(RÉ)VISIONS IDENTITAIRES EN FRANCE DÉS*ORIENT*ÉE

Stéréotypes de genre et représentation de l'Islam dans la presse quotidienne française, 2001 - 2015

Mohamed Lamrabet

Prof. Tanja Angeloff
Mme Isabelle Clair
Paris I Panthéon Sorbonne
IEDES 2014/2015

Photo de couverture :
Shirin Neshat

Remerciements

Je tiens à remercier sincèrement, à travers quelques lignes les personnes qui m'ont soutenu lors d'une période de recherche et de rédaction pas toujours facile.

Tout d'abord, merci à ma directrice de mémoire, Mme Angeloff, d'avoir été aussi patiente, compréhensive et de m'avoir attribué autant de libertés. Sans elle et sans ses conseils lorsque je rencontrais difficultés, je n'aurai pas pu trouver le chemin qui m'a amené à rédiger ce mémoire avec succès.

Merci aussi à Mme Clair, d'avoir accepter le co-jury à la dernière minute, pour ce mémoire.

Merci à Louise qui a été toujours là quand c'était nécessaire, qui m'a servit de conseillère académique, de modèle de discipline, d'inépuisable source d'encouragement et d'irremplaçable amie.

Merci à Myriem, Pablo, Besma et Julien pour leur investissement spontané et assidu dans la relecture et pour leur encouragement.

Sommaire

1. Introduction **6**

2. Méthodologie **10**
2.1. L'impossible autobiographie *10*
2.2. Itinéraires *13*
2.3. Texte et discours *17*

3. L'hyper-visibilité des femmes **18**
3.1. Prostitution coloniale et discours sur la « fille soumise » *19*
3.2. Femen & Féminisme occidental *23*
3.3. Nudité, sexualité, fétiche *28*
3.4. Femmes tchétchènes en armes *32*
3.5. Combattantes kurdes « libres » *35*
3.6. Voile et burqa en France *37*
3.7. Géopolitique & violences fantasmées : « polygamie », « mutilations », « viols » *44*
3.8. Invisibilité et transparence: La femme, instrument du discours *49*

4. L'invisibilité des hommes **51**
4.1. Le « garçon arabe » : « Violence » et « virilité » dans les cités *52*
4.2. « L'islamiste barbu » : « Folie », « violence » et « virilité » au prisme de l'Islam *56*
4.3. Invisibilité et amputation : L'homme, objet du discours *59*

5. La France dés-orient-ée **61**
5.1. « Laïcité » et « communautarisme » *62*
5.2. Espace public et appareil idéologique de l'État *68*
5.3. Hervé Gourdel & archéologie nostalgique *71*
5.4. « Je suis Charlie » & la République (in)divisible *76*

6. (Ré)visions identitaires **81**
6.1. Erosion républicaine & politiques de sexe modernes *81*
6.2. « Marche pour la dignité » & Émergence intersectionnelle *84*

7. Conclusion **88**

8. Bibliographie **90**

9. Annexes **94**
Liste des article lus et analysés *94*

"You are making us into monstrosities; your humanism
claims we are at one with the rest of humanity but
your racist methods set us apart."

Wretched of the Earth,

Frantz Fanon

1. Introduction

En 2015, la France a vécu une série d'attaques terroristes meurtrières. D'abord, une fusillade au mois de janvier perpétrée par les frères Kouachi dans les bureaux de la rédaction du magazine satirique *Charlie Hebdo* et une prise d'otage dans l'*Hyper-Cacher* perpétrée par Amedy Coulibaly. Ensuite, au mois de novembre, à Saint-Denis, trois attentats suicides, aux abords du stade de France, où se jouait le match amical de football France-Allemagne en présence du Président François Hollande. Et plusieurs fusillades le même soir à Paris dans des rues des 10e et 11e arrondissements ainsi que dans la salle de spectacle du Bataclan où 1500 personnes assistaient à un concert de rock. Cette dernière attaque commencée quand des hommes avaient ouvert le feu sur le public, se termine en prise d'otage.

Ce travail est ancrée dans la prémisse que les attaques terroristes en France, l'émigration croissante de musulmans européens en Syrie et en Iraq afin de rejoindre le mouvement *Daech* et l'actuelle crise des réfugiés dans l'UE, sont des phénomènes qui renvoient à un ensemble de processus qui, notamment depuis la fin de la guerre froide, ont constamment mis en cause les stabilité, unité et cohérence socio-politique de l'Union Européenne et de ses pays membres. La jurisprudence accrue du parlement et des tribunaux européens, l'hégémonie géopolitique croissante des Etats-Unis après l'effondrement du bloc soviétique, l'internationalisation, fonctionnalisation et intégration néolibérale des marchés, hommes, économies et réseaux de transport, l'émergence de réseaux internationaux à une échelle inédite et l'échange de cultures et savoirs que ceci a entrainé, ont contribué à une érosion croissante de la vie sociale et ont profondément affecté des conceptions antérieures de souveraineté et d'identité nationale et culturelle. En France, cette instabilité identitaire a suscité au cours des dernières années souvent des « controverses » autour de l'incompatibilité assumée d'un Islam minoritaire avec les valeurs dominantes de la République. Les milieux politiques, médiatiques et intellectuels se mettaient à dénoncer régulièrement le manque d'intégration et d'assimilation des communautés musulmanes en France en pointant notamment du doigt le traitement prétendument « archaïque » et violent des femmes. C'est par la construction discursive d'un islam français simpliste comme « étranger » à l'idéal républicain et par son assujettissement politique et symbolique que la France se constitue-elle même en temps de crise. Judith Butler exprime ainsi « qu'apparemment, il faut que l'ennemi soit entier et

singulier pour être vaincu, et la différence entre musulman, djihadiste et EEIL (Etat islamique en Irak et au Levant) se brouille dans le discours public ».[1] Les logiques binaires appliquées, la stigmatisation des musulmans comme essentiellement « non-modernes » et la perpétuelle mobilisation et instrumentalisation du corps féminin s'inscrivent dans une vision orientaliste de ces communautés et dans une approche idéologique colonialiste et néocolonialiste qui a comme objectif de dominer, d'assujettir et de domestiquer « l'autre » dans une période de *dés-orient-ation* républicaine et de *(ré)vision* de l'identité nationale. Ce travail a donc comme ambition de répondre à la question suivante : *Quelles sont les stéréotypes du genre et représentations de l'Islam dominants dans le discours de la presse quotidienne française entre 2001 et 2015 et quels fonctions remplissent-ils dans la révision d'une identité nationale désorientée ?*

Le contexte actuel d'immigration croissante, d'attentats terroristes récentes et du climat politique répressif de « l'Etat d'urgence » ciblant notamment les minorités musulmanes, pose le danger d'une résurgence des technologies discursives stéréotypés, racistes et genrées. L'état sécuritaire renforcé depuis le 13 novembre s'exprime déjà dans une dangereuse polarisation des discours politiques. Manuel Valls annonçait devant l'Assemblée nationale la création d'une nouvelle structure pour « jeunes radicalisés »[2] et affirmait quelques jours plus tard qu'aucune « excuse sociale, sociologique et culturelle » ne doit être cherchée au terrorisme après les attentats car « rien ne justifie » en France de s'attaquer à ses compatriotes.[3] Nicolas Sarkozy, candidat à la prochaine présidentielle proposait d'ailleurs « d'ouvrir des camps de rétention » pour les personnes suspectes d'avoir des liens avec des djihadistes[4]. Et Marine Le Pen réclame des « expulsions » après avoir traité récemment les nouveaux migrants en Europe de « bactéries ».[5] Maintenant que l'on sait que l'un des tueurs, d'origine syrienne, serait entré dans le pays via la Grèce, Judith Butler assume que « la France pourrait bien avoir une raison de renforcer sa guerre nationaliste contre les migrants ».[6] On n'est, en effet, pas loin de la guerre. À cause de l'ampleur inédite des événements, le gouvernement a décrété « l'Etat d'urgence » suite aux dernières attaques, accordant aux agents de la police des pouvoirs exceptionnels. Pendant qu'à la télévision on débattait sur la militarisation de la police, sur les espaces de la liberté et sur comment faire face à un « Islam » flou, la police

[1] Butler, Judith. 2015.
[2] Anonyme. 2015.
[3] AFP. 2015.
[4] Butler, Judith. 2015.
[5] Ibid.
[6] Ibid.

commençait à effectuer de nombreux contrôles dans tout le pays pour traquer les criminels en fuite et prévenir de futures attaques, résultant souvent dans des perquisitions musclées et des arrestations injustifiés. Ainsi, un jeune dans le TGV Marseille-Rennes est arrêté le 20 novembre après que « des passagers auraient trouvé suspects son comportement et son aspect : le jeune homme est barbu et il portait des gants ».[7] À Nice, une fille de 6 ans est hospitalisée après avoir été blessée par des éclats au cou lors d'une perquisition à 4 h 30 le matin. Les policiers d'élite du RAID qui avaient enfoncé l'appartement familial s'étaient trompés de porte. Les perquisitions forcées se dirigeaient d'ailleurs contre les lieux sacrés islamiques. La mosquée d'Aubervilliers en Seine-Saint-Denis a été laissée dans un état lamentable après que la police avait préféré forcer la porte, alors que les responsables de la mosquée avaient proposé aux agents les clés.[8] Ces événements font allusion à une forte et violente stigmatisation des communautés musulmanes de France suivant une logique néocolonialiste. En effet, la procédure a été introduite dans la législation républicaine dans le cadre de la guerre de libération algérienne en 1955 et est utilisé en 2006 sur le territoire français en réponse aux émeutes dans les banlieues. « L'État d'urgence » imposé représente une « trame juridique et institutionnelle de l'histoire coloniale de la France et des rapports particuliers qu'elle ne parvient pas à cesser d'entretenir avec les populations colonisées ou issues de la colonisation », à dominante musulmane.[9]

C'est pourquoi ce mémoire vise à retracer et déconstruire l'univers sémiologique néocolonial qui s'est constitué au cours des dernières années, en se basant sur une analyse extensive d'articles de presse liés au sujet de l'Islam et du genre, entre 2001 et 2015. L'objectif est de faire ressortir les structures rhétoriques et mécanismes discursifs dominants et de problématiser l'usage de concepts racisés et sexués dans la répression symbolique des communautés musulmanes subalternes. La centralité de l'image de la « femme » dans le discours de la presse et sa cooptation politique régulière (« white men saving brown women from brown men »[10]), exigent une analyse au prisme d'un féminisme postcolonial, capable de confronter l'appareil discursif oppressif qui s'y manifeste. Dans une approche intersectionnelle ce féminisme métisse, hybride, *trans*-colonial, antiraciste et *queer* va tenter de mettre en cause toute sorte de stabilités identitaires binaires hiérarchisantes. Il met en évidence l'interdépendance et le caractère

[7] Les Décodeurs. 2015.
[8] Ibid.
[9] Comaguer. 2015.
[10] Spivak, 1999, p. 284-311

réticulaire des « subjectivités » et « pratiques » qui, depuis la radicalisation de la mondialisation, envahissent les sociétés colonisatrices et colonisées réciproquement, au delà d'un ordre symbolique universalisant, unique et « naturelle » qui contribue à l'hyper-exclusion des minorités et empêche violemment multitudes, particularismes et spécificités.

Ce mémoire contient six parties distinguées. Une partie méthodologique qui va contribuer à une contextualisation de l'auteur et à la description de la démarche. Une deuxième partie qui va tenter une analyse extensive de l'image et de la fonction discursive de la « femme musulmane » et de ses divers clichés, dans un cadre néocolonial. La troisième partie va, de même, fournir une analyse de deux clichés de « l'homme musulman » afin de faire ressortir les spécificités de sa fonction discursive. La quatrième partie va cependant analyser la manifestation sémiologique d'un « univers républicain » *dés-orient-é* dans le discours de la presse. La cinquième partie, va exemplifier les traces discursives d'une *(ré)vision* identitaire face à la complexité et au nombre croissant d'énoncés culturels et identitaires qui ne peuvent plus être opprimés par un discours idéologique homogénéisant dominant. La partie finale est la conclusion.

2. *Méthodologie*

2.1. L'impossible autobiographie

Le sous-chapitre suivant va tenter de donner un aperçu des possibles raisons, motivations, expériences et points de vue qui se sont développés au cours des dernières décennies et qui m'ont amené à choisir ce sujet lié à la représentation de l'Islam et aux stéréotypes de genre. Cela promet d'ancrer les conclusions tirées de l'analyse du discours qui va suivre dans le vécu concret de son auteur afin de pouvoir mieux les déconstruire en conséquent. Une brève approche biographique permet également de prendre conscience du lien intime entre moi, individu qui a grandit et vécu en Europe dans l'intersectionnalité identitaire, et mon objet de recherche et par ceci d'empêcher toute exigence de neutralité scientifique. Dans *Biographie et mosaïque scientifique,* Howard S. Becker explique les exigences différentes de plusieurs méthodes narratives qui relèvent soit de la littérature prosaïque soit de la sociologie, à savoir la biographie, l'autobiographie et le roman. Alors que ce dernier, purement fictionnel et esthétique, ne joue plus de rôle après l'introduction, l'autobiographie et la biographie sont longuement traitées, notamment en ce qui concerne leur distinction. Becker insiste sur le fait que la biographie en tant qu'un « matériau » non-ordinaire dans les sciences sociales ne peut pas être assimilée à l'autobiographie classique même si les deux partagent « la forme narrative, le discours à la première personne et un point de vue subjectif ».[11] Selon Jean-Claude Passeron, l'intelligibilité d'une biographie dépend notamment de « l'efficacité dramatique du scénario » et de « l'évidence existentielle du vécu ».[12] L'autobiographie, produit de l'imagination et de la subjectivité d'après Becker, manque de l'assiduité, de la précision et de l'exigence sociologique propre à une biographie en sciences sociales. Lors de la rédaction d'une autobiographie, l'auteur construirait un discours artificiel sur des critères qu'il aurait lui-même choisi. Il ne raconterait qu'une partie de l'histoire et ne présenterait qu'une vision réduite de l'image complète au lecteur. L'objectif de l'auteur sociologue, contrairement à celui de l'auteur biographe, ne se formule pas exclusivement en termes d'esthétique de l'univers présenté ni de construction d'une « histoire » linéaire cohérente. Il est ancré dans la responsabilité et l'honnêteté face à l'expérience et le discours de l'individu et

[11] Becker, 1986, Pp. 105-110.
[12] Passeron, 1990, Pp. 3-22.

dans la volonté de traiter l'univers dans lequel celui-ci évolue dans toute sa complexité. Le chercheur sociologue guide l'individu pendant la démarche et se contente de « préciser certains événements » plus que d'autres s'ils sont liés aux thèmes centrales de la sociologie.[13]

S'il s'agit dans le présent mémoire d'une analyse du discours qui s'engage *a priori* à se questionner sur l'articulation du texte et du lieu social dans lequel il est produit, l'exigence sociologique demande aussi une contextualisation sociale, politique, économique et genré de l'auteur et une déconstruction des motivations qui l'ont amené à se lancer dans un sujet spécifique. Comme auteur et objet se confondent, cela ne peut passer que par l'interface de l'autobiographie malgré ses risques en termes de subjectivité et d'artificialité du discours. Même si ma brève autobiographie relève de *mon imaginaire* et de la manière dont je me vois dans le monde, elle va forcément faire écho aux conclusions tirées lors de la recherche et de la rédaction du mémoire. Je considère qu'un détour par mon vécu et mes expériences personnelles peut fournir des détails étonnants qui vont au-delà de l'analyse du discours et qui permettent d'enrichir la compréhension du contenu là où il « existe un rendement décroissant de la connaissance »[14], c'est à dire là où il manque un ancrage dans le réel. L'insertion de savoirs personnels en tant qu'individu concerné par le discours qui se trouve au centre de ce travail peut par ailleurs assurer une plus profonde intimité avec le sujet qui ne peut être autre chose que sociologiquement enrichissante. La partie suivante retrace brièvement mon propre itinéraire et se situe ainsi paradoxalement entre narration et subjectivité autobiographique et exigence de précision et de distance biographique. Elle va malgré tout m'assurer de me distancer de mon e*go* et d'assumer le plus possible l'impossible neutralité scientifique. Il faut par ailleurs considérer qu'il s'agit ici d'un travail de mémoire, c'est à dire de la restitution d'un vécu, d'émotions et de pensés déjà passées.

Il faut en même temps ne pas accorder un rôle trop grand à l'auteur, à sa personne, son histoire, ses goûts, ses passions, ses opinions et orientations pour ne pas tomber dans le piège d'une quête de « sens ultime » dans l'autobiographie. De même il ne faut pas croire que la vie de l'auteur ressemble à un « chemin, une route, une carrière, avec ses carrefours […], ses embûches ».[15] Passeron souligne le risque « d'*excès* de sens et de cohérence inhérent à toute approche biographique », risque de toutes formes de textes

[13] Becker, 1986, Pp. 105-110.
[14] Ibid.
[15] Bourdieu,1986, Pp. 69-72.

censés créer du sens. « L'auteur est mort »[16] et le texte est ouvert et autonome comme l'ont exprimé de multiplies linguistes poststructuralistes qui comprenaient l'acte d'écriture non plus comme une forme d'inscription permanente d'une « vérité vraie », d'un réel qui est touché du doigt, ramassé, raconté, récité, recueilli, filmé »[17], mais comme un acte performatif qui n'a d'autre sens que l'acte même par lequel il se profère. L'autobiographie ne doit dans aucun cas être comprise de manière essentialiste. Elle reste forcément ancrée dans le moment de sa rédaction, on est incapable d'en déduire le processus de changement permanent qui accompagne la constitution de toute histoire et identité. L'exactitude autobiographique reste dans tout les cas un idéal dont on peut s'approcher par nécessité méthodologique mais qu'on ne peut jamais atteindre. Son succès dépend de la capacité à se rapprocher de la logique des « échanges intimes entres familiers et de la logique de la confidence » au lieu de tomber dans la logique de la pièce d'identité ou celle du *curriculum vitae*.[18]

Je suis de l'opinion que c'est exactement dans cette « absurdité » tragique du chercheur coincé entre la volonté d'acquérir des savoirs les plus « vrais » possibles et la conscience de l'impossibilité empirique de l'exercice que l'on trouve le plus de neutralité possible. Il s'agit là de se rendre compte de sa propre impuissance face à la complexité des processus et manifestations sociales, souvent simultanés et toujours en changement, et d'assumer la tache de Sisyphe dans toute modestie – mais avec une intransigeance face aux inégalités et violences qui sont souvent objets des recherches sociologiques. Pour moi, c'est un travail de fourmi qui, par sa temporalité longue et son improbabilité de succès, s'approche des exigences et contraintes d'un militantisme politique. Cette modestie méthodologique et conscience du non-accès à un savoir ultime n'est pas seulement importante pour l'autobiographie, mais pour le travail dans son intégralité. L'analyse du discours est soumise aux mêmes contraintes et la déduction de sens ne peux qu'être épistémologiquement limité. Malgré ces limitations, il est indispensable de réaliser ce travail et de s'approcher le plus possible de la réalité des rapports de force qui se manifestent à travers le discours sur l'Islam et le genre dans la presse quotidienne française. C'est seulement par cette voie dure et insatisfaisante qu'on arrivera à rendre compte, à comprendre et à lutter contre les violences symboliques qui s'y exercent.

---

[16] Barthes, 1968, pp.61-67
[17] Passeron, 1990, Pp. 3-22.
[18] Bourdieu, 1986, Pp. 69-72.

