

Valérie AMIRAUX

## Discours voilés sur les musulmanes en Europe: comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes?

*Si l'islam a longtemps, en Europe, été avant tout perçu comme une affaire d'hommes, la situation est désormais tout autre. De nombreux éléments ont contribué à féminiser l'islam dans sa perception publique, en particulier les affaires dites du voile. Les analyses politiques et scientifiques ont par ailleurs permis d'envisager le geste de se voiler autrement qu'au travers du prisme de l'anti-modernité et de l'arriération. Au centre de cette publicité des affaires du voile, un personnage aux contours imprécis émerge. Il s'agit d'une femme, plutôt jeune, née dans le pays européen dont elle est souvent la citoyenne, engagée dans de multiples circuits de socialisation dont la religion n'est qu'une partie, choisie, assumée, revendiquée. Elle n'est pas sans rappeler les itinéraires du militantisme islamiste dans certains pays dits d'origine. Peut-on penser les deux rives de cet engagement dans l'islam à travers un rapprochement des scènes publiques ici et là-bas? Quel enseignement en tirer sur la perception des jeunes musulmanes en Europe et le rôle qu'elles ont joué dans la "publicisation" de l'islam sur les scènes nationales?*

*Islam has for a long time been perceived as a purely male religion. This is no longer the case nowadays in Europe. Various elements have helped the "feminization" of Islam in Europe, in particular at the level of its public reception. The veil affairs are among these. Political and scientific discourses have played a role in explaining that wearing the veil could be interpreted differently as the symbol of anti-modernity and backwardness. At the centre of this public dimension of veil affairs, a young woman pops up. She was born in the European country of which she is also a citizen. She belongs to various circles of socialization, not exclusively Islamic ones. Her faith is chosen, assumed and claimed. In a way, she reminds us of some Islamic militancies in the "societies of origin". Can we consider the two sides of this commitment to a religious activism in public in a comparative perspective? What could then be learned as far as the public perception of Muslim women in Europe is concerned?*

La perception et la représentation publiques des relations de genres (*gender relations*)<sup>1</sup> occupent une place centrale dans les sociétés européennes et sont devenues, au niveau des Etats comme de l'Union, des enjeux de politiques publiques dans de multiples secteurs. Cette sensibilité, pour les rapports

hommes/femmes, à l'inégalité sociale, économique et juridique qui les caractérise n'est pas sans impact sur la manière dont l'image publique de l'islam en Europe a évolué durant les 10 années. Elle entre au nombre des multiples variables qui ont contribué à organiser l'émergence du sujet "femmes et islam", "femmes dans l'islam", "l'islam et les femmes" sur les scènes médiatique, politique voire juridique des pays traditionnellement dits d'accueil. Nous nous proposons dans cet article de revenir sur les circonstances de l'émergence des migrantes dans l'espace et le débat publics européens, en particulier à partir des exemples français et allemands.

Il nous semble pertinent, pour examiner ces évolutions récentes, de déplacer l'attention sur la position que les musulmanes occupent par leur mobilisation et dans leurs différentes activités (engagements associatifs notamment), et de la croiser avec la production de discours dont elles sont l'objet, de la part des décideurs politiques, des médiateurs sociaux, de la presse et des experts scientifiques. Le discours des sciences sociales sur les femmes de l'immigration a en effet changé, de même que l'analyse du rapport que ces femmes entretiennent avec la foi, en termes d'identification, de pratiques, d'engagement. Communément perçue comme le parangon de l'anti-modernité, de l'archaïsme, victime de la pression des traditions, d'arriération, la musulmane, voilée ou non, incarne aux yeux d'une opinion publique relativement homogène sur le sujet (à la différence de la population dont elle parle) l'irréductible incompatibilité entre l'islam et les valeurs démocratiques de la modernité (Barber, 1996).

La réflexion sur ce sujet ne saurait en outre faire l'économie d'un regard sur les sociétés dites d'origine (ou de départ) de ces populations musulmanes venues vivre en Europe, et en particulier sur les expériences des femmes dans ces contextes (Haraway, 1989). De fait, toute une littérature de sociologie, d'anthropologie et de science politique a eu à cœur de se pencher sur la place des femmes dans ce qui semblait, depuis les années 70, n'être finalement qu'une affaire d'hommes: les mobilisations islamistes (Adelkhah, 1991; Göle, 1993). Pourquoi ne pas croiser ces deux regards pour envisager leur éventuelle influence l'un sur l'autre, repérer les éventuelles prises de paroles d'acteurs identiques des deux côtés de la Méditerranée? Dans quelle mesure l'émergence des femmes sur les scènes publiques moyen-orientales comme d'Europe occidentale a-t-elle convergé dans une perception commune résolument anti-huntingtonnienne et allant à l'encontre des accusations d'anti-modernisme de l'islam? L'analyse en termes de "gender" des problèmes de l'islam en Europe peut-elle permettre de dépasser la perspective particulariste et conservatrice qui est souvent d'usage sur le sujet? Dans cette tentative de regards croisés, la Turquie nous servira de point d'appui.

