dependent on public esteem as to be unable to do anything, acquire anything, or achieve anything without it » (Rousseau in Cladis, 2003, pp. 138-139)

40. Sur le plan de l'europanisation de ces questions, le travail reste à faire sur le sens de l'émergence des controverses de même type dans des espaces politiques construits sur le mode de la divergence. Pendant que la France débat à nouveau du foulard des femmes musulmanes dans les espaces publics à la faveur de la publicité autour de nouveaux rapports sur la refondation de la politique d'intégration en décembre 2013, le Royaume-Uni s'engage, au cours de l'automne 2013, dans une discussion sur la légitimité ou non d'accepter la ségrégation des sexes dans des assemblées organisées par des fraternités religieuses dans les universités. Dans les deux cas, la question reste : quelle est la légitimité politique de l'appui à une loi qui, par ailleurs, ignore d'autres lieux où des comportements du même type ont cours (par exemple dans les écoles publiques de filles *versus* de garçons) et sont valorisés par exemple sur le plan des conditions d'apprentissage ?

distance de l'altérité religieuse visible. La fixation de l'attention des opinions publiques, françaises et européennes, à bien des égards, sur les foulards islamiques place au centre du débat la question de l'égalité complexe (Malik, 2008). Dans cette perspective, l'islamophobie ne recouvre qu'une partie de la discussion qui engage bien plus profondément l'analyse des fondements politiques de la nation et de la matrice raciale de l'État (Goldberg, 2001).

Si les opinions publiques européennes sont actuellement prisonnières d'une représentation binaire des pratiques religieuses musulmanes considérées comme inadéquates et menaçantes pour les démocraties libérales occidentales, la force de cette grille de lecture islamophobe tient dans le fait que la « religion » reste largement inintelligible à des opinions publiques qui en censurent certains éléments de visibilité. L'europeanisation des restrictions en matière de visibilité de signes d'appartenance individuelle à l'islam produit un espace moral commun dans lequel la racialisation des musulmans, dont la criminalisation du port du voile intégral dans les espaces publics est l'épisode le plus récent, se déploie.

Penser cette interdiction comme enjeu de publicité et de visibilité permet en quelque sorte de désidéologiser un débat qui, en l'état actuel en France, s'enferme dans une impasse politique d'autant plus aisément que juridiquement la liberté religieuse n'est pas considérée comme un absolu. La méfiance persistante et la sanction vis-à-vis d'expressions particulières de la diversité, même quand elle se déploie dans le strict cadre de la vie privée individuelle, mettent à nu le nationalisme implicite qui sous-tend les discours de l'identité et révèlent les frontières culturelles, ethniques et donc citoyennes que ceux-ci cherchent à pérenniser. Il faut donc analyser le discours sur les défauts d'intégration des musulmans en lien avec la constellation d'éléments qui nourrissent la conviction générale que certains groupes de citoyens ou de futurs citoyens ne sont pas équipés des compétences sociales et politiques qui leur permettraient de jouer pleinement leurs rôles, que ce soit sous l'angle du féminisme, des droits civils ou de la laïcité. Quelle forme d'activisme mais aussi d'action publique peuvent permettre de faire ces liens ?