2.2. Itinéraires

Qui suis je ? C'est peut-être la question qui se trouve, le plus, à la source de ce travail. Et c'est peut-être pourquoi sa rédaction a pris tant de temps. Ce travail est un effort très personnel. Un effort pour me situer, me créer, me démarquer de nouveau une identité flexible qui depuis mon enfance est soumise à une négociation permanente. Je me sens attaché à l'islam et pourtant on le voit rarement ; je suis marocain et pourtant trop allemand ; je suis arabe et je suis pourtant trop blanc ; je suis européens mais pas assez ; je suis homme mais aux allures trop efféminées ; j'aime mon côté féminin et pourtant mon sexe implique que je suis masculin ; je suis pauvre et pourtant trop éduqué ; je suis éduqué mais on ne mais pas socialisé à ce milieu. Je me situe, en permanence, dans un entre-deux, à l'interface, toujours de l'autre côté et jamais du bon, toujours dans le négatif – en effet, le positif m'effraie. Je suis situé, moi-même, à l'intersectionnalité de race, de genre, de classe et de religion, d'où mon intérêt pour ces questions. J'ai toujours senti les subtiles violences qui s'imposent, qui tranchent, qui oppriment, qui démarquent. Les mots, les regards, les expressions, les insultes, les gestes, les silences qui sont symptôme d'incompréhensions, d'ignorances, de peurs, de faux fantasmes et de rejets. J'ai senti les violences que subissait mon entourage – ma mère, mon père, ma sœur, mes amis et la « communauté » à laquelle je m'identifiais à peine. Ma mère qui s'est faite renvoyer de son lieu de travail parce qu'elle portait le voile. Qui s'était convertie à l'Islam après avoir rencontré mon père dont elle pensait, au début, qu'il venait du désert – « comme tous les Arabes ». Mon père marocain qui ne voulait pas être recruté et a fui la guerre contre le front Polisario au Sahara occidental. Qui était immigré en Europe, d'abord en Espagne, puis aux Pays-Bas et finalement en Allemagne. Mon père boulanger depuis son enfance qui avait quitté l'école au début du collège après avoir été frappé par son instituteur une fois de trop. Mon père qui était au chômage, qui faisait face au racisme quotidien des agents du pôle emplois qui le traitaient comme l'un de ces immigrés chômeurs habituels. Mon père qui, sans travail, devenait dépressif et qui est rentré au Maroc dans l'espoir de s'y reconstruire une vie pour lui et sa famille. Et ma sœur qui, handicapée mentale depuis son enfance, subissait peut-être le plus de violences. Les insultes contre son voile, contre ses gestes mal coordonnés, contre ses mots mal exprimés. Tout cela, c'est la violence contre l'indésirable et l'altérité : contre la femme voilée, contre l'immigrant et l'étranger, contre la fille handicapée. C'est le rejet de « l'autre ».

Moi, j'ai passé mes étés avec les enfants des rues au Maroc et le reste de l'année avec mes amis allemands de classe moyenne. J'ai passé mes matins au lycée comme l'un des seuls Allemands issus de l'immigration et les après-midi sur les terrains de foot de mon quartier à dominante marocaine et turque. Je me souviens des premiers jours de collège quand la mère d'une camarade se disait heureuse « qu'il n'y a pas plus d'un seul immigrant dans la classe ». Je me souviens de ma professeure du lycée qui, lors d'un cours sur l'Islam, voulait que je fasse la prière devant toute la classe. Je me souviens d'une autre qui se moquait d'un de mes exposés sur la sexualité dans l'Islam – car sexualité et Islam, c'est apparemment absurde. Et d'encore une autre qui a apporté une burqa en classe pour la faire porter aux filles et leur montrer « l'horrible destin » des femmes afghanes. Je me souviens d'autres moments, dans d'autres lieux et milieux, que j'ai passé avec mon père. Le trajet annuel en voiture vers le Maroc en écoutant les chansons djihadistes palestiniennes, bosniaques et tchétchènes. Les serments hebdomadaires à la mosquée, écoutant attentivement les mots arabes de l'imam, sans forcément en comprendre le sens. Les conférences islamiques à Aix-la-Chapelle où l'on parlait des Talibans et des Moudjahidines tchétchènes et où l'on achetait des petits drapeaux verts de l'Islam, des cassettes de musique, et des vidéos de propagande. Je me souviens d'une des vidéos, un récit de guerre avec des corps des « martyrs » éclatés.

Je me souviens aussi de la rupture qu'a introduit le 11 septembre ; de l'hystérie et de l'islamophobie dans les médias et des insultes racistes dans les rues. De ma mère qui s'est fait cracher dessus. De mon père qui n'arrêtait pas de me rappeler « qu'on ne peut pas faire confiance aux non-musulmans », qu'ils ne « sont pas comme nous ». Je me souviens de l'apparente religiosité accrue chez nous à la maison, dans le quartier et dans les communautés voisines, dans les années qui ont suivi. Je me souviens de la méfiance qu'on attribuait dans ce climat à l'État et aux services de police. D'une amie de la famille dont le mari avait participé à des attentats alors qu'elle n'était pas au courant. Des articles de presse qui donnaient son nom. De ses enfants qui étaient stigmatisés à l'école. Des voitures de police devant la porte d'entrée de leur immeuble – jour et nuit. Et, finalement, je me souviens de mes relations amoureuses et amicales qui ont échoué à cause de conceptions erronés de genre, de religion, de culture, de famille, et d'identité. Et pourtant, ce n'est que ces dernières années que je réalise, peu à peu, l'ampleur de ces violences. La colère, le désespoir et l'enfermement. Le sentiment d'emprisonnement qui en est la conséquence et le manque de perspective qui en résulte. C'est le cas pour toutes ces

personnes qui subissent l'oppression de leurs particularismes qu'ils soient ethniques, de genre, de classe, de culture ou de religion.

Ce travail est le produit d'un processus de réflexion et d'une évolution autant intellectuelle que personnelle. D'une formation de pensée qui a atteint son point créatif culminant lors de la « Marche pour la dignité et contre le racisme » en octobre. Qui a débouché dans une forte identification avec les milieux des jeunes intersectionnels minoritaires, opprimés et engagés de France. Ce travail se veut autant déconstruit que les prémisses sur lesquelles il se base. Il s'inscrit dans une évolution continue, dans une décomposition des stabilités. Il veut faire table rase d'un discours violent qui s'impose depuis trop longtemps. Il veut construire du sens là où il n'y en a pas. Il veut rétablir l'équité là où elle a été perdue.

L'auteur à Casablanca dans les années 1990

2.3. Texte et discours

Ce travail s'inscrit dans une démarche d'analyse poststructuraliste du discours organisée autour de trois étapes empiriques qualitatives et quantitatives distinctes. Premièrement, une lecture bibliographique profonde des articles académiques et monographies liés aux notions clés des études de genre et des théories postcoloniales qui croisent la problématique. Deuxièmement, la création d'un corpus de travail composé d'environ 160 articles de la presse quotidienne française, publiés entre 2001 et 2015. Les articles ont été présélectionnés à l'aide de l'outil de recherche publique en ligne *www.bpe.europresse.com* et à l'aide des indicateurs de source (« presse quotidienne en France »), de temps (« 2001 à 2015 ») et de contenu (« Islam », « genre », « homme », « femme »). L'échantillon d'environ 700 pages a été lu, évalué et réduit aux articles les plus pertinents. Le procédé comprenait, troisièmement, une relecture et analyse extensive de texte, couplant une analyse du discours journalistique et une analyse sémiologique dans l'objectif de déconstruire les symboles, énoncés et messages et de comprendre leur genèse et fonctionnement. Le discours a été compris comme une entité complexe à plusieurs dimensions ; une dimension linguistique du discours en tant que texte, une dimension sociologique renvoyant aux contextes de production situationnelles spécifiques ; une dimension communicationnelle dans le sens où tout locuteur s'inscrit dans une formation discursive pour créer du sens. Cet approche va à l'encontre de l'héritage structuraliste saussurien, où l'on perçoit le discours comme un objet clos, stable et à sens unique, et le comprend plutôt comme produit d'un contexte sociohistorique complexe et d'un rapport de force interactionnel continu. Le plan de travail initial a donc été modifié et précisé, à l'aide d'une matrice thématique et empirique qui prend en considération l'aspect socio-historique du discours.

3. L'hyper-visibilité des femmes

En janvier 2007, la juge allemande Christa Datz-Winter de Francfort, a statué contre la plainte d'une femme qui avait demandé une procédure de divorce accélérée parce que son mari la harcelait et menaçait sa vie. Cette femme de vingt-six ans avait quitté son époux à cause des violences graves qu'il lui faisait subir. À l'encontre de toute attente, la juge a estimé que cette violence vécue ne constituait pas une souffrance particulièrement grave, étant donnée l'appartenance de la victime et de son mari à ce qu'elle définissait comme la « sphère culturelle marocaine ».[19] En tant que marocaine musulmane, la victime aurait dû s'attendre à ce que son mari fasse usage de son « droit religieux » de « discipliner physiquement » sa femme.[20] La juge a justifié ceci par une référence à un verset spécifique du Coran qui, selon son interprétation, établit la supériorité des hommes sur les femmes et donne à l'homme le droit de punir une épouse désobéissante. Le point de vue de la victime ainsi que les arguments avancés par le mari ont été ignorés. Le jugement s'est fondé exclusivement sur l'opinion de la juge qui considérait les catégories « culture » et « religion » comme les cadres appropriés à l'évaluation de ce cas de violence domestique. « Culture marocaine» et «Islam» ont été attribués au couple, et au mari en particulier, comme des catégories primaires, déterminées et interchangeables. Le jugement sous-entendait un lien direct entre « culture marocaine », « Islam » et abus des femmes dans l'idée qu'une hiérarchie genrée violente faisait partie de ce tissus culturel spécifique. Il accusait implicitement le choix de la victime d'épouser un homme marocain et musulman. La décision de la juge a provoqué un tollé en Allemagne, moins dirigé contre les projections culturelles racistes de la juge et son abandon de la victime, que contre ce qui était perçu comme un signe alarmant « d'islamisation » de l'Allemagne et de mise en danger des valeurs et normes européennes. L'hebdomadaire libéral *Spiegel* discutait le cas sous le titre « Avons nous déjà la charia ? ».[21] L'hebdomadaire conservateur *Welt am Sonntag* se demandait si « les tribunaux [traitaient] les délinquants musulmans aux valeurs archaïques avec trop de douceur à cause d'une tolérance erronée ? ».[22] Le magazine de centre-droite *Focus* accusait aussi une « notion erronée de tolérance déguisée en multiculturalisme libéral gaie ». Et finalement, la *Frankfurter Rundschau*,

[19] Yildiz, 2011, p. 70
[20] Ibid.
[21] Yildiz, 2011, 71

[22] Ibid.

journal proche du parti socio-démocrate, jugeait qu'on « ne peux pas considérer l'Islam comme une religion parmi d'autres, une religion qui pourrait avoir le droit d'exister en dessous du vaste toit de l'Europe ».[23] À la violence physique perpétrée par son mari et la violence symbolique d'un jugement racial, se rajoutait un discours médiatique raciste et sexué n'accordant quasiment pas la parole à la victime qui, elle, insistait sur l'absence de lien entre violence contre les femmes et Islam. Alors que sa voix restait ignorée, elle est devenu le « véhicule d'un discours » sur l'impossible intégration des communautés musulmanes en Allemagne.

L'instrumentalisation des femmes musulmanes dans le but de domestiquer leurs communautés est une stratégie discursive également très récurrente en France. Ancrée dans la mobilisation de stéréotypes orientalistes issus de l'époque coloniale, elle vise à la fois à perpétuer une vision binaire, hétérocentrée et hiérarchisée du monde et à légitimer des mesures disciplinaires contre le présumé « étranger » dans un contexte néocolonial. Le chapitre suivant va donc d'abord retracer l'émergence des stéréotypes d'hommes et femmes « indigènes » dans le cadre du régime colonial français oppressif. Il va ensuite présenter une analyse de plusieurs images néocoloniales de « femmes musulmanes » disséminées dans les articles de la presse quotidienne française analysés.

3.1. Prostitution coloniale et discours sur la « fille soumise »

Le terme de « soumission » figure parmi les thèmes rhétoriques et les mécanismes discursifs récurrents dans les contenus de la presse quotidienne française sur le genre et l'Islam. En général, on entend par « soumission » « l'action de mettre, ou fait de se mettre, sous le pouvoir d'une autorité contre laquelle on a lutté » et la « privation d'indépendance qui en résulte ».[24] C'est aussi « l'acceptation d'une autorité intellectuelle ou morale » et « l'état de quelqu'un de soumis ». [25] Dans ses diverses formes grammaticales et langagières (« soumise », « soumis », « soumettre », « *submission* ») et ses multiples synonymes tels « l'assujettissement » et la « subordination », cette notion a pris à plusieurs occasions des positions clés dans les files argumentatives du discours analysé. Elle n'est pourtant jamais utilisée en référence au contexte des politiques

[23] Ibid.
24 Larousse.fr. 2015.
25 Ibid.

coloniales de l'empire français au Maghreb. Christelle Taraud explique dans *Genre, sexualité et colonisation : La colonisation française au Maghreb* que les rapports de genre ont joué un rôle majeur dans la conception, l'organisation et l 'exécution des politiques coloniales. Le corps des femmes figurait comme un champs de bataille essentiel à la hiérarchisation, l'administration et la préservation du pouvoir masculin en colonie dans le contexte d'un projet à la fois politique, économique et identitaire ségrégé. Même les femmes européennes qui, lors de la première phase de la colonisation, arrivaient dans les colonies en tant « qu'exploratrices, aventurières, journalistes, religieuses, rentières, commerçantes, agricultrices, artistes et prostitués » étaient perçues par l'administration comme des risques majeurs pour l'ordre politique établi.[26] En tant que menaces à la ségrégation communautaire de sexe, elles devenaient un « enjeu colonial et national de premier ordre » justifiant la mise en place de dispositifs de contrôle de leurs corps.[27] La fécondité fut règlementée et les femmes jugées d'une « grande fertilité » comme les Espagnoles et les Maltaises, furent surveillées et leur venue limitée. Alors que ces femmes appartenaient à la minorité hégémonique blanche, l'administration française leur conseillait de se marier avec des Français afin de « 'diluer' leur sang ».[28]

Cette ségrégation à la fois raciale et sexuée s'exprimait encore plus violemment dans le contrôle des corps féminins « indigènes » musulmans. Alors qu'entre 1830 et 1870, des unions entre Français et « indigènes » avaient lieu[29], le mélange des communautés ne fut plus toléré et le mariage mixte officiellement prohibé après l'écroulement du Second Empire français en 1871. Selon Taraud, il s'agissait à la fois de protéger l'armée d'Afrique et les premiers Européens « d'une société 'indigène' perçue comme dangereuse » au niveau militaire, et d'une crainte de « 'contamination' raciale et religieuse », d'une « dégénérescence de la race blanche » et d'une « dé-civilisation » par le « mélange des races », au détriment de la ségrégation communautaire et, par conséquent, de l'autorité coloniale.[30] Dans cette logique rigidifiée de relations sexuelles, la ségrégation raciale a abouti dans le développement d'une marginalité prostitutionnelle

[26] Taraud, 2011, p. 118
[27] Ibid.
[28] Ibid.
[29] Les relations sexuelles intercommunautaires et par ceci le mélange des peuples était des fois perçu comme moyen de création d'un « nouveau peuple » ou d'amélioration des « races inférieurs ». Dans le cadre d'un orientalisme dégradant lié à la mission civilisatrice du colonialisme occidental, le comte Arthur de Gobineau élaborait que « l'attirance des Blancs pour les femmes 'indigènes' s'expliquerait par leur 'désir' de participer à cette 'amélioration' ». Taraud, 2011, p.120
30 Ibid., p. 119

accessible au Maghreb perçue comme préférable au mariage mixte. Juridiquement, elle passait par la création du statut unique de la « fille soumise ». Dans la volonté de mieux administrer la ségrégation des communautés par l'exploitation d'une partie de la population féminine locale au bénéfice de la population française sur-masculinisée, ce statut était accordé par les autorités explicitement à la prostituée « indigène ». En plus, il représentait la volonté de « rentabiliser le sexe 'indigène' »[31] par l'uniformisation et l'institutionnalisation de l'industrie du sexe qui jusque-là était gérée et contrôlée par la population locale. La notion de « fille soumise » dans son cadre étymologique initial renvoie ici à la soumission, « par la force et la contrainte », du corps féminin de la prostituée « indigène » au modèle d'organisation de sexualité antérieurement illicite prôné par l'administration coloniale. « La majorité des musulmanes étant intouchables, l'administration coloniale utilise une population féminine de l'entre-deux qu'elle constitue, en raison de sa nature même, en minorité sexuelle *dominée* ».[32] Le corps de la prostituée « indigène » « soumise » devient la nouvelle « frontière de la sexualité illicite » [33] et un simulacre à l'expression des désirs érotiques « inavoués et inavouables »[34] des Français en colonie. Dans une optique de domination politique, « l'appropriation » du corps de la prostituée et sa « dégradation » sexuelle visaient, en deuxième lieu, l'infériorisation de l'homme « indigène ». La « masculinité de l'empire » est mise en valeur par la production d'images humiliantes et stigmatisantes de l'homme arabe vaincu. Ce dernier oscillait constamment entre le profil de l'homosexuel plus ou moins efféminé et du prédateur sexuel à la morphologie (hypertrophie du pénis) et aux mœurs anormales ».[35] Son image s'opposait à celle de l'Européen « francisé » pensé dans une virilité civilisée, rationnelle et surtout « triomphante ».[36] La colonisation politique et économique s'exprimait donc également dans des termes sexuels et devint une « colonisation virile »[37] où la puissance sexuelle était « revendiquée comme un élément structurant de l'hégémonie ».

Le terme de « soumission » attribué au corps de la femme musulmane « dominée » par le régime colonial est une notion structurante des rapports hégémoniques entre régime oppressif et communautés opprimées. Dans les articles de presse analysés, la notion est

31 Ibid., p. 122
32 Ibid., p. 121
33 Ibid., p. 123
34 Taraud, 2000, p. 221
35 Taraud, 2011, p. 124
36 Ibid.
37 Virgili, 2000.

reprise plusieurs fois en renvoyant au même imaginaire de domination et de « soumission » des communautés musulmanes construites comme archaïques. Ainsi, elle est employée pour faire allusion au fantasme de soumission de l'Islam par « la loi républicaine » (« Ils ont dû se *soumettre* à la loi républicaine. C'est ce qu'il faut faire avec l'islam. »).[38] Dans le cas inverse, elle représente la crainte d'une soumission de « l'autonomie individuelle » et des principes républicains d'égalité et de liberté aux « diktats des islamistes » [« L'autonomie individuelle est soumise aux diktats islamistes (qui se disent les garants de l'*oumma*) et les principes d'égalité et de liberté sont niés au nom du sacré ».][39] et d'une soumission du « sujet » (civique) à la « tradition » (« Ce qui a manqué, c'est la relève de l'ancien sujet, assujetti à la tradition »).[40] Il s'agit donc là d'une application du terme de « soumission » à un contexte plus général qui fait de « l'Islam » une menace pour l'ordre républicain et « moderne » et justifie par ceci son assujettissement. Cette prétendue menace d'un « Islam » intrinsèquement non-moderne et dangereux se précise souvent, comme sous le régime colonial, par l'implication du corps féminin. Alors que le contexte initial de la « fille soumise » contrainte à la prostitution est complètement ignoré, son sens se décline désormais à la soumission de la femme arabo-musulmane au pouvoir de l'homme arabo-musulman[41] (« Ces femmes voilées […] enfermées dans les foyers et soumises au silence. »)[42], ou plus généralement, sa soumission à « l'islam » (« Ce que je ne trouve pas non plus acceptable, c'est l'image des femmes soumises renvoyée par l'islam ».).[43] Cette inversion montre que le terme de « soumission » remplit tout d'abord une fonction discursive qui a pour objectif l'aliénation et le contrôle de l'Islam en général et de l'homme arabo-musulman en particulier. Ceci est encore plus clair dans le discours du féminisme colonial qui, malgré la violence faite aux femmes « indigènes » par le système patriarcal politico-viril, les considère, au nom du « progrès » et de « l'humanité », simultanément comme des victimes. « Pleines de pitié pour les femmes musulmanes cloitrées» par leurs hommes, elles sont chargées du soin, de l'éducation, de la moralisation et de la conversion, c'est-à-dire de la « domestication » des femmes « indigènes ». À partir d'une idéologie assimilationniste, anti-arabe et antimusulmane et d'un discours sur le secours prétendument porté aux

38 Giesbert, 2015.
39 Chafiq, 2013.
40 Etre, 2012.
41 Chafiq. 2013.
42 Ibid.
43 Dambreville, 2002.

femmes « indigènes » tyrannisées par leurs hommes, ces Françaises assumaient donc une fonction de relais de l'administration masculine[44] qui visait à moderniser et à moraliser les femmes tout en les émancipant de « leurs hommes ».[45]