### **Situer les femmes dans les évolutions récentes de l'islam européen**

Dans les états membres de l'Union européenne, l'étude de l'islam et des musulmans résidant en Europe est encadrée par un certain nombre de discours dominants, mélanges d'intérêts politiques, de peurs sociales et de

"rentabilité scientifique" (Amiriaux, 2002). Certaines images ont permis à ces discours dominants de durer, notamment en jouant sur le rapport explicite entre foi et loyauté à l'Etat-nation de résidence ou de citoyenneté. Les jeunes femmes voilées, qu'elles soient élèves dans le cas français ou enseignantes dans les exemples allemands, incarnent cette difficulté des sociétés européennes à adopter une attitude cohérente sur ce sujet. En France, le 27 novembre 1989, le Conseil d'Etat se prononce sur la compatibilité du port du voile à l'école avec le principe général de laïcité (Willaime, 1991). La libre conscience des élèves impose le respect et la non-discrimination dans leur accès à l'école publique. S'il n'est pas incompatible avec la laïcité, le port du voile ne doit pas nuire à la bonne marche de l'établissement scolaire et aucun prosélytisme ne doit lui être associé. Par ailleurs, le Conseil d'Etat précise que chaque cas doit être traité particulièrement: l'administration ne peut systématiser une interdiction. Cet avis du Conseil d'Etat rompt avec une certaine vision dogmatique et restrictive de la laïcité en reconnaissant le droit d'exposer publiquement et individuellement son appartenance à une communauté religieuse. Il a, semble-t-il, été majoritairement suivi par l'administration: sur les 49 affaires contentieuses parvenues au Conseil d'Etat entre 1992 et 1999, 41 ont débouché sur l'annulation de la décision prise par l'administration à l'encontre d'une jeune fille voilée. En Allemagne, la nécessité de répondre à la question de savoir si le port du voile est légitime dans les écoles publiques s'est posée en plusieurs étapes et n'a pris la dimension passionnelle et enflammée de son pendant français qu'à partir de 1998. Jusqu'à cette date, ce sont les tribunaux locaux qui règlent les dissensions de cet ordre, rappelant systématiquement la valeur constitutionnelle primordiale du droit individuel à la liberté religieuse pour justifier de jugements, dans leur ensemble, favorables aux jeunes musulmanes (Amiriaux, 2001). Depuis 1998 et la première plainte déposée par une jeune femme voilée, la question de savoir si une enseignante diplômée pouvait être autorisée à exercer en conservant son foulard n'a cessé de se poser, insistant sur la contradiction posée entre choix religieux personnel et fonction de représentation de l'Etat. Comment concilier liberté religieuse de l'individu et neutralité de l'Etat? Le Bundesverwaltungsgericht (BVG, Tribunal administratif fédéral) s'est prononcé le 4 juillet 2002 (BVerwG 2 C 21.01): les jeunes femmes enseignant dans des écoles publiques en Allemagne ne sont pas autorisées à porter le voile.

Le cheminement et l'issue du processus de résolution de la crise sont donc relativement différents d'un contexte à l'autre. La question de la présence des musulmans en Europe se pense donc nationalement en lien avec une souveraineté et une intégrité territoriales, la religion entrant dans ce tableau comme sorte de garantie supplémentaire d'homogénéité. C'est ainsi que les notions d'institutionnalisation de l'islam et sécularisation des musulmans sont devenues les normes légitimes à travers lesquelles poser les questions et formuler d'éventuelles solutions. Dans un sens, les différents travaux sur l'islam en Europe ont fini par adopter à ce sujet "a taxonomic and therefore political order that works by the negotiations of boundaries achieved through ordering differences" (Haraway, 1989: 10), l'islam étant prioritairement lu, individuellement et collectivement, comme un défi à l'Etat-nation,