Bibliographie

- Adida C., Laitin D. & Valfort M.-A.** (2010), *Les Français musulmans sont-ils discriminés dans leur propre pays ? Une étude expérimentale sur le marché du travail*, New York/Paris, French American Foundation/Sciences Po [<http://equality.frenchamerican.org/publications/are-french-muslims-discriminated-against-their-own-country-experimental-study-job-market>].
- Alcoff L. M.** (2001), « Toward a phenomenology of racial embodiment », in R. Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 267-283.
- Amir-Moazami S. & Peter F.** (2012), « The Governmentalism of Islam in Europe: Management of Diversity, Dialogue and Islamophobia in Secular Public Spheres », *Current Sociology*, vol. 60, n° 3, pp. 338-398.
- Amir-Moazami S.** (2010), « D'egal à egal ? Herméneutique critique du dialogue initié par l'État avec les musulmans d'Allemagne », *Sociologie et société*, vol. 42, n° 1, pp. 171-196.
- Amiraux V.** (2001), *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, « Logiques politiques ».
- Amiraux V.** (2009) « L'"affaire du foulard" en France : retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, n° 2, pp. 273-298.
- Amiraux V.** (2013), « Le port de la burqa en Europe : comment la "religion" des uns est devenue l'affaire publique des autres », in Koussens D. & Roy O. (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest : enjeux éthiques, politiques et juridiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 15-37.
- Amiraux V. & Desrochers F.** (2013). « Parler d'islamophobie : Comment ? Pourquoi ? », *Vivre ensemble*, vol. 21, n° 71, pp. 1-7. [http://www.cjf.qc.ca/userfiles/file/VE/Automne_2013/VE_Art_AMIRAUX_islamophobie_Vol21-No71.pdf].
- Amiraux V. & Koussens D.** (2013), *From Principle to Narratives: Unveiling French Secularism*, RECODE Online Working Papers, n° 19.
- Asad T.** (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Asad T.** (2004), « Where Are the Margins of the State? », in Das V. & Poole D. (ed.), *Anthropology in the Margins of the State*, pp. 279-88, Santa Fe, NM, School of American Research Press.
- At Home In Europe** (2011), *Muslims in Paris*, Londres, Open Society Foundations.
- Ayim M.** (1994), « Knowledge Through the Grapevine: Gossip as Enquiry », in R. F. Goodman & A. Ben-Ze'ev (ed.), *Good Gossip*, Kansas, University of Kansas Press.
- Bangstad S.** (2009), « Contesting secularism/s Secularism and Islam in the work of Talal Asad », *Anthropological Theory*, vol. 9, n° 2, pp. 188-208.
- Baroin F.** (2003), *Pour une nouvelle laïcité. Rapport*. [<http://www.voltairenet.org/rubrique506.html>].
- Beaman L.** (2013), « The will to religion: Obligatory religious citizenship », *Critical Research on Religion*, vol. 1, n° 2, pp. 141-157.
- Beer D. & Penfold-Mounce R.** (2009), « Celebrity gossip and the new melodramatic imagination », *Sociological Research Online*, vol. 14, n° 2/3. [<http://www.socresonline.org.uk/14/2/2.html>].
- Behiery V.** (2013), « Bans on Muslim facial veiling in Europe and Canada: a cultural history of vision perspective », *Social identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 19, n° 6, pp. 775-793.
- Bellah R.** (2011), *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bender C.** (2003), *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*, Chicago, University of Chicago.
- Benhabib L.** (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- Bilge S.** (2013), « Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality », *Politikon: South African Journal of Political Studies*, vol. 40, n° 1, pp. 157-181.
- Bilsky L.** (2009), « Muslim headscarves in France and army uniforms in Israel: a comparative study of citizenship as mask », *Patterns of Prejudice*, vol. 43, n° 3, pp. 287-311.
- Birchall C.** (2006), *Knowledge goes pop: From Conspiracy Theory to Gossip*, Oxford, Berg.
- Birchall C.** (2011), « The Politics of Openness and Opacity. Introduction to "Transparency" », *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n° 7-8, pp. 7-25.
- Bok S.** (1982), *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation*, Oxford, Oxford University Press.
- Boëtsch G. & Ferrié J.-N.** (2001), « Du daguerréotype au stéréotype : typification scientifique et typification du sens commun dans la photographie coloniale », *Hermès*, n° 30, pp. 161-167.
- Bowen J.** (2007), *Why the French don't like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press.
- Bribosia E., Ringelheim J. & Rorive I.** (2010), « Reasonable Accommodation for Religious Minorities: A Promising Concept for European Antidiscrimination Law? », *Maastricht Journal of European and Comparative Law*, vol. 17, n° 2, pp. 137-161.
- Calvès G.** (2011), « Introduction : Les discriminations fondées sur la religion : quelques remarques sceptiques », in Lambert Abdelgawad É. & T. Rambaud (dir.), *Analyse comparée des discriminations religieuses en Europe. Actes du colloque des 24 et 25 septembre 2009*, Université de Strasbourg, Société de législation comparée, pp. 9-23.
- Citton Y.** (2013), *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin.
- Cladis M.** (2003), *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion and 21th Century Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Claverie E.** (2003), *Les Guerres de la Vierge. Anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République** (2003), *Rapport au Président de la République*, Paris, La Documentation française.
- Fernando M. L.** (2010), « Reconfiguring freedom: Muslim piety and the limits of secular law and public discourse in France », *American Ethnologist*, vol. 37, n°1, pp. 19-35.
- Fine G. A. & Ellis B.** (2010), *The Global Grapevine: Why Rumors of Terrorism, Immigration, and Trade Matter*, Oxford, Oxford University Press.