Dans la continuité d'un discours colonial dominant, deux univers sémiologiques distincts émergent ainsi dans la presse autour de la notion de « soumission ». Le premier renvoie à l'émancipation de la femme et aux valeurs « républicaines » de « liberté », « égalité », « civilité », et « autonomie ». Le deuxième à « l'islam », la « loi de dieu », les « diktats des islamistes », le « sacré », la « tradition » et « l'homme » arabo-musulman. Le patriarcat arabo-musulman, conçu comme passéiste, archaïque et violent, est construit par opposition aux valeurs d'une République laïque et libératrice des femmes musulmanes « soumises ». La « soumission » est donc un terme profondément colonial et néocolonial qui, dans ses utilisations diverses, est toujours lié à une instrumentalisation sexuée des femmes musulmanes au détriment des hommes et communautés musulmanes. Dans le cadre de l'industrie prostitutionnelle, il est appliqué à la « fille soumise » appropriée et dégradée afin de symboliquement violer les peuples dominés dans leur ensemble et humilier les hommes. Dans le discours du féminisme colonial sur la soumission de la femme musulmane par son homme, il est cependant utilisé afin d'assimiler les unes et aliéner les autres au profit de la dominance hégémonique. Le discours sur la soumission des femmes musulmanes a été jusqu'à aujourd'hui un outil de pouvoir, de contrôle et de discipline des communautés musulmanes qui s'exprime régulièrement dans les matrices du féminisme occidental contemporain. Celui-ci s'est au cours des dernières années notamment manifesté dans le mouvement contestataire *Femen.*

3.2. Femen & Féminisme occidental

Le mouvement *Femen* a été fondé à Kiev en 2008 et est devenu internationalement connu grâce à son féminisme « radical », « sextrimiste » et son militantisme à seins nus. Ses membres considèrent leurs pratiques centrées sur la visibilité corporelle dans l'espace public comme un moyen d'affirmer que le corps féminin n'est pas un instrument au

44 Elsa Dorlin explique dans ce même sens que des mouvements féministes « ont noués des rapports de solidarité avec les politiques impériales, au nom de la libération des femmes 'indigènes' » même si elle continue à affirmer « que cela ne veut pas dire que les féministes étaient racistes ».
45 Taraud, 2011, p. 125

service des hommes, et comme un « symbole de résistance »[46] à la société patriarcale. « Se dénuder est donc un moyen par lequel les femmes peuvent 'récupérer leur corps' dans le combat […] contre un système patriarcal ».[47] S'organisant au départ uniquement en Ukraine, le groupe s'engage sur des sujets liés aux droits des femmes, à l'abolition de la prostitution et du « tourisme sexuel » mais aussi, de façon plus marginale, à la démocratie ou à l'influence des religions dans la société. Dans son article *Femen partout, féminisme nulle part,* Mona Chollet dénonce le féminisme basé sur la nudité à cause de ses traits eurocentristes. Elle renvoie à une citation de l'essayiste marocaine Fatema Mernissi qui dans *Le Harem et l'Occident,* écrivait « les musulmans semblent éprouver un sentiment de puissance virile à voiler leurs femmes, et les Occidentaux à les dévoiler ». Mona Chollet souligne l'inscription du mouvement *Femen* dans une matrice occidentale caractérisé par la manifestation récurrente de stéréotypes, images et concepts racistes. Ces catégories mobilisées effleurent souvent l'ambitieux projet de E.F. Gauthier qui voulait sauver les femmes « cloitrées » et « tyrannisées » dans le contexte colonial, racial et hétérocentré du Maghreb. Sara Salem, doctorante à l'Institut des sciences sociales des Pays-Bas dénonce aussi le « féminisme de type néocolonial » qui écrase les conditions de vie spécifiques des femmes dans le monde sous ses ambitions « civilisatrices » et ne tient pas compte des « cultures locales ».[48] Bien que *Femen* soit apparu après la première vague du féminisme, elle explique qu'il semble renouer avec leurs tendances. « Une grande partie de leurs interventions ont pour objectif les femmes musulmanes qu'elles entendent 'libérer' et 'sauver' des hommes musulmans, de la culture musulmane et de l'islam en général ».[49] Comme dans les articles actuels et le contexte spécifique des politiques oppressives coloniales, il s'agit de condamner la prétendue « soumission » de la femme arabo-musulmane à l'homme arabo-musulman qui est assimilée à l'Islam et la culture musulmane en général. Dans cette focalisation sur l'islam d'un mouvement qui se proclame « antireligieux » se manifeste l'idée coloniale de « supériorité civilisatrice » qui nécessite la dégradation des communautés musulmanes pour se construire. L'eurocentrisme raciste de *Femen* s'exprime dans le mépris particulier du groupe pour l'Islam, les musulmans et les arabes. Il s'affirme lors des manifestations comme celle au pied de la tour Eiffel, où le groupe est apparu en burqa, puis s'est déshabillé « afin d'attirer l'attention sur le fait que la burqa est un symbole d'oppression »

46 Salem, 2013.
47 Chollet, 2013.
48 Chollet, 2013.
49 Salem, 2013.

(en mars 2012 sous les slogans « Plutôt à poil qu'en burqa », « opération anti-burqa » et « la nudité c'est la liberté») et lors d'une manifestation dans un quartier urbain français majoritairement musulman afin de « convaincre les femmes musulmanes de renoncer à leur voile ».[50] Il est d'ailleurs ouvertement exprimé par les responsables du groupe qui tiennent des propos sur la « stupidité du Ramadan » la « laideur exceptionnelle de la religion islamique ou sur « l'éradication de la mentalité arabe envers les femmes ».[51] Ce discours occidental binaire qui situe l'islam à l'extérieur du projet civilisationnel fait écho aux impositions stratégiques et violences sexuelles et raciales lors de la colonisation. Dans l'ambition de vouloir positionner la femme contre l'homme arabo-musulman, sa religion et sa culture, le féminisme *Femen* s'inscrit dans le même projet assimilationniste, anti-arabe et antimusulman qui servait au renforcement de l'hégémonie politique et économique au Maghreb.

De plus le militantisme dénudé de Femen trahit l'agenda féministe de mouvements moins spectaculaires et médiatisés et résulte dans leur soudaine invisibilisation, perte de parole et leur écrasement par une symbolique universalisée. Selon Chollet, ceci était évident quand France 2 diffusait le 5 mars un documentaire sur le groupe ukrainien et la Chaine parlementaire, le 8 mars, journée internationale des femmes, un autre sur *Aliaa, une révolutionnaire nue*[52] alors que des « milliers de femmes qui ont le mauvais goût de lutter pour leurs droits tout habillées, et / ou d'offrir un spectacle moins conforme aux critères dominants de jeunesse, de minceur, de beauté et de fermeté » restaient inaperçues.[53] La correspondante de France Inter en Égypte, Vanessa Descouraux, s'exclamait d'ailleurs que le « féminisme, c'est ces femmes qui ont défilé dans les rues du Caire, pas les *Femen !* Et sur ces femmes-là je vois peu de documentaires TV » et rajoutait que les organisations féministes en France qui basent leur militantisme plutôt sur un travail inscrit dans la durée « se voient désormais plus souvent interpellées sur ce qu'elles pensent du mouvement d'origine ukrainienne que sur leurs propres actions ».[54]

L'hyper visibilité du corps féminin nu et des positions féministes occidentales au détriment d'agentivités féministes subalternes est un phénomène récurrent dans le discours de la presse française. Elle s'exprime par exemple dans la polémique autour de Golshifteh Farahani, actrice et star de la scène cinématographique iranienne, qui « s'est

[50] Ibid.
[51] MYTF1News ; AFP. 2013.
52 Aliaa El-Mahdy est une étudiante égyptienne, qui en 2011, avait posé nue sur son blog.
[53] Chollet, 2013.
[54] Ibid.

mise à nu » dans la revue *Égoisite*.[55] Dans l'article qui accompagnait les clichés, l'actrice explique que Paris « est le seul endroit de la planète où les femmes ne se sentent pas coupables ».[56] Suivant ses paroles l'article soulignait que l'actrice iranienne a été « libérée par Paris ».[57] En même temps, la surmédiatisation de son acte militant occultait d'autres actions et luttes féministes entreprises en Iran, comme les grèves de faim spectaculaires de Nasrin Sotoudeh en prison ou l'arrestation de la journaliste Ghoncheh Ghavami, pour avoir protesté contre l'interdiction pour les femmes d'accéder à des stades. Salem explique ainsi qu'il est regrettable que « la couverture médiatique dont bénéficient les *Femen* contrecarre les avancées réalisées » par des féministes postcoloniales et surtout par les femmes noires qui veulent faire admettre que le féminisme ne peut pas s'inspirer « uniquement de l'expérience des femmes blanches euro-américaines hétérosexuelles de la classe moyenne ».[58]

La nudité militante des *Femen* face aux minorités musulmanes fonctionne ainsi comme une technologie hégémonique du pouvoir qui sert à leur imposer un universalisme dogmatique. Quant aux divers féminismes subalternes, elle représente une colonisation discursive qui tait la voix des autres et qui insiste sur la dénudation physique de la femme musulmane si elle veut que sa parole soit entendu. L'agentivité de la femme musulmane dans le contexte néocolonial actuel passe donc forcément par le dévouement sexuel et sexué à l'ordre binaire, hétérosexuel et blanc dominant. Dans la presse quotidienne française ce mécanisme violent se manifeste régulièrement dans une rhétorique sur les communautés musulmanes, extrêmement sexualisées et fétichisées.

[55] Bruna, Basini. 2015.
[56] Ibid.
[57] Ibid.
58 Salem, 2013.

Golshifteh Ferhani sur la couverture du magazine Egoiste, 2015

3.3. Nudité, sexualité, fétiche

C'est dans les années 1970 qu'Edward Said publie son œuvre la plus célèbre. La thèse très simple et pourtant de taille de *L'Orientalisme* était que ce qu'on entend par « Orient »[59], est une construction factice et mythifiée des terres, cultures et peuples vaincus et conquis mise en place par les Européens dès le début du 19ième siècle afin d'établir la « supériorité » de la civilisation occidentale et de légitimer et simplifier la conquête des pays arabes et la mainmise sur leurs richesses. Said argumente sa thèse à l'aide d'une analyse extensive du discours tenu sur « l'Orient » dans les études scientifiques et les œuvres littéraires et artistiques centrées sur des fabrications globales, arbitraires et souvent haineuses de l'altérité « arabo-musulmane ». Ces catégories organisées selon une matrice binaire qui distingue « l'Orient » de « l'Occident », le « progrès » de la « tradition », la « raison » de la « religion » et la « civilisation » de la « barbarie », sont restées fonctionnels jusqu'à aujourd'hui. Elles sont intrinsèquement liées à la « virilité coloniale » et au désir de soumettre d'abord les femmes dans les communautés arabes et musulmanes avant de soumettre politiquement, culturellement, et sexuellement leurs hommes. Les articles de presse sont marqués par la récurrence du stéréotype de l'homme « violent », « bourreau » qui, comme dans l'article de Natalie Levisalles *Il était mille et une fois,* est construit à l'image d'un « serial killer, un Barbe Bleue oriental qui tue les femmes qui ont le malheur de partager sa couche » et qui maintient un « lien funeste entre amour et meurtre ».[60] « L'Arabe est un guerrier féroce qui affronte jusqu'à la mort ses ennemis, au fusil, au sabre ou au poignard. « Il est naturellement cruel », et naïf dans sa virilité de réflexe.[61] Les femmes existent alors soit en tant que victimes des hommes soit en tant qu'objets fétiche sexuelles. Levisalles explique dans son commentaire de la toute dernière traduction non censurée des *Milles et une Nuit*[62] que « les femmes y sont le plus souvent fortes, courageuses et astucieuses, parfois perverses, mais jamais effacées ».[63] Pourtant, dans son article, les femmes apparaissent uniquement sous deux formes : d'abord à l'image de *Shahrazade* qui, nuit

59 C'est concrètement le Proche-Orient et l'ancien territoire de l'empire ottoman ainsi que l'Afrique du Nord.
[60] Levisalles, 2005.
61 Degan, 2015.
62 D'autres histoires ont été « introduits dans le texte lors de sa première traduction de l'arabe en 1704, en l'occurrence par le Français Antoine Galland ». La centralité des Mille et une Nuits dans le discours est autant plus suspicieuse qu'elles « ont occupé une place variable mais jamais la première, dans la culture arabe ». Levisalles, 2005.
63 Ibid.

après nuit, fait face au désir de son « bourreau » brutal, et lui raconte des histoires « pour sauver sa propre vie et la vie des femmes du royaume ».[64] Et puis, en tant que surface de projection d'une sexualité féminine lascive et d'un désir sexuel illicite dominé par le masculin, comme quand elle cite « trois jeunes filles et un jeune homme se retrouvent dans un bassin : 'Mon chéri comment appelles tu ça ?, dit elle en montrant son sexe ».[65] C'est la femme « qui trompe son mari avec un esclave noir », c'est « l'Orientale, objet érotique, [qui] vit nue au harem. Elle s'y baigne, s'y fait oindre et peigner par des servantes noires, elle-même étant blanche. Elle s'ennuie, fume et découvre les plaisirs saphiques ».[66] C'est aussi la femme qui subit « enfermement strict, disponibilité sexuelle constante, soumission absolue à la concupiscence brutale ».[67]

Exhibitionnisme, nudité et hypervisibilité du corps féminin arabo-musulman « soumis » à l'homme. Les stéréotypes orientalistes nés dans la période coloniale restent fonctionnels dans les articles contemporains et contribuent à la création d'une image du monde arabe et musulman comme « un joyeux bazar où chacun trouve ce qu'il cherche »[68] et par extension chacun *prend* ce qu'il *désire*. C'est « l'Arabie heureuse, les parfums, les jardins, la beauté, les corps des femmes, et des hommes, et la danse des sept voiles, c'est un des innombrables mystères ».[69] Les conditions d'existence réelles des femmes et hommes arabes et musulmans à l'extérieur comme à l'intérieur de l'Europe et les circonstances sociologiques complexes se voient effacées derrière une « gaieté », « sensualité » et « liberté » prétendument inexistantes ou pensées perdues face à la « religiosité » et au « puritanisme ».[70] Ici c'est la « coloration monothéiste du Proche-Orient » qui satisfait tous les désirs du regard occidental voyeuriste.[71]

Ce regard voyeuriste se manifeste dans la description détaillée, récurrente, quasi-obsessive du corps féminin arabe et musulman « inaccessible » dans les articles de presse analysés. Quand Taraud parle du corps de la prostituée (maghrébine) « traversé par l'écrit. Les récits de voyage, romans, poésies, rapports, notes, comptes rendus à propos des prostituées 'indigènes' », elle fait aussi référence à une forme d'exercice du pouvoir. La femme arabe et musulmane, prostituée ou pas, se fait « écrasée » par le langage, qui la

64 Ibid.
65 Ibid.
66 Degan, 2015.
67 Ibid.
68 Levisalles, 2005.
69 Ibid.
70 Ibid.
71 Ibid.

réduit à une métaphore, la simplifie, la définit.[72] Elle n'est rendue « accessible » que par « l'impression » d'un sujet artificiel et sa dissolution simultanée. Écrire dans ce sens veut dire inscrire et adresser, et « adressabilité », c'est « contrôlabilité ».[73] Ainsi, des notions descriptives du style vestimentaire des femmes comme « voile » (286), « foulard » (89), « burqa » (20), « robe » (13), « hijab » (10), « tchador » (6), « minijupe » (6), « moulant » (3), « moulé » (1), « décolleté » (1), apparaissent régulièrement dans les articles analysés. Plus intéressant que l'implication de ces substantifs et adjectifs est leur fonction et positionnement dans le discours. Alors que certains objets vestimentaires islamiques (« burqa », « hijab », « tchador », « foulard », « voile ») s'y manifestent le plus souvent de façon péjorative dans un contexte de victimisation des femmes musulmanes et arabes opprimées et de « l'injonction islamique de se couvrir les cheveux » et le corps, d'autres mots (« minijupe », « robe », « moulant », « moulé », « décolleté ») qui renvoient prétendument à un style de vie occidentale sont mis en valeur positivement. La « minijupe » figure comme l'antithèse du voile quand on parle des « quartiers chics du Caire, où l'on portait jadis la minijupe, les femmes voilées sont de plus en plus nombreuses ».[74][75] L'existence ou plutôt l'inexistence de la femme arabe et musulmane qu'à travers les deux catégories de la « victime » et du fétiche sexuel y devient évidente.
L'article *Les dessous de la mode islamique* (2004) de Joelle Stolz sur l'industrie textile des dessous au Caire démontre la dichotomie imposée à la fois au femmes musulmanes et au « monde musulman » intégral et son ambiguïté inhérente. « Peignoirs affriolants, des nuisettes ultra-courtes bordées de plumes, des fourreaux fendus jusqu'à l'aine et outrageusement décolletés, des robes jouant de transparence au niveau des seins ou du pubis ».[76] La sexualité de la femme « arabo-musulmane » n'existe jamais dans la banalité mais demeure un phénomène « étrange », excessive et absurde. Cela devient aussi évident quand l'auteure tombe sur les « mohaggabate chic » ou « voilées coquettes » qui couvrent leurs têtes mais « montrent leurs fesses » qui sont loin des « tentes noires », métaphore pour la burqa qui fait à la fois référence à la supposée « primitivité arabe » et à « l'archaïsme islamique ». Quant aux dessus de mode « Cette rue serait-elle donc le fournisseur privilégié des danseuses du ventre – plutôt bulgares que cairotes – préposées

[72] Taraud, 2000, p. 219
73 Krämer, 2008, p.75
74 «Dans les années 1960, ma mère portait bien un fichu sur la tête, mais c'était en minijupe et avec des lunettes noires, sur le modèle de Jackie Kennedy», plaisante May, 23 ans, avocate et fille de médecins. Ibid.
75 Gilbert, 2004.

[76] Stolz, 2004.

au divertissement des touristes du Golfe ? » se demande l'auteur.[77] La sexualité féminine ne peut pas exister en dehors de la « soumission » à l'homme musulman, ici incarné par le « touriste du Golfe », alors que sa libération ne passe que par la nudité. Cette obsession de « mise à nu » et « levé du voile » se manifeste aussi dans la réception du dernier film de Nabil Ayouch *Much Loved* sur la prostitution au Maroc, œuvre controversée dans le monde arabe pour sa mise en scène intransigeante et explicite du quotidien des prostituées.[78] Alors que l'écrivain et peintre Mahi Binebine affirme dans un article publié par l'hebdomadaire francophone *Telquel* que « dans un roman comme dans un film, une pute parle comme une pute », ceci n'est pas ce qui pose problème. Ayouch représente la vie quotidienne des femmes prostituées marocaines avec beaucoup de subtilité et de détails. Les hommes cependant apparaissent presque exclusivement dans leur rôle de « touristes de Golfe » brutes, vicieux et oppressifs. Leur manque de parole au delà des clichés construits selon des matrices coloniales nourrit aussi l'image de la « femme musulmane » victime, livrée à son bourreau et en besoin d'être sauvée.

Eric Fassin évoque dans *Pour un féminisme sans orientalisme* (2012) l'actualité des constructions orientalistes d'héritage colonial qui ont connu une renaissance depuis la fin de la guerre froide, la « guerre contre le terrorisme » et la rhétorique du « conflit des civilisations », binaire, polémique à la mode depuis le 11 septembre, dont l'intellectuel Samuel Huntington s'est fait le héraut en 1993.[79] C'est cette rhétorique qui a inspiré la notion de « conflit sexuel des civilisations » à Claude Guéant, ministre de l'intérieur, à la phrase « toutes les civilisations ne se valent pas » et Nicolas Sarkozy pendant sa campagne présidentielle en 2007 pour la justification d'un ministère de l'immigration et de l'identité nationale par les mots « chez nous, 'les femmes sont libres' ».[80] Autrement dit, « chez eux » les femmes ne connaissent que « polygamie, mariages, forcés, viol ou virginité imposée, hijab voir niqab, tel serait l'ordinaire, forcément sexiste, des 'autres' ».[81] Christophe Ayad critique dans son article *La langue d'Aladin (2003)* également l'adoption de la symbolique orientaliste par le discours contemporain sur l'islam et les communautés musulmanes en Europe et ailleurs. L'intellectuel suisse-égyptien Tariq Ramadan, controversé en France, accusée d'être un « *prince* du double langage » et « le cheval de troie du jihad en Europe » nourrit l'image du « ténébreux

[77] Ibid.
78 Beurdeley, 2015.
79 Fassin, 2012.
80 Ibid.
81 Ibid.

oriental » dangereux, intrinsèquement violent, insincère et suspicieux. Selon Ayad il y a dans cette « animosité » un vieux relent colonial : « l'Arabe passe encore quand il nous ressemble et aime le bon vin mais le musulman ne sera jamais qu'un 'blédart', un taliban des cavernes ».[82]

Le discours sur le genre et l'islam est marqué par la mobilisation perpétuée de catégories racistes et l'invention et la réinvention de « l'Orient », centrées autour d'une matrice « eurocentriste » binaire. Le langage descriptif et tendancieux utilisé révèle la persistance d'un discours colonial viril qui réduit l'homme arabe et musulman à l'animal sexualisé, brute et excessif alors que la femme arabe et musulmane est soit objet de sexe sur-sensuel soit victime livrée, « voilée et violée ».[83] Son sauvetage passe exclusivement par la mise à nu physique qui satisfait comme par hasard le désir politique, culturel et sexuel de l'homme blanc et européen d'accéder à l'altérité inaccessible. Cette volonté désespérée, ambiguë, « inavouable et inavouée » de simultanément accéder à, usurper et rejeter « l'essence » de « l'autre » est nécessaire à la construction de soi-même en tant que sujet. C'est donc par l'assujettissement politico-sexuel des colonies à la fois fantasmées et rejetées, que la métropole coloniale se constitue en tant que sujet puissant et viril. Et c'est aussi par l'assujettissement politico-sexuel symbolique des femmes arabes et musulmanes, que l'identité hétérosexuelle, blanche, « de souche » se réinvente perpétuellement dans le discours contemporain de la presse.