tant sur le plan des difficultés de son institutionnalisation en l'absence d'une autorité centrale et d'une hiérarchie de type ecclésial, que sur celui des exigences de loyauté faites aux musulmans choisissant d'adopter la nationalité de leur pays de résidence. Ces analyses de l'islam en général ont évidemment prêté le flanc à l'émergence de perceptions normatives, négligeant de notre point de vue quatre éléments, au moins jusqu'au début de la décennie 90. Sur un premier plan, il est fait peu de cas de l'impact des dynamiques générationnelles sur l'identification religieuse. Deuxième élément trop peu analysé, le processus d'individualisation du sentiment religieux, c'est-à-dire la capacité individuelle à attribuer un sens à une affiliation religieuse, à l'appartenance à une lignée et à en formuler certaines pratiques indépendamment de ce que la communauté reconnaît comme légitime et entend contrôler. Troisième point, il est nécessaire de tenir compte des dynamiques de réinterprétation des traditions musulmanes en contexte européen, et plus spécifiquement des pôles d'autorité qui ont émergé autour d'écoles, de mosquées, de centres culturels hors du monde musulman central. Enfin, le quatrième et dernier point relativement marginal dans les travaux sur l'islam en Europe concerne les nouvelles formes d'appartenance religieuse propre aux jeunes musulmans nés et/ou socialisés en Europe. La réduction des lectures de l'islam en Europe à la terminologie des "classes dangereuses" a naturellement trouvé une caisse de résonance dans la vision du monde de Huntington qui explicitement déclare: "the underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilisation whose people are convinced of the superiority of their culture and are obsessed with the inferiority of their power" (1996: 217). Pour une partie d'entre eux, les discours des sciences sociales sur l'islam se sont donc presque naturellement ajustés à une demande politique qui leur a permis d'obtenir le soutien financier nécessaire à des enquêtes d'envergure, en répondant aux attentes politiques de ce que l'islam devait représenter (Monjardet, 1997).

Comme il a longtemps été impossible, dans le cas des migrations, de penser le sujet sans avoir recours au concept d'intégration pour signifier la relation entre migrants et société d'accueil, il semble difficile, et peut-être plus encore depuis le 11 septembre 2001, d'échapper à la normativité de travaux mettant en évidence le caractère non démocratique de l'islam, en partie du fait de la pertinence de la politisation de l'islam sur les scènes politiques moyen-orientales. L'islam, sa politisation dans les pays d'origine et, par procuration, l'islam en Europe sont de plus en plus considérés automatiquement comme confondant *din* et *dawla*, religion et Etat, de sorte qu'affiliation religieuse à l'islam et incorporation politique à un Etat européen continuent d'être considérées comme contradictoires. Comprendre la réalité de l'islam en Europe est pourtant une tâche de plus en plus délicate. Être né musulman n'est plus une garantie d'orthopraxie: la foi, le sentiment religieux ne sont plus hérités "naturellement" par voie de lignage mais choisis (Amiriaux, 2001; Khosrokhavar, 1997). De nouvelles formulations de l'affiliation religieuse émergent de l'installation définitive en Europe, dépoussiérant l'islam des traditions nationales et non strictement religieuses, recommandant un retour aux textes, aux origines permettant une pratique plus authentique. Ces modifications permettent aussi bien à des choix individuels de trouver

l'espace de leur formulation qu'à des sociabilités collectives de se mettre en place. L'absence de pression sociale dans les sociétés européennes en est l'une des sources principales, même si les associations tentent de combler ce déficit de référence collective en particulier sur le plan de l'éducation. Le port du voile est une parfaite illustration de ces mécanismes. Le porter, en Europe, n'est plus une obligation chargée de sens socialement (même s'il peut l'être symboliquement). A l'échelle des musulmans, cela devient une pratique indifférente, anonyme, dont la seule valeur est laissée à l'interprétation de celle qui en est l'auteur. L'idée que les pratiques ne sont plus héritées mais réinventées par les acteurs trouve sa traduction dans le rapport au voile qu'entretiennent les plus jeunes des musulmanes d'Europe. Cet attribut vestimentaire illustre à la fois des comportements novateurs (ne pas porter le voile traditionnel, être capable de justifier seule son choix, de se distinguer et du milieu d'origine et de l'environnement immédiat) et de la difficulté à faire passer un discours qui ne soit pas celui de la dénonciation de pratiques "rétrogrades". La question du port du voile est de fait de moins en moins un argument favorisant l'entente entre les éléments féminins d'une même famille. De nombreux travaux ont mis en évidence l'ambiguïté du geste de se voiler et la difficulté pour certaines jeunes filles à tenir leur position de femmes voilées au sein même de leur famille. Face à la tradition des mères, et dorénavant des grands-mères, les jeunes filles choisissant de se voiler argumentent techniquement face à un discours de la tradition, de l'obligation qui leur est toujours plus étranger. Plus largement, c'est l'ensemble de la relation des parents aux enfants qui se technicise (sur le voile, la prière, l'alimentation, les sorties, etc.). On a vu des filles enseigner aux mères la rectitude du geste. De la même manière, le choix d'un époux et le désir d'épouser un "musulman de cœur" et non "de tradition" devient "la norme" (Weibel, 2000). Ces options individuelles ne rompent pourtant pas totalement avec un cadre de socialisation islamique que les associations sont là pour maintenir, reproduire, entretenir. Dans le cas des jeunes filles, ce "milieu musulman", tout en jouant le rôle de contrôle social qu'il lui est demandé d'assurer, leur permet de négocier facilement avec la famille, la fratrie, le voisinage voire le mari, de leur marge de mobilité, fournissant ainsi une sorte d'espace "halal" au moins dans certains sites. C'est dans cette tension entre énonciation individuelle et intégration dans des collectifs que s'est amorcée une prise de conscience de la centralité des femmes dans le cadrage des débats publics sur l'islam et ses enjeux.