- Fine G. & Turner P.** (2004), *Whispers on the Color Line: Rumors and Race in America*, University of California Press.
- Ford R.** (2011), *Headscarves, hairstyles and culture as a civil right: a critique*, French-American Foundation, Paris, [<http://www.frenchamerican.org/program-reports/headscarves-hairstyles-and-culture-civil-right-critique>].
- Fortsenlechner I. & A. Al-Waqfi M.** (2010). « "A Job Interview for Mo, but none for Mohammed": Religious discrimination against immigrants in Austria and Germany ». *Personal Review*, 39 (6), pp. 767-784.
- de Galembert C.** (dir.) (2008), « L'affaire du voile : regards croisés », *Droit et Société* (numéro spécial), vol. 68, n° 1.
- Gaspard F. & Khosrokhavar F.** (1995), *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- Goffman E.** (2010 [1971]). *Relations in public. Microstudies of the Public Order*. New York, Transaction Publishers.
- Goldberg D. T.** (2001), *The Racial State*, Malden/Oxford, Wiley-Blackwell.
- Gusfield J.** (1981), *The Culture of Public Problems. Drinking-Driving and the Symbolic Order*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hajjat A. & Mohammed M.** (2013), *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris, La Découverte.
- Haroche C.** (2011a), « Être visible pour exister : l'injonction à la visibilité », in N. Aubert & C. Haroche, *Les tyrannies de la visibilité*, ERES, « Sociologie clinique », pp. 7-22.
- Haroche C.** (2011b), « L'invisibilité interdite », in N. Aubert & C. Haroche, *Les tyrannies de la visibilité*, ERES, « Sociologie clinique », pp. 77-102.
- Heinich N.** (2012), *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Gallimard, Paris.
- Jiwani Y.** (2010), « Doubling Discourses and the Veiled Other: Mediations of Race and Gender in Canadian Media », in S. Razack, M. Smith & S. Thobani (ed.), *States of Race: Critical Race Feminism for the 21st Century*, Toronto, Between the lines, pp. 59-86.
- Korteweg A.** (2013), « The "headrag tax": impossible laws and their symbolic and material conséquences », *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 19, n° 6, pp. 759-774.
- Koussens D.** (2009), « Sous l'affaire de la burqa... quel visage de la laïcité française ? », *Sociologie et Sociétés*, vol. 41, n° 2, pp. 327-347.
- Laborde C.** (2008), *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, (Oxford Political Theory series).
- Laborde C.** (2012), « State paternalism and religious dress code », *I • CON*, vol. 10, n° 2, pp. 398-410.
- Laborde C.** (2014), « Three Approaches to the Study of Religion », *The Immanent Frame* <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>.
- Leckey R.** (2013), « Face to Face », *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 19, n° 6, pp. 743-58.
- Lentin A. & Titley G.** (2010). *The Crisis of Multiculturalism. Racism in a Neo-liberal Age*, Dublin, Zed Books.
- Lichterman P.** (2005), *Elusive Togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*, Princeton, Princeton University Press.
- Lorcerie F.** (2005), *La Politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan.
- Mahmood S.** (2009), « Religious reason and secular affect: An incommensurable divide? », in Asad T., Butler J., Mahmood S. & Brown W. (ed.), *Is critique secular?: Blasphemy, injury, and free speech*, Berkeley, Townsend Center for the Humanities, University of California, pp. 64-100.
- Malik M.** (2008), « Complex Equality ». *Droit et Société, Revue Internationale de Théorie du Droit et de Sociologie Juridique*, vol. 68, n°1, pp. 127-152.
- McGoldrick D.** (2006), *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Oxford, Hart Publishing.
- Mc Crea R.** (2013), « The Ban on the Veil and European Law », *Human Rights Review*, vol. 13, n° 1, pp. 57-97.
- Meer N. & Modood T.** (2009), « The Multicultural State We're In: Muslims, "Multiculture" and the "Civic Re-balancing" of British Multiculturalism », *Political Studies*, vol. 57, n° 3, pp. 473-497.
- Miller T. & McHoul A.** (1998), *Popular Culture and Everyday Life*, London, Thousand Oaks, and New Delhi, Sage.
- Mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école** (2003), *Rapport n° 1275 de M. Jean-Louis Debré au nom de la mission d'information sur la question des signes religieux à l'école*, décembre.
- Mookherjee M.** (2009), *Women's Rights as Multicultural Claims: Reconfiguring Gender and Diversity in Political Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Morag P.** (2002), « Rights and recognition. Perspectives on multicultural democracy », *Ethnicities*, vol. 2, n°1, pp. 31-51.
- Morgan G. & S. Poynting** (2012), *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*, Aldershot, Ashgate.
- Mullally S.** (2011), « Civic Integration, Migrant Women and the Veil: At the Limits of Rights? », *The Modern Law Review*, vol. 74, n°1, pp. 27-56.
- Nussbaum M.** (2012), *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of fear in an Anxious Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- Parvez Z. F.** (2011), « Debating the Burqa in France: the Antipolitics of Islamic Revival », *Qualitative Sociology*, vol. 4, n° 2, pp. 287-312.
- Razack S.** (2008), *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*, Toronto, Toronto University Press.
- Ringelheim J., Bribosia E. & Rorive I.** (2010), « Reasonable Accommodation for Religious Minorities: A Promising Concept for European Antidiscrimination Law? », *Maastricht Journal of European and Comparative Law*, 17 (2).
- Roy O.** (2008), *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil.
- Saint-Bonnet F.** (2012), « La citoyenneté, fondement démocratique pour la loi anti-burqa. Réflexions sur la mort au monde et l'incarcération volontaire », *Jus Politicum*, 7, 2012 [<http://www.juspoliticum.com/La-citoyennete-fondement.html>].
- Scott J. W.** (2007), *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.

- Selby J. A.** (2012), *Questioning French Secularism: Gender Politics and Islam in a Parisian Suburb*, New York, Palgrave MacMillan.
- Shachar A.** (2001), *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stacks P. M.** (1985), *Gossip*, New York, Alfred A. Knopf.

Sullivan W. (2005), *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, Princeton University Press.

Tavory I. & Winchester D. (2012), « Experiential careers: the routinization and de-routinization of religious life », *Theory and Society*, vol. 41, n° 4, pp. 353-373.