3.4. Femmes tchétchènes en armes

Zinayida Olshanska explique dans son analyse intitulée *Re-Narrating Female Fighters through the Medium of Photography* (2014) que « des impératives patriarcales, sociétales et morales ont depuis toujours considéré les corps féminins comme territoires où états et oppositions 'lancent leurs guerres et réalisent leurs idéologies' ».[84] Le prochain chapitre va ainsi analyser la construction discursive du « corps combattant » féminin à l'exemple de la femme tchétchène « kamikaze » lors des guerres féroces entre la Russie et la Tchétchénie dans les années 1990 et début 2000 en particulier. Alors qu'en 1991 le

82 Ayad, 2003.
[83] Macé ; Guénif-Souilamas, 2004.
84 Olshanska, 2014, P.8

nouvel État russe n'acceptait pas la déclaration d'indépendance unilatérale de la Tchétchénie, le mouvement indépendantiste à Grozny défiait constamment le pouvoir fédéral en instaurant un contrôle sur la République tchétchène qui échappait à Moscou. Le pouvoir russe finit par décider une intervention militaire pour « rétablir l'ordre constitutionnel » et « désarmer les bandes armées illégales » : une véritable guerre se déroule de décembre 1994 à août 1996, marquée par des bombardements massifs de Grozny et autres villes et villages, de nombreuses exactions de l'armée contre les civils, l'usage de la torture et l'organisation d'un système de filtration.[85] Après des accords de cessez-le-feu en 1996 et une période de transition politique , la guerre reprend en 1999, cette fois qualifiée par le pouvoir russe de « lutte contre le terrorisme ». La guerre culmine en 2000 avec la prise de Grozny et « se commue peu à peu en guerre d'occupation, caractérisée par des opérations répétées de 'nettoyage' dont le prétexte est la recherche des combattants engagés dans des actions de guérilla ».[86]

L'entrée en scène des femmes tchétchènes combattantes se fit, selon Hélène Despic-Popovic (*Kamikazes par vengeance et désespoirs, 2003),* en octobre 2002 lors de la prise d'otages du théâtre de la Doubrovka à Moscou. « Ces femmes qui portaient des ceintures bourrées d'explosifs avaient expliqué aux otages qu'elles étaient venus mourir pour venger qui un frère, qui un père, qui un mari ».[87] Une de ces femmes « kamikazes », Aisha Bakouiéva, 26 ans, avait perdu en deux ans de guerre ses quatre frères, son beau-frère puis sa sœur. Une autre, Zalikhan Elikhadjiéva avait 20 ans et avait passé « la moitié de sa vie dans une guerre très sale marquée par des bombardements, des rafles, des exécutions extrajudiciaires, des tortures » et des viols.[88] Ces conditions violentes qui mettaient en question la division sexuée du travail des hommes et des femmes dans la société tchétchène avaient profondément transformé le rôle de la femme et atteint la structure familiale : « le rôle traditionnel de l'homme en Tchétchénie est de protéger la femme et le foyer. Mais la poursuite de la guerre a crée une situation où les femmes se sont retrouvés de plus en plus souvent à devoir protéger leurs hommes ».[89]

Alors que le discours de la presse française sur ces femmes n'entretient pas la

---

[85] Le Huéro ; Merlin, 2012.
[86] Ibid.
87 Despic-Popovic, Hélène. 2003.
88 Ibid.
89 Jules Falquet explique cependant dans son article *Hommes en armes et femmes de service* que l'orthodoxie binaire de la division sexuelle patriarcale mondiale amplifié par l'émergence du néolibéralisme, l'informalisation croissante du travail, contribue au « durcissement de l'exploitation et oppression globale des femmes par les hommes » et à des violences multiplies au sein de la société particulièrement dans des zones de déréglementation, d'instabilité et de guerre. (Falquet, Jules. 2006.)

« psychose » russe des « veuves noires » « transformées en zombies, droguées, et violées jusqu'à la soumission pour commettre des crimes », il véhicule à certains moments l'image de la femme tchétchène musulmane victime et sans autonomie individuelle face aux violences masculine qu'elle subit.[90] L'article de Despic-Popovic affirme clairement l'agence des femmes en armes, mais seulement dans la soudaine absence des hommes qui auraient assumé ce rôle « traditionnellement » et uniquement pour « venger » leurs frères, pères et maris. Les femmes « kamikazes par vengeance et désespoirs » restent les « victimes » d'une mise en scènes où elles n'apparaissent qu'en deuxième rôle. Le rôle de la femme à la fois combattante mais victime devient encore plus évident dans l'article *En Tchétchénie, les forces russes et leurs milices multiplient les exactions envers les femmes* (2004) de Natalie Nougayrède, cette fois dans un contexte islamique. En s'attaquant au discours tenu par l'armée russe et les milices pro-russes de la « chasse au wahhabites », où « 'wahhabite » est synonyme de 'terroriste' », elle explique comment la femme tchétchène « se maquille » et évite « le foulard serré islamiste » qu'elle « revêt dans l'intimité de son logement ».[91] Son interviewée Pétimat, qui aurait « l'air un peu illuminée » quand elle parle de l'Islam, fait partie de cette « jeunesse radicalisée tchétchène qui sympathise avec les groupes fondamentalistes » et se dit adepte d'un « islam pur ».[92] « Elle prie, elle apprend le Coran et chaque nouvelle torture, chaque nouvelle persécution ne fait que la tourner de plus en plus vers les enseignements du prophète ».[93] Alors que le discours tenu sur la femme tchétchène demeure relativement symétrique et libre de simplifications discursives, ce passage montre l'attachement biaisé et perpétué de la « religion » à une nativité « illuminée » et une situation de « torture ». En même temps l'image du voile « islamiste serré » enlevé figure avec le maquillage comme des moyens pour « échapper aux rafles ».[94]

Même s'il s'agit dans ces cas d'exemples basé notamment sur les paroles de femmes tchétchènes interviewées et d'une représentation assez différenciée d'un contexte de guerre difficile, l'univers sémiologique qui entoure ces femmes musulmanes, combattantes ou non, reste intact. Dans la structure discursive la femme combattante tchétchène demeure par l'interface de la vengeance soumise à l'agence des hommes. Sa liberté et sécurité passent cependant dans l'histoire mobilisée par l'assimilation physique

[90] Despic-Popovic, Hélène. 2003.
[91] Ibid.
[92] Ibid.
93 Nougayrède, 2004.
[94] Ibid.

à la femme occidentale. On peut d'ailleurs supposer que la caractérisation des femmes « kamikazes » tchétchènes se base dans ces articles plus sur une victimisation que sur une diabolisation, car ces récits s'inscrivent dans la période post-soviétique où la Russie figurait toujours comme l'ennemi principal de l'Occident. Plus qu'une aliénation de l'islam, les articles véhiculent donc une dénonciation des crimes et de la « psychose » russe qui ont mené ces femmes à des actes terribles. Le corps des femmes musulmanes reste néanmoins instrumentalisé par le discours alors que leurs agence demeure invisible.

3.5. Combattantes kurdes « libres »

Alors que les femmes kurdes ont été une partie active dès le début de la révolution syrienne dans la région du Kurdistan à travers leur activisme civil et politique, les médias occidentaux s'intéressaient depuis 2013 particulièrement à leur « étrange » participation dans la guerre en tant que militantes égales aux hommes.[95] Alors que des femmes kurdes luttaient à la fois pour l'indépendance nationaliste et pour la liberté des femmes, elles n'ont que récemment capturé la fascination des médias occidentaux, souvent marqués par un « orientalisme étonné » ou un « sexisme pure et condescendant ».[96] Les articles produits tentent rarement d'analyser le phénomène des femmes en armes kurdes dans sa complexité sociologique et ont le plus souvent recours aux images des « pauvres femmes moyen-orientales » qui ont pu en quelque sorte devenir des militantes combattantes.[97] Au lieu de reconnaître l'autonomie de ces femmes, ils l'ignorent et leurs actes sont immédiatement renvoyés au cliché de la « victime opprimée qui veut échapper à sa culture archaïque ».[98] Dans l'idéalisation de la femme kurde « libre », la lutte continue et complexe des féministes au sein d'une société profondément patriarcale passe majoritairement inaperçue.

La matrice occidentale opérant à partir d'un univers sémiologique stéréotypé se manifeste ainsi encore plus dans le discours tenu sur les combattantes kurdes dans le contexte de la guerre contre *Daech* en Iraq et en Syrie. L'article *Kurde distance (2014)* de Gérard Lefort est introduit par une description courte et pointue de ce que l'auteur appelle « cette

95 Anonyme. 2014.
96 Ibid.
97 Ibid.
98 Ibid.

femme kurde » : « quelle classe, quelle beauté, quelle misère ».[99] La « femme kurde » vidée de son contexte social, politique, religieux, culturel et ethnique est pensée uniquement en opposition aux « exactions des soldats de l'Etat Islamique », à « l'islam radical, affaire d'hommes » qui en « veut aux femmes », mais « aussi bien » en opposition à l'islam « dit modéré ».[100] Dans l'ignorance intégrale du fait religieux dans les communautés kurdes qui sont en grande partie de confession musulmane, la femme kurde est construite en tant que victime « soumise » à l'Islam oppressif d'un *Daech* devenu symbole de l'Islam en général. C'est un univers symbolique axé autour des « jeunes » femmes (combattantes) qui sont « prêtes à mourir » dans la bataille *contre* les islamistes de la région et *pour* la « paix et démocratie ».[101]

Par la représentation des femmes kurdes en tant que, « tout d'abord, militantes pour les droits des femmes dans le monde » leurs corps devient un champs de bataille idéologique entre « l'Occident » civilisé et « l'Orient » archaïque. Pour la « lady du malheur » kurde, comme l'appelle Lefort, la seule dignité se trouve dans sa mission de se sacrifier au nom des « valeurs occidentales ». En même temps, elle est positionnée face au « femmes arabes » pour lesquelles elles figureraient comme « modèle » d'émancipation féministe, car, cette « femme en perdition » qui a besoin d'être sauvée, cette « vedette » n'a pas encore abdiqué sa dignité « d'être et paraître » à l'encontre des femmes qui participent au « spectacle désolant » dans « nos villes » dont on ne voit « rien », « sinon les pieds et, au mieux, le visage ».[102] Dans un processus de réification totale, « cette femme kurde » au visage « vitrifié par un au-delà de tristesse » est réduite à « l'élégance » d'une sculpture antique immobile, docile et écrasée par une parole imprégnée de «virilité coloniale ». Ici se manifeste une fois de plus le désir ambigu et misogyne de posséder sinon humilier la féminité subalterne, surtout quand Lefort rajoute « qu'il y a du plaisir dans l'aliénation, et du plaisir dans la servitude volontaire » des femmes musulmanes.[103] La femme kurde, objet quasi-sexuel, malléable est opposée à la femme musulmane perverse en France qui se réjouit du fait d'être assujettie à son homme.

La représentation du « corps combattant » des femmes musulmanes est donc centrée autour d'une rhétorique de victimisation ou d'une fausse héroïsation qui contribue au fantasme occidental de la femme musulmane « libérée » et « libre » à être usurper.

---

99 Lefort, 2014.
[100] Ibid.
101 Olshanska, 2014, P. 30
[102] Lefort, 2014.
[103] Ibid.

L'autonomie individuelle et son agence ainsi que la légitimité du recours à la violence de ces femmes militantes sont rarement pris en compte. D'ailleurs, les « femmes combattantes » sont politiquement positionnées dans le discours contre le premier ennemi de l'occident. Alors que dans le cas des femmes tchétchènes celui-ci était la Russie post-soviétique, dans le cas kurde, c'est l'Islam de Daech et des « intégristes » en France. Leur corps devient donc l'arme relais discursive d'un agenda politique qui a déclaré la guerre au terrorisme moyen-oriental, mais également à l'islam visible non-assimilé dans les villes françaises.

3.6. Voile et burqa en France

La première « affaire du foulard islamique » a débuté en octobre 1989 à Creil (Val d'Oise), lorsque trois collégiennes d'origine marocaine ont refusé d'enlever leur foulard islamique en classe et se sont faites exclure, provoquant ainsi un débat national. Les médias, et une grande partie de la classe politique et intellectuelle ont réagi vigoureusement à ce qu'ils percevaient comme « une menace à la laïcité et à l'espace 'sacré' de l'école républicaine ».[104] Après avoir été consulté, le Conseil d'État rendit son avis le 27 novembre 1989 et stipula le droit des élèves d'exprimer leur croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires « s'ils ne portent pas atteinte au bon déroulement des activités scolaires et si l'expression ne revêt pas de caractère ostentatoire ou prosélyte ».[105] En basant sa décision entre autres sur la définition de la laïcité à l'école en ce qu'elle garantit aux élèves un enseignement et un personnel laïque conformément au devoir de neutralité de l'État à l'égard de toute religion, le Conseil d'État cite dans son avis dans un premier temps les textes de référence pour poser par la suite « des principes fondamentaux et une méthode d'appréciation au cas par cas, qui seront régulièrement avancés dans la jurisprudence administrative ultérieure », faisant de l'affaire un « corpus juridique » évoluant et complexe.[106] Comme le Conseil d'État laisse la main libre aux écoles de décider de l'exclusion des filles voilées au cas par cas, d'autres affaires liées au foulard islamique ont suivi régulièrement dans les années suivantes, en débouchant

104 Eberhard ; Gafsia, ; Mayanthi, 2005.
105 Ibid.
106 Ibid.

souvent sur l'annulation des exclusions scolaires et la réintégration des filles ciblées.[107] Cependant, depuis le 11 septembre 2001, la jurisprudence antérieure qui affirme que le voile en soi ne peut pas être considéré comme troublant ni l'ordre public ni la laïcité, est presque considérée comme dangereuse, en liens avec deux périls soi-disant liés : L'islamisme, considéré comme meilleur « exemple de l'obscurantisme religieux, de l'antiféminisme et du rejet de la modernité occidentale et le communautarisme (sous entendu le communautarisme islamique) qui « privilégie des normes et des lois de la communauté sur ceux de la Nation française et qui constitue l'antithèse de 'l'intégration à la française' ».[108] En septembre 2003, la question du voile en France revient en force, quand deux sœurs, Lila et Alma Lévy, refusent d'ôter leur foulard et sont exclues de leur lycée à Aubervilliers (Seine Saint Denis). La médiatisation énorme de ce cas particulier coïncide avec le travail entrepris par la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, initié après les élections présidentielles par Jacques Chirac. Alors que les conflits litigieux concernant le port de signes religieux à l'école avaient été de moins en mois fréquents (2000 en 1994 contre 150 en 2003), la commission, présidée par Bernard Stasi, ancien ministre centriste, vise « un débat public aussi large que possible », voire une éventuelle « initiative législative ».[109] Avant même la remise du rapport de la commission Stasi, la majorité des politiques, à gauche autant qu'à droite, se prononcent en faveur d'une loi qui interdit le port de signes religieux et spécifiquement le voile dans les établissements scolaires. Le 11 décembre 2003, la commission Stasi remet son rapport à Jacques Chirac. Comme prévu, le rapport propose une loi interdisant le port de signes religieux « ostensibles » (voile, kippa, et « grande » croix), votée par une large majorité le 15 février 2004. La loi interdisant le port du foulard représenterait ainsi une « réaffirmation symbolique des valeurs nationales, un rappel de la spécificité française et de 'la restauration de l'autorité républicaine' ».[110]

Le discours récurrent, obsessionnel sur le port du voile en France renvoie, selon Bruno Nassim Aboudrar, au rapport de force entre dominants et dominés profondément ancré dans le projet colonisateur et assimilateur français. Le voile qui demeure jusqu'à aujourd'hui lié aux « formes noires fantomatiques », « sombres silhouettes drapées » et « visages de femmes [musulmanes] mangés par le tissu », ne serait pas spécifiquement

107 Il est à noter que pendant cette période, aucune administration d'un établissement scolaire français n'a considéré le porte de croix ou yarmulkas ostentatoire ou provocateur. (Ibid.)
108 Ibid.
109 Ibid.
110 Ibid.

musulman mais « l'est devenu » au fur et à mesure et en réaction aux politiques dégradantes et sexuées du régime colonisateur européen.[111] Culturellement et politiquement invisible dans les sociétés musulmanes pendant la période précoloniale, il a gagné une importance décolonisatrice dès le moment où l'ordre masculin colonial à commencer des « dévoilements spectaculaires » des « femmes indigènes » à la fois dans la vie quotidienne et dans la représentation artistique. Protégé par la loi dans les politiques publiques de l'Algérie française et arraché aux corps féminins fantasmés par les colons, le voile est donc imposé plus rigoureusement que jamais par les populations locales, qui voient en lui « le dernier lambeau de leur dignité bafouée ».[112] Cela est mis en évidence par la fait qu'il n'y a « pratiquement pas de littérature sur le voile dans le monde musulman avant les années 1900 ».[113] On n'en parle pas avant « parce qu'il n'est pas vu dans la vie quotidienne »[114], et ainsi, non lié ni à l'illicite caché ni à la prétendue soumission triste, tragique et résignée de la femme musulmane. La prophétie auto-réalisatrice qui, dans le discours obsessionnel colonial, fait du voile un symbole fantasmé de rébellion contre la civilisation et la république, combattu par l'idéologie et le sexe, se réalise quand ce tissu devient une arme de « visibilité militante » réelle. Là où les musulmanes de l'époque précoloniale portaient un voile « invisible », leurs petits-enfants d'Europe portent un voile « visible » en rupture avec les traditions de leurs ancêtres.[115] Le foulard devient ainsi symbolique du rejet des universalismes dogmatiques envahissants qui empêchent l'expression d'identités plus complexes et plus ambivalentes des musulmans de France. Ceci se manifeste régulièrement dans les articles soulignant que le port du voile à l'école mettrait en question « le modèle français de l'intégration, basé sur l'égalité, la citoyenneté individuelle » ou même la ressemblance ».[116]

Le nombre d'articles publié sur l'affaire du voile et les habitudes vestimentaires en France[117], et la récurrence régulière des descriptions physiques détaillées des femmes musulmanes dans le monde, souvent liées au foulard, mettent clairement en évidence

---

[111] Aboudrar, 2009.
112 Ibid.
[113] Clarini, Julie. 2014.
114 Ibid.
115 Ibid.
116 Auslander, 2000, p. 291
117 Voile: un an de colère et de surenchère Libération - 11 décembre 2003 / Manifestation à Paris contre une loi « anti-voile » Le Monde - 23 décembre 2003 / Dossier. Laïcité. Des musulmanes disent vouloir quitter la France. Le débat sur la laïcité n'a pas suscité une recrudescence du nombre de voiles, mais il a semé le trouble. La Croix - 4 février 2004. / La crèche qui relance l'affaire du voile Le Point - 15 juillet 2010 / Des mères portant le voile s'irritent de la décision du ministre de l'éducation de leur interdire d'accompagner les sorties scolaires Le Monde - 12 mars 2011.

l'actualité et la position centrale du sujet dans le discours de la presse quotidienne française sur l'Islam et sur le genre. Ces articles soulignent sans cesse l'oppression masculine des femmes musulmanes symbolisée par le port du foulard. Xavier Ternisien écrit sur les *Manifestations à Paris contre une loi 'anti-voile',* que 3000 personnes y ont participé « majoritairement des jeunes femmes musulmanes, mais encadrées par un service d'ordre masculin ». [118] La participation des hommes musulmans à une manifestation à dominante féminine induit le doute en ce qui concerne l'agentivité individuelle et le discours tenu par les femmes. Leur parole est discréditée dans les premiers lignes de l'article. L'exclamation d'Ilham, fille de 19 ans qui a été refusée à plusieurs reprises dans des lycée parisiens à cause de son voile et qui vient d'être admise en première année d'arabe à l'inalco, ou elle «[s]'épanouit tellement avec », est précédé par la phrase « l'histoire paraît presque trop belle pour être vraie ».[119] Le doute est omniprésent dans cet article sans que des preuves de corruption soient avancées : « la manifestation est-elle entièrement spontanée ? », les filles « qui se présentent comme des 'citoyennes musulmanes' », sont elles « manipulées ? Pas manipulées ? ». [120] L'explication réitérés des intentions politiques de ces femmes reste ignorée et transparente alors que le regard de l'auteur reste focalisé sur les hommes comme « Mohammed Latrèche, du Parti musulman de France (PMF), un groupuscule alsacien qui profère des slogans antisémites au cours de ses manifestations et a rassemblé, samedi, un millier de personnes contre le voile à Strasbourg », ou sur Moustapha Lounès qui est responsable de l'union française pour la cohésion nationale (UFCN), une association qui, selon l'auteur « affiche des ambitions politiques et *surfe* sur le thème de l'islamophobie ». [121] D'autres thèmes comme la présence de Ginette Skandrani « propalestinienne radicale » et d'une « petite fille d'un an couvert du hijab » et poussée par « un homme habillé comme un salafiste », stéréotype par excellence de l'oppression des « fillettes voilées » victimes des hommes musulmans fanatiques, semblent induire le doute.[122] L'article se fonde uniquement sur les perceptions subjectives de l'auteur alors que les paroles avancées par les femmes présentes servent dans le meilleur des cas à la légitimation d'un discours journalistique prétendument « neutre ».