### **Irruption et visibilité des femmes sur les scènes publiques**

Dans l'ensemble du cadre conceptuel et analytique des études migratoires, "[les] femmes migrantes sont rarement étudiées en tant qu'individus, mais plutôt comme un support d'explication à des phénomènes tels que la fécondité, le regroupement familial, etc." (Bentchicou, 1997: 12). Plus que cela, elles sont longtemps demeurées invisibles sur le plan individuel, notamment face à l'entretien de certains mythes, comme celui de la réussite scolaire par exemple, supposée meilleure chez les jeunes maghrébines en France

par exemple. Les résultats sont pourtant moins bons chez les jeunes filles d'origine maghrébine que chez les jeunes Françaises dites de souche, à milieu social équivalent (Tribalat, 1995). Le musulman en Europe est donc longtemps resté un homme avant toute chose, sans même qu'il ne soit besoin de le préciser, donnant souvent lieu à une "asexuation" des sujets dans leur évocation publique (les clandestins, les sans-papiers, les demandeurs d'asile). Du côté des associations religieuses, la visibilité individuelle et collective des femmes est en outre une réalité inégalement partagée. Elle peut être fruit d'initiatives personnelles, émanant le plus souvent de femmes motivées pour organiser leur autonomie au sein du mouvement et, plus largement, la satisfaction de besoins spécifiques notamment en rapport avec l'éducation des enfants, l'alphabétisation ou leurs loisirs (Amiriaux, 2001). Elle peut également traduire les volontés des structures qui ouvrent des sections féminines dans un objectif plus ou moins déclaré de "political correctness" à vocation interne comme externe. Milli Görüş est certainement l'une des associations les plus actives sur les deux plans, 445 des 791 sections locales ayant une section féminine (Dassetto et al., 2001: 37-38).

Entre forcer les points communs (participation des femmes limitée à certains rôles et fonctions) et accentuer les différences, la tentation de la folklorisation et de l'exotisme reste forte à propos des musulmanes, produits de représentations figées dans l'espace et le temps. Ainsi perdure l'idée que les femmes de l'immigration seraient les piliers idéaux de la médiation socio-culturelle, de la traduction des enjeux publics en discours de proximité, plus spécifiquement dans les quartiers urbains dits exclus ou défavorisés. Plusieurs types d'enquêtes pourraient illustrer, dans différents pays européens, la manière dont cette perception commune a gagné en épaisseur dans les années 80 (ADRI, 1995). Comment alors expliquer le contraste entre, d'un côté l'investissement des femmes dans ce rôle de relais et de médiation, plus que les hommes, et de l'autre leur absence au niveau des représentations nationales et de l'institutionnalisation de l'islam (une seule femme participe aux discussions sur la Consultation sur l'islam de France)? De la même façon, la question se pose d'ailleurs à propos des militantes du Refah Partisi "islamiste" de N. Erbakan dans la Turquie du milieu des années 90. Présentes sur tous les fronts du travail social de terrain (port de nourriture dans les quartiers pauvres, animation des "tables blanches" sorte d'hybrides locaux de forums citoyens et du Médiateur de la République, alphabétisation), et à la base du parti, elles sont totalement absentes ou presque de ses structures de décision. Si elles apparaissent comme extrêmement disponibles et présentes dans les quartiers, localement, dans l'opérationnel, si elles sont même capables d'opérer un transfert vers le public de leurs compétences privées (quitte à le professionnaliser ensuite comme travailleuses sociales ou médiatrices), les musulmanes semblent être condamnées aux services de proximité, comme relais (remède à des dysfonctionnements institutionnels) ou médiation (proposer de nouveaux modes de régulation sociale). En France, "[les] immigrantes, de culture musulmane notamment, ont émergé sur la scène publique française pour faire la une de la presse et envahir le discours politique à la fin des années quatre-vingt" (Gaspard, 1996: 21). Les deux ondes de choc, locales puis nationales,

qui ont suivi les affaires du voile en 1989 puis en 1994, ont certainement contribué à une visibilité nouvelle des femmes musulmanes. La sédentarisation de l'immigration et l'émergence des jeunes femmes de culture musulmane ont alors suscité un regain d'intérêt de la part des institutions et pouvoirs publics, même si les enjeux du débat n'ont fait qu'instrumentaliser cette question au profit d'une redéfinition des fondamentaux républicains. "L'affaire du foulard a entraîné une sorte de pétition de principe, une réactivation des thèmes fondateurs de la République, sans tenir compte de la réalité sociale et de la nouveauté des questions posées à la France par l'islam" (Venel, 1999: 22).<sup>2</sup> Outre-Rhin, nous l'avons dit plus haut, la féminisation du débat sur l'islam n'est intervenue que très récemment et, d'une manière amusante, ce sont surtout des femmes allemandes élues ou occupant des positions administratives et politiques (toutes tendances confondues) de haut niveau qui ont organisé la sortie de l'ombre polémique des jeunes enseignantes voilées.

Les femmes ont donc souvent été le point de départ des études migratoires en tant qu'elles jouent un rôle central dans la reproduction culturelle de récits fondamentaux, notamment autour des questions religieuses et de valeurs éthiques. Dans des contextes aussi différents que ceux de la France et de l'Allemagne, une rhétorique à peu près identique a donc émergé. La focalisation des débats publics sur les femmes intervient de façon passionnelle autour de sujets mettant en cause, d'une part la compatibilité de l'islam avec les valeurs nationales du pays concerné (autour des thèmes du foulard, de la polygamie, par extension dans certains pays de l'excision même s'il est dorénavant connu que cette pratique n'a strictement rien à voir avec les rites islamiques), d'autre part l'autonomie de choix des jeunes femmes. Celles-ci pâtissent de n'apparaître dans l'actualité que dans le contexte de conflits symboliquement forts, elles qui, jusqu'à présent, ont plutôt été perçues comme meilleures que leurs frères. "Elles symbolisaient la présence non pensée de l'islam dans la société nationale" (Gaspard, 1996: 22). Pourtant, ce n'est pas des jeunes femmes dont on parle, mais davantage des valeurs qu'elles sont supposées déstabiliser. En France par exemple, la laïcité de plus en plus problématisée en termes de valeurs républicaines et non plus seulement de principes constitutionnels, donne prise de manière croissante à des politisations très passionnelles du label qui engage un travail plus profond sur les représentations sociales de l'islam.

Engager la discussion sur la laïcité autour du port d'un signe religieux, le foulard en l'occurrence, ne peut masquer le fait que le problème soulevé aujourd'hui n'est pas celui de l'école publique, mais celui de la capacité de la société civile à se défaire des clivages et à aborder sereinement la diversité sociale, culturelle et religieuse de la France. (Koubi, 1998: 585)

En 2001, le Haut Conseil à l'Intégration (HCI) a par exemple insisté, dans son rapport sur l'islam, sur le caractère discriminant du voile dans certaines circonstances (entretien d'embauché, accès aux professions du service public) et, tout en soulignant la valeur de l'avis du Conseil d'Etat, a exprimé ses réserves quant au sens du port du foulard dans l'enceinte scolaire. A l'instar de la médiation engagée par le Ministère de l'éducation nationale depuis les

affaires du début des années 90, le HCI recommande donc de continuer à différencier les situations individuelles en rencontrant les jeunes filles concernées. Par ailleurs,

il faut . . . insister, auprès des publics scolaires intéressés, sur l'obstacle que représente le port du foulard sur la voie de l'intégration. En premier lieu, il importe de souligner que l'inégalité sexuelle que dénote implicitement le port du foulard est en désaccord avec la norme sociale en vigueur dans notre pays. S'il n'appartient pas à l'institution scolaire de s'immiscer dans les relations privées entre hommes et femmes, il lui incombe de faire état auprès de ces élèves de la situation discriminante que peut engendrer pour elles une attitude en rupture avec leur environnement . . . On peut aussi pointer les difficultés d'insertion professionnelle auxquelles les jeunes filles voilées s'exposent. (HCI, 2001: 98-99)