118 Tarnisien, 2003.
119 Ibid.
[120] Ibid.
121 Ibid.
[122] Ibid.

L'article *Burqa, crise de maires (*2009) relatif à l'enquête de la mission parlementaire sur l'interdiction du voile intégral continue dans une trajectoire discursive similaire. Dans cet article qui donne parole aux maires, Xavier Lemoine, maire de Montfermeil (UMP, Seine-Saint-Denis) affirme qu'il n'y pas de compatibilité possible entre « nos démocraties modernes » et l'Islam et « qu'à l'époque, je pouvais faire la bise aux mamans qui venaient chercher leurs enfants à l'école en jean et tee-shirt. Il y a quinze ans, je devais me contenter de leur serrer la main. Aujourd'hui, je ne peux même plus leur serrer la main ».[123] La proximité sémantique, dans cette exemple, entre l'indignation amère quant à l'accès, non plus symbolique mais *physique,* aux corps des femmes musulmanes et la prétendue incompatibilité de l'Islam « des autres » avec « notre modernité » démontre ce qui a été établi dans les chapitres précédents – l'intégration des communautés musulmanes à la « modernité » passe tout d'abord par la maîtrise des corps des femmes. Les interventions des autres maires (tous des hommes) renvoient au même univers symbolique du pouvoir républicain qui assujettit dans un double mouvement les femmes à l'Islam masculinisé et l'Islam à la modernité éclairée occidentale et française. Jean-Yves Le Bouillonnec, député-maire PS de Cachan, Val de Marne considère qu'il y a « unanimité pour considérer que le voile intégral constitue une atteinte aux fondamentaux de la République. Et c'est d'autant plus inacceptable que certains comportements sont des provocations ».[124] Claude Dilain, maire de Clichy-sous-Bois (PS, Seine-Saint-Denis) parle de son côté d'un « envahissement du fait religieux dans la vie civile ».[125] Le discours, presque un discours de guerre, renvoie d'un côté à la burqa comme symbole d'une atteinte à la république et de l'autre à la prévision nécessaire de « sanctions » et des « sanctions qui s'aggravent ». Cette stratégie de « soumission indissolublement visuelle et sexuelle » s'exprime d'ailleurs dans le geste « héroïque » et théâtral de Renaud Gauquelin, maire de Rillieux-la-Pape (PS, Rhône), qui sauve la femme musulmane voilée d'une burqa pour qu'elle puisse « faire un sport » et « sourire ».[126] Sa question « comment peut-on communiquer sans sourire, sans pleurer, sans montrer la réaction de sa peau ? »[127] révèle un des stéréotypes racistes de femmes musulmanes voilées victimes qui ne sourient jamais. Elle renvoie aussi à une matrice hétérosexuelle, profondément

123 Caroller, 2009.
124 Ibid.
125 Ibid.
[126] Ibid.
127 Ibid.

misogyne et machiste qui lie le « féminin » exclusivement à la sensualité physique et son expression au champs de la fragilité émotionnelle.

Le choix de porter le voile peut relever d'une multiplicité de motivations. Nawal, femme de 34 ans qui est arrivé en France à l'âge de 20 ans porte le voile pour être « fidèle à sa foi » et se plaint « qu'on mélange tout, insiste-t-elle. Femmes battues, femmes soumises, femmes voilées. Il faut que les Français comprennent que nous portons le voile librement ! ». [128] A coté des raisons religieuses ils existent d'autres motivations pour ces femmes de choisir le foulard comme la solidarité avec leur communautés, des raisons plus pragmatiques comme pour éviter le harcèlement dans les rues, ou des raisons liées à la création « d'un nouveau espace social hybride et une identité qui est simultanément maghrébine et française » dans un quotidien qui est de plus en plus souvent induit par une symbolique mondialisée.[129] [130] Leora Auslander explique ce phénomène dans son article *Bavarian Crucifixes and French Headscarves – Religious Signs and the Postmodern European State* :

> « When the 'local' becomes only one of the many outfits and identities assumed it represents anything but the 'traditional' and the 'authentic'. It has now become a rhetorical instrument intended to express a feeling and make an argument ; it is not the outward expression of the 'truth' of a person . In parallel, when Muslim girls and women in France put on a headscarf in France, they are using a religious symbol to assert a specific identity, but in the context of participation in a larger community and a wide repertoir of style. The range of styles worn by Franco-Arab women are immense, running from older, usually immigrant women, dressed head-to-toe in voluminous, often very brightly coloured, fabric to women who dress in Parisian high fashion. Most of the headscarf-wearers fall between the two. »[131]

Au delà de la complexité sociologique des motivations qui mènent des femmes musulmanes à porter le voile au sein d'une société post-moderne où la négociation sémiotique est devenu une partie intégrante de la vie quotidienne, le voile musulman ne peut être perçu uniquement dans son contexte religieux, mais doit être vu selon les

128 Royer, 2004.
129 Auslander, 2000, p. 302
130 Une sociologue, citée dans l'article d'Auslander expliquait : « Je suis pour le voile…honnêtement je veux mettre un voile, pour dire, je suis là…mais ce n'est pas à cause du fondamentalisme…c'est pour marquer mon *identité*, ma *participation* [belonging] à une culture, rien plus qu'une culture ». (Ibid. p. 303)
131 Ibid.

mêmes règles de jeux symboliques qui sont aujourd'hui appliqués à d'autres objets vestimentaires. « Le foulard est utilisé comme d'autres habits, pour communiquer quelque chose sur un contexte ou un sens de soi à ce moment précis ».[132] En France ce processus de référenciation sémiotique, hybride et permanente de cultures locales et non-locales, peut amener certaines femmes à se réapproprier le voile dans le contexte de la mode et haute-couture française genrée dans lequel elles ont grandit. Le voile devient un moyen d'affirmation de soi et rend visible la formation et modification permanente d'une identité post-moderne, émancipatrice qui dépasse les catégories simplistes et réductrices de l'idéologie dominante, colonisante et dégradante « républicaine ». Selon le chercheur Patrick Haenni, du Cedej (Le Caire), et à l'encontre du discours dominant sur la femme musulmane opprimée, « la jeune musulmane contemporaine apparaît [avec le voile], sans celui-ci, elle disparaît. […] On se focalise sur ce voile, mais c'est en réalité leur visibilité qui dérange ».[133]

Mais c'est aussi un moyen de se détacher des impositions du « carcan familial ». Dans *L'islam de France entre deux universalismes (2003),* Réda Benkirane explique que ce que le Français moyen « de souche » voit comme un signe d'infériorisation de la femme se révèle, d'après de nombreuses études sociologiques du CNRS, être vécu par exemple aussi comme un « choix individuel, comme marqueur émancipateur pour des jeunes filles, qui peuvent par son biais accéder à l'espace et aux transports publics, aux études, à l'emploi, pour, de la sorte, échapper au carcan familial ».[134] À l'encontre de l'opinion dominante, souvent les femmes musulmanes « *utilisent* […] le foulard, parfois pour se protéger ; [mais] elles ne cherchent pas à en être protégées ».[135]

Le discours actuel de la presse quotidienne sur le voile en France renvoie donc en miroir le discours de l'administration française en colonie qui voyait en lui une résistance à l'ordre idéologique dominant. Au lieu d'un contrôle des peuples colonisés il s'agit cette fois de maitriser une « communauté musulmane » perçue comme intrinsèquement étrangère à l'ordre républicain et laïque. Pour démontrer cette nature prétendument non-réconciliable de l'Islam, le discours mobilise aussi les même stéréotypes de « femmes musulmanes » victimes et des « hommes musulmans » tyrans. Alors que le discours se veut en théorie libérateur de ces femmes « soumises », leur agence est beaucoup trop souvent écrasée sous l'hyper-visibilité de leurs corps. Alors que leurs traits physiques

132 Ibid.
133 Benkirane, 2003.
134 Ibid.
135 Auslander, 2000, p. 302

sont régulièrement thématisés, leurs voix ne sont pas écoutées et sont mises en doute dès qu'elles critiquent la violence de l'ordre symbolique « moderne » qui leur est imposé. La « femme musulmane » voilée renvoie ainsi automatiquement au pouvoir de « l'homme musulman », alors que la « femme musulmane » dévoilée renvoie au pouvoir de l'homme blanc, français et occidental. Là où la réalité complexe des « femmes musulmanes » n'est pas pris en compte, elles ne possèdent pas de pouvoir à elles.

3.7. Géopolitique & violences fantasmées : « polygamie », « mutilations », « viols »

Ce prochain chapitre va tenter une cartographie du discours de la presse quotidienne française sur la violence faites aux femmes, à partir des thèmes les plus récurrents et dans l'objectif d'en ressortir plusieurs fils rouges. Cela va se faire évidemment dans le contexte des thèmes traités antérieurement dans ce travail et notamment au prisme de l'idéologie hétérosexuée, raciste et coloniale qui détermine aujourd'hui le regard occidental sur les femmes musulmanes en France et ailleurs. Le rôle des conflits géopolitiques dans l'application des stéréotypes et dans l'instrumentalisation discursive du corps féminin doit également être pris en considération. L'Afghanistan, le Pakistan, l'Iran et l'Égypte ont assumés une position centrale dans le discours occidental sur le genre et l'Islam depuis 2001.

En particulier, l'image de la femme afghane « soumise » aux Talibans figure régulièrement dans le discours de la presse française et est étroitement liée à l'intervention militaire qui a suivi le 11 septembre. Alors que lors de la guerre d'Afghanistan dans les années 1980 et dans le contexte de la guerre froide entre les Etats-Unis et l'Union Soviétique, les talibans ont été glorifié en tant que militants résistants au totalitarisme soviétique (« L'Amérique soutenait leur régime comme elle soutenait Al Qaida, le mouvement de Ben Laden ».[136]) ils sont associés depuis 2001 à une image « d'arriération, notamment à l'égard des femmes » très poussée.[137] Dans son article *J'ôterai mon voile quand les autres femmes le feront (2001),* publié deux mois après les attentats de New York en 2001 et juste après la prise de Kaboul par les forces militaires

136 Lorieux, 2001.
137 Ibid.

de la coalition, qui fait référence au voile islamique, Philippe Grangereau se met à décrire les défis de la vie quotidienne des Kaboulis sous l'oppression des «puritains de l'Islam, qui avaient proscrit la musique, la photographie et le cinéma durant leurs années au pouvoir » et leur espoir pour les mois à venir.[138] Ce Kaboul est simultanément un lieu fantasmé par l'auteur qui y voit déjà, en faisant sans doute écho aux propos de son interlocuteur, des salles de cinéma qui se remplissent, « les hommes en bas et les femmes au balcon qui se débarrasseront de leurs tchadris pour rêver devant [son] écran l'espace de quelques heures ».[139] La libération militaire de l'Afghanistan est ainsi en même temps une libération de « la passion connue des Kaboulis pour l'image et le cinéma » et une libération des femmes opprimées par les talibans. La même image de la femme victime est aussi exprimée dans le discours de la presse sur le Pakistan. Dans *« Meurtres d'honneur » au Pakistan,* Inciyan Erich établitdéjà dans le sous-titre le lien entre « ce pays musulman marqué par les traditions tribales » et les « crimes dits d'honneur » des femmes soupçonnées d'adultère.[140] Maha Khan Philips s'oppose cependant à cette vision simpliste du Pakistan centrée uniquement autour des « meurtres, viols, brutalités domestiques, crimes d'honneur, et, cerise sur le gâteau, blessures à l'acide »[141] qui sert à subjuguer une société conçue comme arriérée. L'auteure dénonce un « certain discours qui a commencé à prendre forme » où « les femmes des pays musulmans sont des victimes : victimes de leur religion, opprimées par des hommes autorisés par l'Islam à les détruire » et qui se manifeste dans le désir d'un « aperçu voyeuriste, assez désagréable » sur la vie de ces femmes.[142] L'inflation commerciale des « autobiographies tragiques », un genre nouveau dont l'émergence a été initiée par l'américaine Betty Mahmoody et ses mémoires *Jamais sans ma fille,* au cours des dernières années, y font allusion. Ces « autobiographies tragiques » ancrées dans le monde musulman sont devenues courantes « malgré les critiques qui lui étaient faites de dresser un portrait partial dans le monde musulman ».[143] Pour Khan Phillips ce discours de victimisation des femmes musulmanes par le biais d'une « commercialisation cynique » d'un genre littéraire voyeuriste « n'aide pas avec « les poids qui pèsent sur les Pakistanaises [dont] la corruption rampante, le féodalisme profondément enraciné, le tribalisme, les clivages ethniques, voire l'héritage

---

[138] Grangereau, 2001.
[139] Ibid.
140 Inciyan, 2002.
141 Khan Philips, 2012
[142] Ibid.
143 Ibid.

culturel ».[144] Il suit uniquement l'agenda orientaliste de dénonciation d'un archaïsme culturel assimilé à l'Islam qui renvoie en miroir le progrès occidental en ce qui concerne la liberté des femmes.

On voit ici un mécanisme de légitimation auquel Elsa Dorlin et Yannick Ripa ont fait allusion : l'intervention militaire néocoloniale en Afghanistan dans le cadre de la « guerre contre le terrorisme » est comme dans le colonialisme « traditionnel » justifiée a *fortiori* avec un discours sur l'avancement culturel et la libération des femmes. Yannick Ripa explique dans ce sens que « les burqas emprisonnent les femmes » et pourtant « on sait que leur *prison bleue* n'est devenue insupportable au monde occidental qu'après le 11 septembre ».[145] Et Elsa Dorlin ajoute, qu'après le 11 Septembre, beaucoup de travaux auraient « montré comment la question du droit des femmes a été une rhétorique employée par l'administration Bush pour s'autoriser militairement et moralement à violer les accords internationaux ».[146] La guerre « contre le terrorisme » est justifiée sur le « dos des minorités » et tout d'abord sur les corps des femmes musulmanes dont la parole demeure soit ignorée soit perçue uniquement quand elle sert à légitimer l'agenda idéologique et politique dominant. « S'offusquer de la condition féminine » et se référer à une entité « Occident » est devenu une pratique régulière face aux pays du sud – surtout quand ils sont musulmans.[147] Elle se manifeste de la même manière dans le discours tenu sur l'Iran depuis la révolution islamique en 1979, à peu près dans le même rôle antagoniste que l'Afghanistan. L'article *Un vent de liberté souffle dans la ville sainte de l'Iran (2006)* de Delphine Minou se veut une analyse de la situation actuelle des jeunes étudiants à Qom, « berceau de la révolution islamique ». L'auteure établie la matrice de son opération sémantique quand elle décrit Qom comme une ville aux « allures médiévales : ses ruelles sont étroites et poussiéreuses, ses bâtiments à toit plat mal entretenus, et ses habitantes presque invisibles sous leurs épais tchadors noirs qui étouffent leur féminité ».[148] La dichotomie progrès / archaïsme est établie en une seule phrase « prouvée » par la « saleté des ruelles, le maintien insuffisant des bâtiments « – et l'oppression des femmes devenus invisibles derrière le « tchador noir » issu d'un « océan d'obscurantisme ».[149] L'image simplifiée de la « femme musulmane » figure dans ces

144 Ibid.
145 Ripa, 2002.
146 Delaporte, 2013.
[147] Ibid.
148 Minou, Delphine. 2006.
[149] Ibid.

exemples comme un instrument politique discursif de la cartographie des sociétés conçues comme « non-modernes », légitimant dans certains cas l'intervention politique, économique et militaire – une cartographie néocoloniale de pays « non-civilisés » qui nécessitent l'imposition d'un pouvoir disciplinaire de l'occident ou la reprise de contrôle, là où il a été perdu.

Le Moyen-Orient a joué un rôle prédominant dans cette « colonisation discursive » également suite aux révolutions populaires de 2011. Dans son article *Briser la barrière de la honte* (2015), Mona Eltahaway, journaliste américano-égyptienne, justifie avance que les hommes au Moyen-Orient détestent les femmes et justifie sa thèse en disant qu'elle était choquée et horrifiée « quand les tests de virginité ont été pratiqués en Egypte contre les manifestantes, après la chute du président Hosni Mubarak, en février 2011 » [150], d'autant plus que « la colère visait les héroïnes de la révolution qui ont dénoncé les tests que les militaires ont pratiqués ». [151] Comme elle faisait partie « des nombreuses femmes égyptiennes attaquées, et agressées sexuellement par les forces de sécurité », l'idée développée est ancrée dans des expériences personnelles violentes.[152] Ceci est important à souligner, car Eltahaway fait pendant l'interview généralement preuve d'une importante sensibilité sociologique. Elle soutient que son appel polémique concernant la « haine » ne vise pas les hommes mais « le triptyque Etat-rue-foyer qui opprime les femmes » et rajoute que certains hommes reconnaissent que le féminisme est une bonne chose ».[153] Dans *La onzieme plaie de l'Égypte* (2013) Robert Solé met par contre le focus sur les femmes victimes d'un harcèlement sexuel omniprésent dans la société égyptienne, de l'excision qui est encore massivement pratiquée, avec la complicité de nombreux médecins, « dans le but de réduire le plaisir féminin », des « viols collectifs » notamment dans le contexte de la révolution en 2011 et que des « tests de virginité » qui ont été surtout infligés « aux manifestantes arrêtées le 9 mars 2011, lors de la journée de la femme ».[154]

Alors que ce sont en effet des réalités répandues en Égypte, le regard de la presse française sur le Moyen Orient au prisme de l'Islam et le genre reste constamment ancré dans le motif de la violence que les femmes subissent. Les motifs stéréotypés se reproduisent toujours adapté au contexte social spécifique mais en remplissant les mêmes

150 Sallon, 2015.
151 Ibid.
[152] Ibid.
[153] Ibid.
154 Solé, 2013.

fonctions discursives. Mina Kaci raconte dans *« Je maudis Boko Haram qui m'a volé ma virginité »* l'histoire de Aïchatou « Nigériane de quatorze ans, [qui] est restée prisonnière quarante-cinq jours du mouvement extrémiste » Boko Haram et « mariée » de force.[155] Elle témoigne de « son rapt et des pratiques barbares qu'elle a subies ». Tous les jours Aïchatou était violée par son « mari » qu'elle voyait « seulement le soir quand il venait me chercher pour me prendre. L'article souligne qu'on l'obligeait à retirer « son hidjab pour le remplacer par […] une longue et ample robe noire qui couvre la tête et descend jusqu'aux chevilles ».[156] Aïchatou se souvient aussi de son premier geste chez son oncle : « J'ai retiré le long hidjab et j'ai demandé à ce qu'on le brûle. Il me rappelait trop mon calvaire. Je voulais me débarrasser du mal ».[157]

Voile, polygamie, harcèlement sexuel, meurtres, viols, brutalités domestiques, flagellations, crimes d'honneur, tests de virginité, excisions, blessures à l'acide, ou encore incestes – Dans la matrice occidentale le discours sur la femme musulmane en particulier et des communautés musulmanes en général, se décline étrangement souvent au masculin et est presque toujours orienté autour des motifs de violences symboliques ou corporels excessives. Ceci dévoile une perpétuelle construction d'une Image profondément stéréotypée des musulmans et de leurs rapports de genre. Il s'agit dans l'esprit de la « virilité coloniale » également d'une étrange fétichisation de la violence exercée auprès de ces femmes, qui propose un autre angle à la lecture des articles de presse au-delà de la simple dégradation et victimisation euro-centriste raciste. Les scènes de vente des esclaves féminines noires aux hommes riches arabes à-côté des bains sont les images les plus récurrentes de la peinture orientaliste coloniale. Elles font écho aux « choix » des prostitués dans une maison close européenne au XIXème siècle. Les marchands s'y comportent comme des souteneurs qui satisfont les désirs sadiques d'une clientèle occidentale : « ôter le voile, offrir aux regards la femme humiliée, dévoilée de force »,[158] La mise en scène perpétuelle des femmes voilées, frappées, harcelées, violées et mutilées, et par ceci leur *mise en valeur* exclusivement selon le dégrée de violence, répondent également à un désir réel masculin de vouloir humilier, utiliser et discipliner le corps féminin musulman inaccessible. Ce désir se manifeste dans l'obsession visuelle et dans un voyeurisme sadique récurrent. La femme musulmane perçue uniquement comme un corps, une source de tentation, devient un butin sexuel où la jouissance et le plaisir

[155] Kaci, 2015
[156] Ibid.
[157] Ibid.
158 Aboudrar, 2009, p. 75

dépendent du degré de violence infligée. Cela dit, le focus sur les situation des femmes musulmanes dans certains pays dépend souvent de l'actualité géopolitique. Alors qu'une série d'articles a été publié sur la situation des femmes en Afghanistan et au Pakistan après 2001, on parle après 2011 des pays qui ont vécu les mouvements contestataires, ou plus tard, des violence de Boko Haram au Nigéria et de *Daech* au Moyen Orient.