Par ailleurs, le niveau d'observation n'est pas le même parlant des femmes ou des hommes. D'une certaine façon, et de manière caricaturale dans bien des cas, l'intérêt pour l'expérience des femmes musulmanes combine des analyses et des enjeux de niveau macro et micro. La présentation "binaire" de l'islam comme fanatique ou indifférent, modéré ou extrémiste, "tout ou rien", ne restitue aucunement la complexité des attitudes vis-à-vis de l'islam. Les chercheurs en sciences sociales attribuent de "fausses intensités" induites par une interprétation erronée et systématique du quotidien: tout est finalement assimilable à une question de température et de virtuosité à résumer la tension produite par les différentes manières d'étudier l'islam, en particulier en Europe. Comment parvenir à rendre le fait, par exemple, qu'"à côté de la majorité ou grosse minorité de fidèles par conformisme, il en existe une autre, plus petite, mais plus caractérisée, car sa température est plus élevée" (Veyne, 1996: 258). Comment expliquer que face à un phénomène similaire dans sa nature quoique différent dans ses justifications et sa contextualisation (le port du voile revendiqué comme choix individuel), le ton soit à l'engouement lorsqu'il s'agit des sociétés d'origine (prise de parole rendue possible grâce au voile, émergence d'un féminisme islamiste) et à l'indignation voire la condamnation lorsque ce même geste se fait public en Europe?

### Une nouvelle problématique: les femmes militantes de l'islam en Europe et ailleurs

Depuis la fin des années 80, la relation entre femmes et mobilisations islamistes s'est trouvée de plus en plus analysée au travers du prisme du "renouveau" dans des arènes nationales, ethniques et religieuses. "Why is the question of women integral to projects of islamization?" s'interroge Valentine Moghadam (1994). De nombreux travaux ont insisté sur cette présence massive des femmes et leur utilisation par les mouvements islamistes concernés dans différents pays (Adelkhah, 1991; Göle, 1993), suivant en cela les grandes lignes de l'étude de K. Jayawardena sur les liens spécifiques entre féminisme, nationalisme et la construction par les sociétés occidentales de nouveaux stéréotypes vis-à-vis desquels l'opposition doit se penser

(Jayawardena, 1986). La Turquie offre une illustration complexe de cette dynamique et intéressante sur le plan des correspondances au sein de la population d'origine turque sédentarisée en Europe.

Au-delà du simple fait que les projets culturels et politiques restent déterminés par des enjeux de genres, la position de la femme a, en Turquie, été depuis longtemps le marqueur privilégié de l'identification du degré de modernité de l'Etat. Sur ce point, dans les sociétés musulmanes, "polemics veiling and unveiling are tied to different conceptions of the ideal society and to strategies of state-building" (Moghadam, 1994: 2). Incarnant symboliquement le projet d'émancipation proposé par Atatürk dans lequel les femmes ne constituaient rien moins qu'un emblème de civilisation (Göle, 1993; Jayawardena, 1986), l'adhésion massive des femmes au projet islamiste du Refah a organisé la récupération d'un ensemble de capitaux et de symboles réorientant l'ensemble de l'espace public en exploitant les questions de genres, non plus comme une contrainte imposée par un système et un discours étatique, mais comme une ressource aux mains des principales protagonistes, sans que ces ressources ne soient pour autant convertibles d'une arène à l'autre. Sur ce point, l'entrée dans le militantisme des mouvements islamistes comme mouvement social et contestation politique a aidé les mobilités sociale et spatiale et, d'une manière plus générale, l'"empowerment" des femmes jusque dans le répertoire religieux de l'action. "Islamism has to be understood mainly as a new turn in the discourses of power and nation-state within the framework of an inter-cultural exchange between East and West" (Abaza et Stauth, 1988: 355). Cela concerne tout autant le fait que ces mêmes femmes reproduisant un discours politique bien spécifique, favorisent la sortie du mouvement d'une thématique strictement restreinte à l'identité et au particularisme. "Political Islam in the 1980s and early 1990s has assigned a central role to women . . . and has unleashed debates concerning male-female relations and the position of women in Muslim societies" (Kadioglu, 1994: 646-647). La visibilité n'est alors pas tant celle du voile que celle des femmes actives sur le plan local. La construction des "femmes" comme locuteurs incarnant une catégorie de contre discours de nature islamique a donc fourni la ressource nécessaire à un nouveau type de discours sur l'islam impliquant "an aesthetic and an ethic built into thinking of scientific practices as story-telling" (Haraway, 1989: 8). Un nouveau dispositif—soit

. . . un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, . . . des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. (Foucault, 1994: 299)

constitué, d'une part de l'"empowerment" des femmes au sein des mobilisations islamiques et, d'autre part de l'utilisation par les experts occidentaux de cette nouvelle image "politiquement correcte" des musulmanes, a pratiquement aidé à la mise en place d'un potentiel universel de légitimation basé sur un projet de nature ethnique.<sup>3</sup> D'une certaine façon, on trouve là

un équivalent structurel à l'impératif moral de conformité au respect des droits de l'homme dans une perspective post-nationale et non plus exclusivement nationale ou stato-déterminée (Soysal, 1994). Face à la tentation globale de considérer l'islamisme comme un mouvement politique et culturel pris dans une opposition entre particularisme versus universalisme, les femmes offrent ici comme une opportunité de désenclavement des débats.

La perception politique occidentale des femmes dans l'islam les a souvent assimilées à un terrain idéal attestant de contradiction des valeurs avec l'idée que le féminisme et les actions de femmes indépendantes étaient l'unique spécificité des sociétés occidentales, avec parfois une connotation péjorative. En Europe, le fait que des jeunes filles choisissent de porter le voile à l'âge où les adolescentes sont supposées découvrir dans un même mouvement—les sociologues spécialistes de la question nous pardonneront la réduction simpliste—artifices de la séduction et gent masculine, laisse perplexe une opinion publique peu encline à analyser et comprendre des attitudes aussi complexes. La dimension universelle du prisme des études de genres apparaît en ce que, suivant leur position dans les régimes politiques dont elles sont les citoyennes, les mêmes jeunes femmes peuvent être d'un côté indicateur de modernité du projet politique, et de l'autre confirmation de sa fermeture. Il semble que dans la représentation de l'islam en Europe,

La possibilité pour une même personne d'user de plusieurs registres à la fois dans l'action est exclue par avance: qu'un même individu puisse être délinquant à neuf heures, employé zélé à onze et père de famille moralisateur une fois rentré chez lui est tout bonnement impensable. (Ogien, 1995: 45)

Cela nous rappelle la nécessité de distinguer, parlant d'islam mais plus généralement d'identités religieuses en Europe et ailleurs, entre identités assignées, imputées par l'extérieur, les éléments d'une identification catégorielle à laquelle vous ne pouvez échapper (être une femme) et celles que l'acteur est libre de choisir (porter le voile).

## Conclusion

Le 1er avril 2002, le quotidien *Libération* publiait un article intitulé "Dans les quartiers, à chacune son voile". Sur la base d'un reportage et de témoignages recueillis dans la banlieue parisienne, la journaliste (sic) restituait les différents discours tenus par des jeunes filles voilées ou non à propos du foulard. L'une d'entre elles faisait appel au registre de la "tranquillité" pour expliquer le choix du foulard. Leïla, 18 ans, déclarant avoir mis le voile "pour avoir la paix dans le train. J'ai deux heures de transport, ça m'isole . . . Au lycée, je le retire, je n'en ressens pas le besoin. C'est un lycée général, il n'y a presque personne de mon quartier." La protection des jeunes filles par le port du voile, l'évitement des regards masculins et des éventuels commentaires machistes, voire des insultes à leur honneur n'est pas une nouveauté. L'instrumentalisation du voile à des fins stratégiques quotidiennes a toujours eu sa place dans une économie des pratiques

religieuses polysémiques, dans les sociétés où l'islam est majoritaire comme dans celles où il est minoritaire. L'aspect le plus inédit du discours de Leïla tient davantage à sa maîtrise des contours des différents espaces publics qu'elle traverse au cours de sa journée. Le voile change de sens et devient inutile au lycée. Il est indispensable dans la rue où l'on vit, dans le quartier où la famille est installée.

Quelle est la réaction des lecteurs/lectrices de *Libération*? Comment interprètent-ils cette dextérité des jeunes filles? Sont-ils confortés dans l'idée que l'islam n'est que l'aliénation des femmes par le voile ou sont-ils au contraire capables d'entendre la maturité d'un discours et d'y retrouver éventuellement les correspondances avec d'autres contextes, avec leurs propres expériences? Tout l'enjeu de la discussion sur les musulmanes en Europe nous semble résider dans leur capacité à dissocier la perception publique de leur affiliation religieuse de celle qui est faite de leur position de femme. S'il n'est pas question de nier la spécificité du message coranique, il peut être salutaire de parvenir à créer un espace de débat sur les femmes et l'islam dans l'arène des discussions articulées autour des questions de genres. C'est dans ce type d'arène et de forum que peuvent en effet être revendiqués droits et devoirs, que sont invoqués des principes d'égalité, de non-discrimination, que sont dénoncées des situations abusives et envisagés les moyens de les réparer.