3.8. Invisibilité et transparence: La femme, instrument du discours

En 2008, le tribunal de grande instance de Lille accordait « le divorce à un musulman sous le prétexte que l'épouse n'[était] pas vierge ».[159] Le journal *La Croix* se demandait par la suite « si un tribunal français approuve ce type d'interdit, approuvera-t-il demain la répudiation de la femme par son mari dès que celle-ci ne lui plaît plus » et si le jugement ne « préfigurait à terme la fin de notre République et de nos valeurs ».[160] Il rajoutait des doutes par rapport à « l'amour [que] cet homme avait pour cette femme ».[161] Rares étaient les commentaires qui soulignaient la possibilité que le jugement était dans « le meilleur intérêt de la personne » car « quelle vie commune aurait-elle pu avoir auprès d'un homme qui la répudie dès le soir du mariage ? ».[162] Comme par rapport au jugement de Francfort, traité au début de ce chapitre, le discours de la presse n'a généralement pas tenu compte de la position de la femme et de sa parole. Pour Yildiz il s'agit ici d'un déplacement du sujet blessé – de la victime féminine 'abusée' envers la 'vraie victime' : L'État, la modernité et la normativité occidentale ».[163] Ceci est un phénomène récurrent des politiques de domination néocoloniales sexuées et raciales, ancrées dans l'héritage colonial de l'État Français. A travers la mobilisation de stéréotypes orientalistes qui renforce une vision binaire, hétérosexuelle et hiérarchisée du monde, le corps des femmes musulmanes est constamment manipulé dans l'optique de domestiquer les communautés musulmanes dans leur ensemble et de légitimer des mesures disciplinaires. En France ce lien entre discours et politiques publics néocoloniales, s'exprime notamment dans l'affaire du foulard. Alors que la parole des

159 Kelle, Michel. 2008.
160 Ibid.
161 Ibid.
162 Ibid.
163 Yildiz, 2011.

femmes manifestant pour le droit de porter le voile n'a pas été prise au sérieux, l'image de la « femme musulmane » « soumise » au port du foulard et sans cesse évoquée. Comme elles sont privées dans la grande majorité de toute forme de langage et du droit de construire un discours autonome et indépendant des dogmes dominants, ces « femmes musulmanes » n'agissent jamais comme *sujets* du discours de la presse. Mais elles n' y figurent pas non plus comme son objet. Leur image hyper-visible est constamment mobilisée contre les communautés musulmanes en général et les « hommes musulmans » en particulier, conçus comme les nouveaux ennemis de l'ordre européen et national républicain. « Véhicules du discours », elles sont quasi transparentes et mobilisées à l'intervention interne dans le « corps national blessé ». Dans le discours néocolonial de la presse française les femmes musulmanes sont empêchées de faire ce que Mona Eltahawi décrit comme « la chose la plus subversive qu'une femme puisse faire ». « C'est raconter sa vie comme si elle avait de l'importance ».[164]

[164] Sallon, 2015.

4. L'invisibilité des hommes

L'hypervisibilité du corps féminin « arabo-musulman » stéréotypé dans la presse quotidienne française renvoie en miroir l'invisibilité des hommes. Selon Yildiz, la période après la Guerre froide était marquée par une négligence de la complexité des communautés musulmanes et par l'émergence du « musulman » comme « étranger » et « autre *interne* ».[165] Elle explique que la figure simplifiée de la « femme musulmane » servait à l'assujettissement symbolique de « l'homme arabo-musulman » et à la redéfinition de l'identité nationale dans un temps d'érosion causée par des processus multiples de mondialisation. L'image stéréotypée de l'homme arabo-musulman incivil, pervers et tyrannique fait ainsi autant partie de la tradition orientaliste que celle de la femme belle, dangereuse et victime et est reproduite jusqu'à aujourd'hui dans divers discours de presse, sous la forme de motifs récurrents. Mark Bowden décrit dans son article *Mille et une histoires sur un tyran*, paru dans *The Atantic* et traduit en Français pour publication dans *Le Monde*, cet archétype de l'homme arabe violent, dangereux et effrayant qui en même temps possède le charme des grands, dignes et vains seigneurs admirés dans les arts orientalistes européens, à l'image de Saddam Hussein, l'ancien Président de l'Iraq.[166] L'auteur commence avec le plus essentiel (« Le tyran… ») et décrit ensuite les « grosses mains puissantes », « la poigne de fer » et la « taille impressionnante » de 1,88 mètres de ce dictateur cruel « qui s'appuie sur la peur, pas sur l'affection », démis en 2003 suite à l'intervention militaire en Irak.[167] Il décrit également l'opulence presque obligatoire d'un tyran arabe : « fontaines et piscines, cours d'eau et cascades intérieurs », qui emploie des « nègres pour alimenter un flot incessant de discours, d'articles, de livres d'histoire et de philosophie ».[168] La sexualité exagérée et hors norme est également illustrée (« Il a depuis longtemps des relations avec d'autres femmes. Des histoires circulent : il choisirait tous les soirs de jeunes vierges , comme le sultan Chahriyar dans les *Milles et Une Nuits »*[169]*)* même si l'auteur avoue qu'il est difficile « de démêler le vrai du faux ». Mais ce qui donne à Hussein plus que tout l'allure d'un tyran arabe est son caractère vicieux qui « se cache derrière les beaux costumes, les

165 Ainsi, Kristeva argumentait que l'identité européenne est « en crise » et l'Islam doit être « éjecté ». (Almond, Ian. 2007.)
[166] Bowden, 2002.
167 Ibid.
[168] Ibid.
[169] Ibid.

goûts citadins, les manières civilisés ».[170]

Joumana Haddad, poète, journaliste et militante libanaise pour les droits de la femme, peint une image stéréotypée similaire et introduit son article *La « qibla » ou le vagin :* « Il était musulman. Et il était marié. Ni l'un ni l'autre ne l'empêchait d'être un merveilleux amant. Tout au contraire. Il avait le sang chaud des Arabes auquel s'ajoutait les frustrations torrides découlant des rapports conjugaux : un vrai cocktail explosif ».[171]

L'image véhiculée fait allusion à l'ordre symbolique du régime hétérosexuel colonial. Contrairement à une simple « bestialité primitive » qui peut espérer être civilisée, la sexualité mâle arabe va au-delà de « l'état de nature » et de la raison. L'Arabe assujetti à des « frustrations torrides » est incontrôlable, animal et instinctif d'où la fascination qu'il suscite. Au prisme de l'héritage colonial évoqué antérieurement, le prochain chapitre va analyser deux substrats de cette masculinité arabo-musulmane stéréotypée dans le discours de la presse quotidienne française : le « garçon arabe » et « l'intégriste barbu » qui, malgré des différences, renvoient au même univers symbolique et au même ensemble de clichés racistes, avant de passer à une brève mise en contexte socio-politique de la rhétorique « masculinisée » employée.

4.1. Le « garçon arabe » : « Violence » et « virilité » dans les cités

Dans *Les féministes et le garcon arabe*, Nacira Guénif-Souilmas et Eric Macé décrivent l'état actuel de l'ordre symbolique associé en France au hommes et femmes d'origine arabe et maghrébine au prisme du genre. Selon leurs recherches, il existe un continuum des stéréotypes coloniales qui voyaient les Arabes comme « brèves, furtives, et radicalement violent[s] », « des pervers » dont la perversion est non seulement tolérée par leur religion mais lui est inhérente.[172] La vision coloniale où la sexualité exagérée de « l'Arabe » est intrinsèquement liée à sa nature violente, le distingue des peuples colonisés et le fait échapper à tout « projet civilisateur », toute « formule empathique » et toute « entreprise de conformation » est redéployée aujourd'hui dans la figure de du « garcon arabe » en France.[173] Ghaleb Bencheikh écrit ainsi au sujet de la polygamie

[170] Ibid.
171 Haddad, 2012.
[172] Macé ; Guénif-Souilamas, 2004.
173 Ibid.

dans les cités « qu'on a affaire à des hommes machos, sexistes, phallocrates, misogynes»,[174] sans donner des raisons sociologiques au-delà d'une non-conformité essentielle. Fadela Amara du mouvement *Ni putes ni soumise* dénonce le « harcèlement au quotidien : des insultes, des mains sur les fesses, des claques, etc. », les « traditions archaïques » qui reviennent en force et les « logiques suicidaires, des logiques qui mettent en danger notre République ».[175] Et selon Jaqueline Sellem et Mina Kaci, des « drames sortis du statut de simples faits divers » prouves que *Les ghettos ont faussé les relations entre les sexes* (2002).[176] Dans « ces ghettos que l'on appelle des cités », « ces banlieues »[177] où « une jeune fille est assassinée l'an dernier par son frère qui ne supportait pas la voir sortir et se maquiller » la « décomposition sociale devient chronique ».[178] « Viols collectifs dans une cité, jeune fille brûlée vive dans une autre, lycéenne aspergée d'acide ».[179] Le discours sur les cités de France est fondé sur une double-prémisse : la délinquance des jeunes hommes arabo-musulmans ou « garçons arabes » et l'état des « femmes […] barbarisées ».[180]

Les « garçons arabes », « cabossés par la vie, marqués par la délinquance, l'alcool ou la drogue »[181] sont conçus comme essentiellement violents, incontrôlables. Ils ont perdu tous leurs attributs sociaux et sont définis uniquement par une supposée violence virile. Conçus comme toujours « pervers, des sodomites, ils sont devenus violeurs, en série et en groupe si possible » et sont «[condamnés] à rester jeunes ».[182] Ils sont pour ceci aussi les « dignes héritiers des Arabes des colonies » perçus comme « incivilisables » laissant libre cours à leurs « pulsions machistes et ethniques ».[183] Ils ont absorbé les caractéristiques de « l'indigène » et sont sans cesse soupçonnés de ne pas être suffisamment conformes aux exigences « modernes », imposées par le régime culturel, hétérosexué dominant. Les « garçons arabes » émergent comme une sorte d'antithèse totale, triplement *étrangers* à la modernité « laïque, individualiste et rationnelle », à la modernité « républicaine jacobine et ethnicité française » ainsi qu'à la « modernité féministe » occidentale.[184] Les deux

174 Goulmamine, Karima. 2004.
175 Kaci ; Sellem, 2002.
176 Ibid.
177 Caroller, 2009.
178 Kaci ; Sellem, 2002.
179 Ibid.
180 Martin-Castelnau, 2003.
181 Marechal, 2002.
182 Macé ; Guénif-Souilamas, 2004.
183 Ibid.
184 Ibid.

premières « insuffisances modernes » s'expriment dans leur altérité culturelle et ethnique alors que la prétendue insuffisance moderne féministe se démontre dans le degré de violence exercé auprès des femmes dans les banlieues. La sexualité exagérée des jeunes des cités et leur violence contre les femmes deviennent ainsi le critère d'archaïsme des uns et de civilisation des autres, renvoyant au « conflit sexuel des civilisations ».[185] Selon Eric Fassin, c'est cette narrative qui, à l'extérieur de la France comme à l'intérieur ,a, à partir d'une sollicitude affichée pour les femmes, « paré la xénophobie et le racisme des atours de la démocratie sexuelle » et a justifié le rejet du « garçon arabe » conçu comme essentiellement violent, « phallocrate » et ennemi primaire de l'univers républicain français.[186] Le « garçon arabe » entre en conflit avec l'ordre symbolique socialement hiérarchisé d'une « différence naturelle » entre les sexes. Car la complexité sexuelle au-delà des stéréotypes racistes lui est, par contre, interdite. Il est condamné à observer de loin « ces lieux de la réconciliation entre les sexes » qui permettent aux Français blancs ou assimilés des classes supérieures d'intégrer l'altérité sexuelle. Le « garçon arabe » des cités est par conséquent condamné à un « machisme atemporel ».[187]

En l'absence du droit et des moyens de se « défaire des signes machistes » qui lui ont été imposés, le « garçon arabe » est amené à l'exagérer. Cela fait preuve d'une efficacité dialectique vicieuse de la posture stéréotypée qui se révèle lorsque ces garçons victimes de l'enfermement symbolique virile en deviennent aussi les promoteurs. « En surjouant la partition hétérosexuelle, les jeunes Arabes des cités ne font que s'aliéner un peu plus à une culture dominante qu'ils sont censés haïr et détruire ».[188] Dans l'impossibilité de changer les règles du jeux et de retourner en arrière ils choisissent la fuite vers l'avant, vers la violence dans ces multiples manifestations. L'exagération symbolique devient la seule manière d'existence alors que « le sexe, substitut physique de l'impuissance sociale [est] érigé en frontière civilisationelle ».[189] L'imposition forcée d'une hétérosexualité stéréotypée, phallocrate et perverse « plus vraie que nature » et la marginalisation sociale renvoient à la violence sexuelle ainsi qu'aux actes de délinquance. Eric Zemmour souligne à ce sujet que « les Français issus de l'immigration sont plus contrôlés [par la police] que les autres parce que la plupart des trafiquants sont noirs et arabes... C'est un

---

[185] Fassin, 2012.
186 Ibid.
[187] Macé ; Guénif-Souilamas, 2004.
[188] Ibid.
189 Foucault soulignait déjà la proximité idéologique entre perversion et délinquance, « cumulards doublement répréhensibles au regard de règles de la civilité ». (Ibid.)

fait ».[190] Ces mots ne considèrent ni que les zones urbaines concernées sont à la fois les milieux les plus marqués par la précarité socio-économique, ni qu'il y a dans ces quartiers, de fait, plus de personnes d'origine étrangère que dans les autres. Zemmour ignore aussi que face à l'impossible ascension sociale et à l'enfermement symbolique qui leur a été imposé, la seule manière d'exister est par la violence. Loic Wacquant écrit dans « *Des ennemis commodes »* sur le sur-emprisonnement des jeunes en France qu'il s'agit « bien d'un 'emprisonnement de différenciation' ou de ségrégation, visant à maintenir un groupe à l'écart et à faciliter sa substruction du corps sociétal ».[191] Violence et délinquance deviennent ainsi des moyens d'affirmation de soi face à la persistance de stéréotypes racistes dans les milieux sociaux-politiques, policiers et judiciaires.

L'ordre binaire établi entre la violence sexuée du « garcon arabe » et la sexualité normative dominante s'exprime également par une démarcation symbolique et géographique. Pour Élisabeth Lévi, les cités et ses jeunes protagonistes violents incivilisables, incontrôlables représentent « cette France *d'après le périphérique* qu'on aimerait bien oublier ».[192] Là où l'image de « l'Arabe » violent renvoyait aux colonies résistantes, l'image du « garçon arabe » renvoi à la résistance des cités. « Les quartiers périphériques sont devenus les réserves qu'ont cessé d'être les colonies devenues indépendantes ».[193] Selon l'ancien ministre de l'intérieur et Président de la république Nicolas Sarkozy, ce sont les quartiers où « les seules valeurs qui règnent […] sont celles de l'argent facile, de la drogue et de la violence ».[194] La proximité des banlieues où *« des régressions claniques morcellent* l'ordre social[195] avec les anciennes colonies s'exprime aussi dans une rhétorique guerrière : les quartiers « loin d'être pacifiés », et la « guerre des banlieues »[196]. Les blanlieues sont des terres de conquête plus que des espaces sociaux organiques et intégrés au territoire français.

L'aliénation symbolique, géographique et identitaire du « garçon arabe » a pour conséquence son invisibilité discursive et l'absence presque totale de sa parole. Les articles analysés font preuve d'une troublante absence de voix masculines des cités, alors qu'ils sont visés par le biais de l'image des femmes ». Ceci va être plus évident après la lecture du chapitre prochain, car l'univers symbolique lié au « garçon arabe », premier

190 Leprince, 2011.
191 Wacquant, 1999.
192 Lévy, 2010.
[193] Macé ; Guénif-Souilamas, 2004.
194 Leclerc ; Tabard ; de Belot. « Corse, sécurité, islam, les vérités de Sarkozy ». 2003.
195 Marechal, *2002.*
196 Mahrane ; Deloire. 2006.

ennemi de l'ordre social hiérarchisé dominant, a traversé au cours des dernières années une métamorphose et s'est manifesté plus régulièrement dans l'image de l'« islamiste barbu ». L'univers symbolique, c'est à dire les stéréotypes de virilité, primitivité, bestialité, perversion et délinquance mobilisés, reste fidèle à l'héritage colonial quand il décline au religieux.

4.2. « L'islamiste barbu » : « Folie », « violence » et « virilité » au prisme de l'Islam

L'emprisonnement de « l'islamiste barbu » dans une symbolique de déraison lié à sa foi se voit dans l'article *Un jeune Palestinien athée nous parle.* Dans ce reportage sur Waleed al-Husseini, auteur du livre *Blasphémateur ! Les Prisons d'Allah,* les lignes de démarcation du discours sur l'Islam sont clairement dessinées. C'est « grâce à l'intervention de la France » que al-Husseini obtient en 2012 « son visa pour *notre pays »* et arrive finalement à fuir « l'inquisition médiévale » des « terres de l'Islam ».[197] Selon l'auteur de l'article, le livre du jeune Palestinien décrit la « cruauté et aussi la naïveté du monde musulman ».[198] Ce « monde musulman » est constitué en opposition aux « valeurs de l'humanisme, aux droits de l'homme, à la liberté d'expression, dans lesquelles al-Husseini croit. Il devient évident que les « libres penseurs » « d'Orient » « rêvent de ce que nous dédaignons ou trahissons par une vision faussée de la modernité caricaturée en économisme inculte ».[199] Dans ce scénario, l'Europe se présente comme un refuge de l'humanité éclairée alors que « l'Orient » est réceptacle de l'irrationnel, de la brutalité et de la naïveté. Particulièrement, la France y figure comme « mère nourricière » de ce « jeune réfugié, après avoir combattu pour la liberté ».[200] Ce discours soumet « le jeune palestinien » à la symbolique maternelle déjà évoquée au sujet du régime colonial français, où « les relations entre dominants et dominés, gouvernants et gouvernés sont souvent circonscrits à un langage maternel : 'Si tu sers la France comme ta mère, elle te traitera comme un fils' ».[201] Ce n'est que par la soumission à l'ordre binaire « rationnel » dominant que le jeune arabe gagne l'accès à la « mère nourrice ». Cela dit, en soulignant l'état de réfugié d'al-Husseini l'auteur fait preuve d'un mépris profond pour les réfugiés qui échapperont à la présumée modernité des « libres penseurs ». « L'intervention de la

[197] De Saint Victor, 2015.
[198] Ibid.
[199] Ibid.
[200] Ibid.
[201] Taraud, 2011

France » et « le visa pour notre pays » se mérite par la soumission au régime épistémologique établi. Constructions binaires et mépris à l'égard des *autres* se manifestent plus précisément dans le dernier paragraphe, où toute la négativité est condensée dans l'image de l'Islam à Seine-Saint-Denis. « Passé les premiers jours d'émoi, à visiter la tour Eiffel et les quais de Seine, il constate, horrifié, que le monde fermé qu'il a quitté en Orient s'est reconstitué dans la patrie des droits de l'homme ».[202] Au prisme de « l'envahissement » de la France par l'Islam, l'étrangeté, la déraison et la violence d'Orient s'est manifesté à l'intérieur des frontières tant géographiques que symboliques de la France « libre ». Les « Français d'origine étrangère notamment des musulmans » qui n'avaient pas « adopté la culture démocratique et même la jugeaient en contradiction avec leurs croyances »[203] deviennent les preuves vivantes de ce processus.

Dans le discours de la presse, l'image de « l'islamiste barbu » est mobilisée afin de démarquer la France de la « laïcité » et de la « démocratie » de celle de « l'intégrisme », de « l'extrémisme » et de la « dérive ».[204] Cela n'est dans aucun autre texte aussi évident que dans *La France, terre de djihad*, de Christophe Deloire. Comme l'intitulé le suggère déjà, le contenu est marqué par la crainte de l'inflation des « fidèles » extrémistes en France et de sa transformation en « terre du djihad ».[205] L'article est introduit par un ensemble de métaphores qui situent dès le début le lecteur dans l'univers symbolique ciblé et lui montrent le chemin. L'ambiance est effrayante. La mosquée Omar, selon l'auteur « l'une des plus étranges » de France, tient à la fois d'un « château hanté » et de la « forteresse de verre ».[206] Il s'y déroule des « scènes curieuses » comme si « un mauvais sort s'acharnait sur le bâtiment blanc « situé dans le 11e arrondissement de Paris, « non loin du quartier populaire de Belleville ».[207] La présupposée « dérive » religieuse des personnes présentes est mise en évidence par l'emploi répétitif du mot « fidèle ». Il semble que les « fidèles » vivent dans un univers à part : « les fidèles ne se tiennent pas tous dans la salle de prière », « dans un bar d'en face, Le Fidèle », « le fidèles en rang s'inclinent du côté de la vitrine », « un autre fidèle récitait des versets du Coran ».[208] Le sentiment d'effroi, d'étrangeté et de danger est établi uniquement par le regard de l'auteur. Mais la crainte face à la « folie » est ensuite « prouvée » raisonnable par

[202] De Saint Victor, 2015.
[203] Ibid.
204 Deloire, 2005.
[205] Ibid.
206 Ibid.
207 Ibid.
[208] Ibid.

l'histoire de Brahim, qui est introduit non pas comme fidèle, mais comme jeune « Français d'origine algérienne ».[209] Brahim a eu en octobre 2005 un malaise dans la mosquée quand trois hommes ont tenté de le « réanimer avec des méthodes brutales ».[210] Le jeune homme de 29 ans « étant pris de convulsions, les quatre crurent déceler la main du diable derrière sa défaillance » et lui sont montés sur le corps, « en plaçant un pied sur sa gorge et l'autre sur son ventre », tandis qu'un autre « fidèle » lui « récitait des versets du Coran ».[211]

La mosquée Omar est construite comme un lieu au-delà de la réalité et de la raison. Ici, où l'on déroule des « tapis ou […] cartons de prière sur le trottoir », où l'on croit en « la protection de l'homme des djinns et de Satan », où on lit des « paraboles » issues du Moyen-Age pour guérir l'épilepsie,[212] on se trouve dans la négation totale de l'ordre rationnel moderne prôné par la République française. Les descriptions détaillées, proche d'un roman de Steven King, et les histoires violentes d'exorcismes renvoient non seulement à l'image de déraison, mais aussi au discours sur le mal et le vice. Ce vice ne s'exprime nulle part mieux que dans l'image des « vautours du radicalisme » qui tournent autour de la mosquée Omar, dont des habitués se sont illustrés dans « la chronique mondiale de l'Islamisme ».[213] Ici, il y a des islamistes qui ont préparé « un attentat pendant la Coupe du monde de football en France » ainsi que des « idéologues » qui veulent « surfer sur les fantasmes ».[214]

La « folie » et l'irrationnel sont aussi liés à la violence contre les femmes. S'opposant au « code pénal » républicain et en s'appuyant sur le Coran, un imam salafiste de Vénissieux a « suggéré que battre sa femme pouvait relever du devoir marital » et le cheikh Youssouf al-Qardawi, « leader européen pour la fatwa et la recherche, précise dans un de ces livres « que la femme n'est autorisée à se couper les cheveux sans permission de son mari ».[215] Pour l'auteur nous ne sommes pas seulement loin de la raison mais « nous sommes loin de l'égalité entre les hommes et les femmes ».[216] Pour Mina Kaci, c'est même « l'Apartheid sexuel ».[217] Et Henri Sterdyniak se demande si « la république française se plie aux normes de l'Islamisme, que la charia s'applique aux musulmans en France, avec

---

[209] Ibid.
[210] Ibid.
[211] Ibid.
212 Ibid.
[213] Ibid.
[214] Ibid.
215 Ibid.
[216] Ibid.
[217] Kaci, Mina. 2002.

l'infériorité de la femme, le droit de l'homme de battre son épouse, la polygamie, la séparation des sexes, les mariages forcé ».[218] Comme le « garçon arabe » des cités, « l'islamiste barbu » est réduite à la déraison inhérente à sa religion, à la violence fanatique et irrationnel et à l'oppression de la femme. Il est ainsi autant exclu du tryptique modernité « laïque, individualiste et rationnelle », modernité « républicaine jacobine et ethnicité française » et « modernité féministe » occidentale, que son pendant non-religieux.

4.3. Invisibilité et amputation : L'homme, objet du discours

Dans le discours de la presse française sur le genre et l'islam, « l'homme musulman » est rarement décrit avec beaucoup de détails. En tant qu'ombre de l'image de la « femme musulmane », il reste le plus souvent aux marges du discours. Cependant les description du vécu de ces femmes renvoient souvent à lui. Là où ces corps sont hypervisibles, sans cesse mobilisés, décrits et inscrits de sens, « l'homme musulman » demeure l'invisible et silencieux objet du discours. Vidé d'attributs sociaux et condamné à la violence virile, il est situé dans la négativité totale, face à l'ordre social symbolique dominant. Alors que la violence du « garçon arabe » se décline avec la race et à la culture, ces dernières années ont vu émerger « l'islamiste barbu » comme nouvel « ennemi primaire » de la modernité laïque, républicaine et « féministe ». L'image de « l'islamiste barbu » n'est cependant qu'une variation de l'image du « garçon arabe ». Les stéréotypes de violence, déraison, délinquance et misogynie attribués au « garçon arabe » ont fusionné avec les clichés d'un islam « arriéré » et « atemporel » et se sont condensés dans « l'islamiste barbu ». Dans l'ère du terrorisme islamiste l'image résultante sert mieux celle du « garçon arabe » à « l'éjection sociale » de l'autre parce qu'elle se base sur une légitimité politique globalement acceptée. La prétendue menace terroriste justifie extériorisation et la dénaturation de « l'islamiste barbu » qui combine tous les stéréotypes de l'Islam dangereux et envahissant. Dans son image se « croisent l'obsession du rejet des Arabes (musulmans) hors d'Europe et le traitement stigmatisant et avilissant de l'étranger importun venu s'imposer dans l'entre-soi. L'image menaçante de « l'islamiste barbu » justifie par ailleurs la stigmatisation de la « communauté musulmane » dont il est issu,

[218] Sterdyniak, 2010.

conçue comme une entité homogène, dans son intégralité. « Identifier les communautés immigrantes aux fonds ethniques et nationaux divers par le lien religieux, les a transformé en des communautés plus vastes […] prétendument plus interliés »[219] et plus homogènes. Les « musulmans », synthétisés dans l'image de « l'islamiste barbu » sont lors de ce processus devenus l'autre interne, confronté à une entité Européenne et à une nation française conçue comme cohérente. L'hypervisibilité des femmes dans le discours, qui culmine dans la « femme voilée », et l'invisibilité des hommes, accentuée dans l'image de « l'Islamiste barbu » renvoient donc à une « crise de société » plus large. Elles forment « un prisme par lequel interpréter, et défendre, l'identité nationale**,** déjà mise en péril par la mondialisation, l'Européanisation, le régionalisme, et la décentralisation ». L'analyse nécessite par conséquent aussi une revue des motifs constituant l'ordre symbolique dominant, dont la République, la laïcité, et l'identité nationale.

[219] Chaichian, 2010, p. 208

5. La France dés-orient-ée

En fin d'année 2003, après avoir entendu des centaines de témoins, la Commission présidée par Bernard Stasi a publié ses rapports recommandant vingt-trois mesures visant à garantir la neutralité de l'État sur la religion et l'égalité des confessions religieuses. En plus de projets de loi destinés à clarifier l'habit religieux acceptable à l'école, le rapport a recommandé d'ajouter des fêtes juive et musulmane (Yum Kippour et Aïd-al-Adha respectivement) comme jours fériés ; l'instruction des « faits religieux » ; l'enseignement des langues « non étatiques » telles que le kurde et le berbère en plus des langues nationales officielles comme l'arabe ou le turc ; et la réhabilitation des « ghettos urbains » où la plupart des immigrés musulmans français résidaient.[220] Le projet de loi final fut cependant exclusivement axé autour de la législation contre les « signes religieux ostentatoires » qui, selon le ministère de l'Education, mènent immédiatement à la reconnaissance de l'appartenance religieuse du citoyen, « qui est le voile islamique, quel que soit le nom qu'on lui donne, la kippa juive, ou une croix de dimensions massives ».[221] Malgré l'exigence d'universalité de la loi, elle s'est inscrit dans un processus juridique lié au hijab islamique et se réfèrerait par conséquent principalement aux femmes musulmanes. La loi fait écho au décalage entre l'idéal des concepts de laïcité et de république et le vécu concret, c'est-à-dire les conditions réelles d'existence des minorités musulmanes de France qui sont régulièrement exposées à un fort biais idéologique.

L'idéologie au sens de Marx est « le système des idées, des représentations qui domine l'esprit d'un homme ou d'un groupe social. […] L'idéologie est une 'représentation' du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence ».[222] Pour Althusser, les mythes de l'idéologie en France constituent une *illusion* qui ne fait qu'*allusion* à la réalité qui est déformée à base de l'imaginaire de la représentation idéologique du monde réel. « Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquelles ils vivent ».[223] Le prochain chapitre va traiter l'expression d'un univers idéologique dominant par l'analyse des structures rhétoriques et symboliques récurrentes dans le discours de la presse quotidienne. Cet univers qui

[220] Ibid.
[221] Ibid.
[222] Althusser, Louis. 1970.
[223] Ibid.

s'impose sans cesse sur les minorités musulmanes de France dans l'objectif d'effacer leurs particularismes y est régulièrement adressé par l'opposition structurante binaire de « laïcité » et « communautarisme » ainsi que dans l'image d'une « France nostalgique » homogène de plus en plus défiée.

5.1. « Laïcité » et « communautarisme »

L'affrontement des deux notions de « laïcité » et de « communautarisme » est fondamentale pour le discours sur l'imaginaire d'une identité nationale républicaine homogène. Dans les articles analysés, elles se manifestent à de multiples reprises, toujours dans une juxtaposition binaire et souvent dans le contexte d'un Islam conçu comme menaçant, envahissant et étrange. Le mouvement féministe républicain *Ni putes ni soumises* revendique ainsi « avant tout la laïcité ».[224] Sur un ton différent, Eric Zemmour craint que la « civilisation qui reposait sur l'individu, sur le règne de la science, sur la laïcité […] [soit] en train de mourir » face au péril d'une Union Européenne trop centralisée et un Islam trop envahissant.[225] Dounia Bouzar, anthropologue du fait religieux et membre de l'Observatoire national de la laïcité, estime que l'Islam en tant que « projet politique peut être combattu par la laïcité et l'apprentissage de la séparation entre croyance et citoyenneté ».[226] Bruno Nassim Aboudrar critique que « la question du voile […] est en général traitée […] sur le plan de la laïcité ».[227] À Riyad, des jeunes filles se font accusées de « laïcité », ce qui équivaut à une quasi-mise à l'index.[228] Et en Turquie, « l'armée, gardienne de la laïcité, veille toujours » face aux islamistes de l'AKP « qui mettent en danger la laïcité ».[229]

La laïcité, évoquée 140 fois (« laïcité », « laïque ») dans les articles de revues, est omniprésente dans le discours sur les hommes, femmes et systèmes sociaux islamiques dans le monde, alors qu'historiquement, elle renvoie à une approche juridique vis à vis de la citoyenneté ; approche ancrée dans la longue bataille de tranchées que se sont livrés l'État républicain et l'Eglise catholique qui soutenait la monarchie. Depuis la séparation

[224] Rotman, 2010.
[225] Giesbert, 2015.
[226] Delaporte, 2014.
[227] Clarini, 2014.
[228] Naïm, 2003.
[229] Van Renterghem, 2004.

des Eglises et de l'Etat décrétée en 1905, la laïcité désigne un « système qui exclut les Églises de l'exercice du pouvoir politique ou administratif, et en particulier de l'organisation de l'enseignement ». [230] Idéologiquement elle est censée défendre l'autonomie de l'État « par rapport à quelle confession que ce soi et laisser chacun décider de sa propre appartenance à tel ou tel culte » et réserve « l'expression des particularismes à la sphère privée ».[231] La laïcisation en tant que processus idéologique historique d'assimilation s'inscrit aussi dans la durée, dans le sens où l'État a depuis la création de la Troisième République consciemment et durement travaillé à l'éradication de différences parmi ses citoyens. Des langues régionales comme le basque ou le breton ont étés oppressées depuis les années 1880 ; des professeurs d'écoles étaient envoyés enseigner dans des régions autres que les-leurs afin de standardiser la langue et la culture ; des bibliothèques nationales et musées étaient crées pour solidifier une culture nationale.[232] « Depuis la création de la Première République, le fait que la relation entre État et individu soit individualisé était un axiome de la politique française ; ni région, race, religion, classe ou genre devraient méditer les relations entre les individus et l'État».[233]

Si la laïcité désigne un processus, autant idéologique que juridique, d'exclusion de particularismes de culte et de leur déplacement dans la sphère privée, elle renvoie en miroir le concept du « communautarisme » qui, lui aussi, est récurrent et est évoqué 67 fois (« communautarisme », « communauté ») dans les articles de presse entre 2001 et 2015. Danièle Joly, critique par exemple qu'à l'encontre de la Grande-Bretagne, en France « le multiculturalisme, est dénoncé comme un communautarisme, porteur de repli identitaire ».[234] Et Michel Wieviorka et Chantal Delsol discutent le « communautarisme musulman » et « les limites du modèle républicain ».[235]

Alors qu'en général le concept demeure neutre et désigne « une forme de solidarité qui ne soit pas artificielle ni soumise à une universalité hors de l'histoire »,[236] dans le cadre du discours de la presse française, il est exclusivement lié aux communautés musulmanes et plus précisément à leur prétendue impossible intégration à l'universalisme du régime laïc républicain. Henri Sterdyniak se pose la question s'il est « acceptable » qu'en France

[230] Larousse.fr, « laicité ».
[231] Ibid.
[232] Auslander, 2000, p. 295.
[233] Auslander, 2000, p. 294.
[234] Thoraval, 2005.
[235] Lacroix ; Germon, 2003.
[236] Larousse.fr, « Communautarisme ».

« s'implante […] une religion intégriste, qui imposerait ses lois au détriment des lois républicaines ».[237] Alors que dans le titre il semblait faire la distinction entre « Islam » et « Islam intégriste », l'Islam est dans la suite de l'article conçu comme une « religion globale qui saisit le sujet dans sa totalité ». [238] L'Islam est dans cette vision essentiellement intégriste et par conséquent non réconciliable avec les « lois républicaines ».[239] Plus tard Sterdyniak se demande s'il faut accepter les mariages forcés qui « concernent en France en 2015 essentiellement des familles musulmanes », « pour ne pas 'stigmatiser les musulmans' ».[240] Pour lui, la laïcité est d'abord une arme pour combattre un Islam menaçant : « La France est un pays laïc, et veut le rester, et a raison de le vouloir. Admettre l'intrusion de la religion dans les affaires publiques amène à l'oppression des femmes, des minorités (des catholiques au Nigéria, des coptes en Égypte…) et à la guerre des religions (de l'Inde à l'Irak…) ».[241] Alors que Sterdyniak se situe du côté de la laïcité qui devrait être par défaut neutre, discursivement elle est positionnée contre « l'Islam » et en défense des minorités *chrétiennes* du monde.

Dans ces propos se manifeste une des problématiques cruciales de l'application de la laïcité en France. Si la laïcité est par défaut neutre et l'Église déconnectée de l'État, pourquoi est-ce que « le calendrier scolaire restait arrangé selon les pratiques religieuses catholiques […] et l'État français fournissait des supports financiers aux écoles et bâtiments religieuses ? ».[242] Pour Khosrokhavar, cet état paradoxal implique que l'attente de ne porter aucun signe d'affiliation religieuse mais de pourtant participer à une vie quotidienne qui suit le rythme d'un calendrier chrétien oblige des musulmans et juifs pratiquants à faire un choix. Ils peuvent être soit de bons citoyens français et des mauvais musulmans et mauvais juifs ou *vice versa*. Dans ce sens « la vie dans un Etat 'Césaro-Papiste' […] est facile pour des chrétiens pratiquants et très difficiles pour des musulmans ou juifs pratiquants ». Les dangers qui résulteraient dans ce scénario de l'échappement des affaires publiques à la laïcité se déclinent d'ailleurs exclusivement en « violence islamique » et oppression des femmes et des minorités autres que musulmanes. Alors que les minorités musulmanes internes à la France sont ignorées et restent négatives en dessous de l'aveuglante positivité laïque, les minorités externes deviennent positives au vu de la présumée menace islamique. Delsol fait par ailleurs référence à ce

[237] Sterdyniak, 2010.
[238] Ibid.
[239] Ibid.
[240] Ibid.
[241] Ibid.
[242] Auslander, 2000, p. 288.

même univers symbolique mobilisé par Sterdyniak et organisé autour d'une matrice laïque autant schizophrène qu'hypocrite. « La religion chrétienne » à l'encontre de l'Islam possèderait « une grande tradition de sécularisation. 'Rendre à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu' est une phrase évangélique toujours reprise par la tradition chrétienne »[243]. Elle rajoute que les propos retenus de Jacques Chirac lors de sa visite en Tunisie en 2003, à savoir que « dans notre culture le voile est choquant », étaient « très juste(s), mais c'est très superficiel »[244]. Plutôt, affirme-t-elle : « toute notre culture […] est fondée sur l'unité de l'espèce humaine. Pas la culture musulmane »[245]. Alors que l'histoire de « l'Islam », ennemi premier de la laïcité, est vidée de toute sa vaste et diverse tradition théologique et que la multiplicité de mouvements socio-politiques musulmans s'en voient éjectés, le christianisme devient dans le fil argumentatif de Delsol le berceau de l'humanité, de l'égalité et la laïcité en France et dans le monde. L'Islam est essentiellement en défaut. Il ne peut que « s'adapter à la laïcité […] en s'y dissolvant ».[246] Les limites entre Islamisme, Islam et musulmans sont devenus floues dans ce discours et ces concepts distincts renvoient tous à la même insuffisance républicaine – une insuffisance primitive. Pour Delsol il est déjà trop tard pour réagir : Il faut « les prendre comme ils sont ! » et « entrer dans un système de tolérance ».[247] Ce qui est alors intéressant, c'est que Delsol recommande un « système de communautés » pour sortir de cette impasse. Face à l'altérité intégrale d'une religion islamique qui est située de l'autre côté de l'égalité, de la paix, de l'humanité et de la laïcité, il ne resterait plus rien que le sacrifice républicain héroïque afin de s'accommoder des masses incultes. Le « système de communautés » ne servirait pas à un renforcement de l'expression des particularismes culturels ou religieux des minorités françaises, mais plus à une assimilation graduelle. Communautarisme ou laïcité, les deux servent dans cette vision à la domination d'une partie de la population qui réside symboliquement dans l'altérité républicaine et doit être assujettie à long terme.