## NOTES

<sup>1</sup> La notion de "genre" est entendue comme la façon dont les rôles sociaux d'hommes et de femmes sont définis suivant une référence à leur différence sexuelle.

<sup>2</sup> La classification proposée par Gaspard et Khosrokhavar entre le foulard de l'immigrée, celui du compromis et celui de la revendication reste une bonne introduction au sujet tel qu'il se pose en France (Gaspard et Khosrokhavar, 1995).

<sup>3</sup> L'identité étant un principe de division du monde entre nous et eux.

## REFERENCES

- Abaza, Mona et Stauth, Georg (1988) "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique", *International Sociology* 3(4): 343–364.
- Adelkhal, Fariba (1991) *La révolution sous le voile: femmes islamiques d'Iran*. Paris: Karthala.
- ADRI (1995) *Rôle et perspectives des femmes relais en France*. Paris: ADRI.
- Amiriaux, Valérie (2001) *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*. Paris: L'Harmattan.
- Amiriaux, Valérie (2002) "Academic Discourses on Islam(s) in France and Germany: Producing Knowledge or Reproducing Norms", in Werner Ruf (ed.) *Islam and the West: Judgements, Prejudices, Political Perspectives*, pp. 111–138. Münster: Agenda Verlag.
- Barber, Benjamin R. (1996) *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.
- Bentchicou, Nadia (ed.) (1997) *Femmes de l'immigration au quotidien*. Paris: L'Harmattan.

- Dassetto, Felice, Maréchal, Brigitte et Nielsen, Joergen (eds) (2001) *Convergences musulmanes: Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve: Bruylant Academia.
- Foucault, Michel (1994) *Dits et écrits: 1954–1988*, Vol. III. Paris: Gallimard.
- Gaspard, Françoise (1996) “De l’invisibilité des migrantes et de leurs filles à leur insensibilisation”, *Migrants Formation* 105:15–30.
- Gaspard, Françoise et Khosrokhavar, Farhad (1995) *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- Göle, Nilüfer (1993) *Musulmanes et modernes*. Paris: La Découverte.
- Haraway, Donna (1989) *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. London: Routledge.
- Haut Conseil à l’Intégration (2001) *L’Islam dans la République*. Paris: Documentation française.
- Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Jayawardena, K. (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.
- Kadioglu, Ayse (1994) “Women’s Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?”, *Middle East Journal* 48(4): 645–661.
- Khosrokhavar, F. (1997) *L’Islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Koubi, Geneviève (1998) “Des propositions de lois relatives à la laïcité dans les établissements publics scolaires”, *Revue de la Recherche Juridique. Droit Prospectif* 73(2): 577–585.
- Moghadam, Valentine (ed.) (1994) *Gender and National Identity*. London: Zed Books.
- Monjardet, Dominique (1997) “Le chercheur et le policier. L’expérience des recherches commanditées par le Ministère de l’Intérieur”, *Revue Française de Science Politique* 47(2): 211–225.
- Ogien, Albert (1995) *Sociologie de la déviance*. Paris: A. Colin.
- Soysal, Yasemin (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tribalat, Michèle (1995) *Faire France*. Paris: La Découverte.
- Venel, Nancy (1999) *Musulmanes françaises: des pratiquantes voilées à l’université*. Paris: L’Harmattan.
- Veyne, Paul (1996) “L’interprétation et l’interprète”, *Enquête* 3: 241–272.
- Weibel, Nadine (2000) *Par-delà le voile: femmes d’islam en Europe*. Paris: Complexe.
- Willaime, Jean-Paul (1991) “Le Conseil d’Etat et la laïcité: propos sur l’avis du 27 novembre 1990”, *Revue Française de Science Politique* 41(1): 28–44.

Valérie AMIRAUX est chargée de recherche en sociologie au CNRS et rattachée depuis octobre 2000 au Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie (CURAPP) à Amiens, France. Elle est l’auteure d’*Acteurs de l’islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses* (Paris: L’Harmattan, 2001). Après avoir longtemps travaillé sur l’islam turc en Allemagne et les mobilisations transnationales, elle s’intéresse aujourd’hui, d’une part aux liens entre production d’un savoir sur l’islam en Europe et utilisation politique de l’expertise en comparant l’Allemagne, la France, la Grande-Bretagne et l’Italie, d’autre part aux discriminations des musulmans dans l’Union européenne. ADRESSE: CURAPP/CNRS, Faculté de droit, Pôle universitaire Cathédrale, Placette Laffleur, BP2716, F-80027 Amiens Cedex 1, France.  
[email: valerie.amiraux@u-picardie.fr]