Nous ne sommes d'ailleurs pas loin d'une vision coloniale des choses. Mohammed A. Chaichian distingue dans *Dismanteling the Defensive Wall of the Colonized* le modèle impérialiste anglo-saxon, basé sur le concept du « white man's burden » et son équivalent

[243] Thoraval, 2005.
[244] Ibid.
[245] Ibid.
[246] Ibid.
[247] Ibid.

français, centré autour « la mission civilisatrice ».[248] Alors que la Grande-Bretagne s'intéressait tout d'abord au contrôle des populations locales sans forcément les assimiler, la France ne croyait pas au concept du « multiculturalisme » mais en la « noble » cause d'imposer sa culture aux peuples colonisés. Pourtant, dans le cadre d'un projet colonial, le « multiculturalisme » anglo-saxon peut difficilement être considéré autrement qu'une soumission des « indigènes » un peu plus souple car garante d'un certain degré d'autonomie culturelle. La prémisse raciste et violente d'assujettissement d'un peuple considéré inférieur à la civilisation et à l'homme blanc, reste dans les deux cas la même. La « tolérance » face aux minorités musulmanes de France évoquée par Delsol n'est donc rien d'autre que la tolérance du « communautarisme » anglo-saxon face aux mœurs étranges des colonisés.

La référence au régime colonial français dans l'analyse du discours sur la laïcité et le communautarisme s'est également prouvée utile dans l'évaluation d'une rencontre entre Michel Onfray, philosophe, et Eric Zemmour, journaliste. Lorsque Onfray explique que « certaines sourates, nombreuses, rendent possible un Islam violent, belliqueux, agressif, intolérant, donc terroriste » et « d'autres moins nombreuses, hélas, mais elles existent tout de même, permettent un Islam républicain », Zemmour répond que ceci « est un oxymore ».[249] La République serait « la loi des hommes » qui s'impose « à la loi de dieu » alors que « dans l'Islam (ce serait) l'inverse »[250]. Il explique par ailleurs que les musulmans « qui n'ont jamais aspirés au vote communautariste » « ne sont plus des musulmans ».[251] Cet ordre intrinsèquement binaire et essentialiste où le « vrai » Islam est forcément violent et non-réconciliable avec la République, renvoie encore en miroir le discours colonial qui voyait dans l'Islam une doctrine théologique qui promet prétendument la violence. Cette impression s'est constituée face à la population « indigène » qui « répugnait et résistait vigoureusement à la domination coloniale ».[252] C'est la surprise face à une rébellion féroce contre le régime oppressif qui a amené l'administration coloniale à voir l'Islam comme premier ennemi de la nation. Selon Nasr, « des doctrines islamiques comme le jihad, la polygamie, l'obédience stricte aux lois religieuses (shari'a) et la tendance d'introduire des valeurs islamiques à la vie publique

[248] Chaichian, 2010, 2009.
[249] Giesbert, 2015.
[250] Ibid.
[251] Ibid.
[252] Chaichian, 2010, p. 210

ont été perçues comme preuves de l'hostilité de l'Islam face au progrès ».[253]

Malgré l'imaginaire qui entoure la loi de 1905 quant à la « liberté de conscience » et une politique publique qui se veut aveugle aux différences culturelles, confessionnelles et ethniques (*color-blind policy*), la réalité demeure différente et le discours de la presse le met en évidence. Au lieu d'être « aveugle » aux particularités des communautés et d'assurer l'égalité de tous ses citoyens, l'idéal républicain erroné est surtout aveugle aux stigmatisations et racismes que rencontrent les communautés minoritaires de France. Selon Kokoreff « si en droit, la 'laïcité à la française' est incompatible avec l'affirmation de particularismes culturels, ethniques ou sexuels, en fait, l'examen de la mise en œuvre des politiques publiques et des pratiques institutionnelles indique l'introduction d'une dose de traitement communautaire ».[254] Car le concept de « minorité » ne possède, dans le cadre d'une République « unie et indivisible » qui ne veut voir que l'individu, aucune relevance juridique ; les minorités religieuses et ethniques de France qui subissent des formes de discrimination systémique au quotidien, n'ont la légitimité ni politique ni juridique de véritablement les adresser.[255] L'exception musulmane dans le discours et dans les projets de lois renvoie en miroir le vécu des jeunes de France issus de l'immigration. Khosrokhavar estime que « l'Islam des jeunes voit le jour dans une société qui, au nom de l'universalisme, bannit le particularisme de l'espace public mais qui, en même temps, par la voix d'un racisme qui ne se gêne pas pour se manifester ouvertement, traite les jeunes d'origine étrangère en individus différents voire inférieurs ».[256] Face à la laïcité française, concept loin d'être neutre mais qui devient dans la réalisation de lois concrètes, ainsi que dans les discours qu'elle suscite, représentatif de l'idéologie culturelle majoritaire, hétérosexuel et « de souche », les minorités sont intégrées en tant que citoyens et, en même temps, violemment exclus à cause de leurs appartenances religieuses, ethniques et culturelles. Devant la République « aveugle » et l'idéologie dominante, les minorités restent « invisibles ».

---

[253] Ibid.
[254] Kokoreff, 2012.
[255] « In the context of the European Union France has signed but not ratified the European Charter for Regional Minority Languages (ECRML), nor has she signed the Framework Convention for the Protection of National Minorities (FCNM) ». (« Chaichian, 2010, p. 214)
[256] Khosrokhavar, 1997.

5.2. Espace public et appareil idéologique de l'État

Dans le discours de presse, la bataille entre « laïcité » et « communautarisme » se manifeste spécifiquement dans deux lieux récurrents, renvoyant à la neutralité présumée et exigée de l'espace public français : l'école et l'hôpital. L'article *Des mères portant le voile s'irritent de la décision du ministère de l'Education de leur interdire d'accompagner les sorties scolaires*[257], renvoie, une fois de plus, à la centralité du corps musulman féminin dans le discours et dans les politiques publiques. Les mères voilées rendent visible l'espace minoritaire musulman face à l'espace scolaire prétendument laïc et y représentent l'altérité qui était censée disparaitre. Dans cette politique qui rappelle les grandes lignes des stratégies coloniales déjà évoquées, leur dévoilement exigé se fait dans l'objectif de vouloir assimiler les femmes musulmanes, perçues comme de possibles agents de la République et de la laïcité, de les intégrer dans l'espace « moderne » français et ensuite domestiquer la partie masculine de leurs communautés. Cette instrumentalisation qui exige soit la soumission totale du corps féminin à la volonté d'une idéologie oppressive soit l'inexistence intégrale dans les espaces scolaires et l'abandon de leurs enfants qui y passent « 5 à 6 jours sur 7 à raison de 8 heures par jour »[258] se manifeste dans les propos des mères concernées. Elles perçoivent la décision du ministère comme « une blessure » et se sentent trahies car les liens que l'on a essayé de tisser vont être détruits », alors que la laïcité devrait se « construire par le dialogue, la confiance et le respect ».[259] Une des mères concernées par la loi sur le port du foulard lors des sorties scolaires expliquait que « personne ne m'a jamais dit que je portais atteinte à une institution laïque et républicaine. […] Avec ce genre de décision, c'est la laïcité accueillante qui est mise à bas ».[260] L'imaginaire républicain négocié sur le dos des mères soudainement exclues place leurs enfants, qui sont « les plus vulnérables », dans une situation où ils sont « coincés entre l'appareil d'Etat famille et l'appareil d'Etat école, d'ailleurs dans un entre-deux identitaire impossible. Ces enfants vivent entre l'espace familial musulman et arabophone « où les parents se souviennent de l'Afrique du Nord […] et les rues de la seule ville qu'ils connaissent, la métropole française avec ses bistros de coin, sa culture laïque ».[261] Ils sont contraints d'abandonner l'espace familial et les

[257] Le Bars, 2011.
[258] Althusser,1970.
[259] Le Bars, 2011.
[260] Ibid.
[261] Ibid.

particularités qui viennent avec pour accéder à une « école universellement » représentée comme un milieu neutre, « dépourvu d'idéologie (puisque…laïque), où des maitres respectueux de la 'conscience' et de la 'liberté' des enfants qui leur sont confiés […] par leurs 'parents' […] les font accéder à la liberté, la moralité et la responsabilité d'adultes ».[262] Althusser explique que ces institutions renvoient par contre à l'appareil idéologique de l'État et « enseignent des 'savoir-faire', mais dans des formes qui assurent *l'assujettissement à l'idéologie dominante,* ou la maitrise de sa pratique ».[263] Ces appareils idéologiques de l'État jouent un rôle clé dans la reproduction de l'idéologie républicaine homogène en France et se trouvent aux premières lignes de la répression symbolique des particularismes communautaires au « bénéfice » d'une prétendue unité nationale. Une enseignante, qui s'est battue contre la présence d'une femme en voile intégral dans son école, se dit ainsi « 'intransigeante' sur le respect de la laïcité pour les personnels de l'école ». [264]

Les universalismes dogmatiques d'une idéologie républicaine laïque dominante se manifestent aussi dans le discours sur les hôpitaux en France et aux Pays-Bas. Cécilia Gabizon et Alexandra Chassin s'indignent dans leur article *Quand les intégristes s'en prennent à l'hôpital*, que des « intégristes musulmans veulent imposer leur lecture radicale du Coran à l'hôpital public ».[265] Pour Stéphane Kovacs, envoyé spécial du *Figaro* à Rotterdam, *Un hôpital islamique aux Pays-Bas* représente « un nouveau pas vers la création d'une société musulmane dans notre monde occidental ».[266] « Nourriture halal, lieux de prières, tours de garde d'imams, départements séparés pour hommes et femmes » ; l'auteur se demande si cela est « un 'retour au Moyen Âge' ou une 'première' qui 'honorerait les Pays-Bas ? ».[267] Il ajoute : « les étrangers ne s'intègrent-ils pas mieux s'ils fréquentent les mêmes lieux que les Néerlandais? ».[268] Pour le professeur Israël Nisand, chef du service de gynécologie-obstétrique du CHU de Strasbourg, l'hôpital islamique à Rotterdam représente « une absurdité ! ».[269] Pour lui, ce projet revient à « ghettoïser une communauté pour mieux l'abandonner » ce qui est « incompatible avec l'idéal républicain ».[270] Cet idéal est d'ailleurs menacé par un Islam intégriste qui s'est

[262] Althusser, 1970.
[263] Ibid.
[264] Le Bars, 2011.
[265] Gabizon; Chassin, 2003.
[266] Kovacs, 2006.
[267] Ibid.
[268] Ibid.
[269] Cojean, Annick. 2007.
[270] Ibid.

manifesté, en France, dans le refus de « maris fondamentalistes » que « leurs femmes soient examinées, soignées, accouchées par un homme ».[271] « Ils l'exigent avec vigueur », cela « met en danger leurs épouses » et n'hésitent pas « à s'en prendre physiquement au praticien en fonction ».[272] Ces exigences avaient mené à un « incident violent […] à la maternité de l'hôpital Robert-Debré, à Paris », où le professeur Jean-François Oury, « s'est vu giflé » par le mari d'une femme au motif que « l'Islam interdisait à un autre homme de toucher sa femme ».[273]

Les incidents et discours menés autour des hôpitaux et établissements scolaires démontrent leurs centralité dans le débat ayant lieu sur l'Islam et le genre en France. Les mêmes stéréotypes qui ont été évoqués au cours de ce travail s'y font appliqués. Nisand se dit ainsi inquiet de l'augmentation de la « violence verbale » et des cas « d'incivilité, voire de délinquance prenant le prétexte de la religion ».[274] Écoles et hôpitaux deviennent les espaces de démarcation concrète entre la civilité laïque et républicaine et l'incivilité de l'Islam intégriste, qui figure souvent comme synonyme aux particularités confessionnelles musulmanes devenues visibles. Dans l'imaginaire binaire qui ne connaît que l'assimilation ou la ségrégation, la ghettoïsation représente le pas final des communautés subjuguées vers l'autonomie et devient le cauchemar ultime de la République laïque. Ceci se manifeste dans les propos de Chantal Delsol qui considère « inutile de vivre dans la nostalgie d'un âge d'or de l'école républicaine », car « les populations immigrées se ghettoïsent dans certains quartiers et l'école républicaine tient de plus en plus en mal ses promesses ».[275]

Le discours sur l'école et l'hôpital est en ce sens aussi le résultat de l'échec et de l'érosion des politiques publiques laïques, de leur perte de contrôle face à la manifestation croissante des particularités confessionnelles dans l'espace public, d'une crise identitaire et d'une renégociation des limites entre État et citoyen qui en résulte. Au centre de ce discours, se trouvent cependant les mêmes stéréotypes de l'homme arabo-musulman « brutal » et de sa femme voilée « soumise ». Les femmes musulmanes qui tiennent au voile seront punies et contraintes à ne plus participer à la vie scolaire de leurs enfants. L'avenir de la République est ainsi décidé sur le dos des femmes musulmanes voilées amenées à choisir entre leurs enfants et leur intégrité confessionnelle.

---

[271] Ibid.
[272] Ibid.
[273] Ibid.
[274] Ibid.
[275] Lacroix ; Germon, 2003.

5.3. Hervé Gourdel & archéologie nostalgique

« Soudain, à 17.30, un frémissement et un souffle glacial : 'Ils ont osé' »[276]. C'est ainsi que l'un des articles sur la mort du guide de haute montagne français Hervé Gourdel, assassiné en Kabylie algérienne, par le groupe Djound Al-Khilafa (« les soldats du califat »[277]), se réclamant de l'Etat islamique, a été introduit. Cette ligne courte et pointue est suivie d'une description détaillée de l'état émotionnel de l'auteur et de l'état de choc des habitants du village du Saint-Martin-Vésubie, dans les Alpes Maritimes (que l'auteur surnomme d'ailleurs « cette petite 'Suisse niçoise' », sans qu'on soit bien sûr s'il évoque le pays pour le paysage montagneux ou pour sa « neutralité » symbolique face au terrorisme mondial), là où Gourdel vivait jusqu'à son enlèvement.[278] « Un sentiment d'horreur propre à couper le souffle, glacer le sang, éteindre la poitrine. […] Une détresse extrême qui donne envie de pleurer, de hurler, de cogner ; abat et paralyse, en brouillant les regards, en altérant les lucidités ».[279] L'auteur est sûr : « sans doute est-ce exactement cela, la terreur que souhaite engendrer le terrorisme. Un effroi, une angoisse, une panique ».[280] Vers 18h, certains habitants de Saint-Martin-Vésubie se dirigèrent vers la chapelle de Pénitents blancs pour tenir une messe et prier pour Hervé Gourdel - « l'ami, le grand-frère, le guide ».[281] En même temps un homme éructe : « On a été trop tolérants. Ils sont chez nous, on les soigne, on les abrite. Ils vont nous dévorer ! ».[282] L'auteur de l'article se demande cependant comment un « village si paisible » aurait pu être placé sur la scène du terrorisme islamiste […] mondial » et comment « les barbares » auraient pu s'en prendre à un guide, dont « pas un habitant du village ne connaisse le sourire chaleureux » : « ce mot, cette fonction, porteurs de tant de choses. La famille de la montagne est touchée en plein cœur ».[283] Hervé Gourdel est décrit comme « fiable, compétent, apaisant » et connaisseur de « la faune et la flore ».[284] « C'était un livre ouvert, curieux de nouveautés, avide de nous surprendre. Le contraire d'un casse-cou […]

[276] Reutilisation, 2014.
[277] Ibid.
[278] Ibid.
[279] Ibid.
[280] Ibid.
[281] Ibid.
[282] Ibid.
[283] Ibid.
[284] Ibid.

prêt à saisir la beauté d'une lumière ».[285]

La montagne des Alpes-Maritimes, le village paisible, la famille, la messe, la nature l'émotion, la lumière, la curiosité, la compassion, le sourire chaleureux – une archéologie d'images mobilisées en détails au début de l'article sont mélangées, liées les unes aux autres dans l'imaginaire de l'auteur et opposées aux images de la barbarie des assassins « fous », « dingues » et « barbares ».[286] La montagne française que la victime a « découverte avec son père, puis arpentée avec son fils aujourd'hui adolescent, était sa grande passion » et figure comme un ancrage discursif de nostalgie pour une France idéalisée et longtemps perdue.[287] On finit par avoir l'impression que ce village - qui lui-même n'a pas été attaqué et n'a ainsi pas vraiment été placé sur « la scène du terrorisme mondial » mais lui était simplement associé de manière normative - est situé hors de ce monde. Dans un monde où la France est paisible, montagneuse, proche de la nature, pure, innocente – simple ; où ses habitants sont de bons catholiques ; ses familles nucléaires et hétérosexuelles ; ses « guides » des héros et ses ennemis des « barbares ». L'imaginaire de l'auteur se replie sur la France nostalgique et unie dans la colère, l'angoisse, le chagrin et contre cet ennemi extérieur à l'univers innocent français. « Si un guide est touché, cela veut dire que chacun est potentiellement victime, qu'il n'y a pas de zone protégée, que la guerre est partout, le futur dangereux, l'inquiétude un devoir ».[288] L'auteur termine ses propos en faisant allusion à l'attentat terroriste de New York en 2001 : « C'était un jour d'automne, de pluie et de chagrin […]. 'Une sorte de 11-Séptembre à l'échelon local', soufflait une randonneuse. Convaincue comme tant d'autres, que plus rien ne serait comme avant ».[289] La tonalité binaire de l'article n'est pas une exception dans le discours de la presse sur la mort d'Hervé Gourdel. Le président Francois Hollande a déclaré « Face au chantage, la France ne cède pas ».[290] Et le premier ministre Manuel Valls a de même exprimé, après une séance à l'Assemblée où il a défendu l'intervention aérienne de la France en Irak, son « effroi devant la barbarie. Soutien de la nation tout entière à la famille d'Hervé Gourdel. La France ne cédera jamais ».[291]

Dans ces discours et face à l'assassinat, la France toute entière se replie sur une idée d'elle-même enracinée dans la distinction entre « nous » et « eux ». Les Français ne

[285] Ibid.
[286] Ibid.
[287] Ibid.
[288] Ibid.
[289] Ibid.
[290] Hacquemand, 2014.
[291] Anonyme. 2014.

seront plus « à l'abri de ces fous de Dieu qui se lavent les mains dans le sang de ceux qu'ils décrètent infidèles » et qui agissent « lâchement, cruellement, honteusement ».[292] Comme l'avaient démontré les propos de l'un des habitants de Saint-Martin-Vésubie l'amalgame entre terrorisme, islamisme et Islam est rapidement fait et la menace, même si elle s'est véritablement manifestée à l'extérieur de la France, est ramenée en son sein. Cela se manifeste dans la structure même des articles portant sur la mort d'Hervé Gourdel. Alors que l'émotion, l'ambiance et le contexte de la France « frappée au cœur » sont précisément décrits avec beaucoup de détails, dans l'objectif de faire ressortir un système de valeurs *intérieures* communes auxquelles s'identifieraient tous les Français, les « autres » étant construits à base de notions vagues et de concepts péjoratifs et restant *extérieur* à ce discours. La « réalité » de l'événement est renforcée par la reconstruction du meurtre d'Hervé Gourdel, chargée de symboles, mise en scène et inscrite dans un contexte communicable à base de stéréotypes existants qui sont propagés et renforcés. Selon Walter Lippmann les stéréotypes dans le contexte social sont des « images dans notre tête » ayant un « caractère à la fois préjudiciable et inévitable ».[293] D'un côté les stéréotypes sont conçus comme « nuisibles et trompeurs » à cause de leur rapport intrinsèquement simpliste à la « réalité ».[294] D'un autre côté, ils sont « indispensables pour simplifier la réalité » qui est « trop opaque et compliquée » pour notre perception, ce qui exige « l'adoption d'une méthode économique de raisonnement afin de schématiser la réalité sociale ».[295] Cependant, il apparaît nécessaire de faire la différence entre une schématisation « légère » qui sert à rendre une réalité spécifique intelligible et l'adoption perpétuelle de stéréotypes qui servent en premier lieu à la reproduction d'un système idéologique dominant. Ces deux formes de stéréotypes sont toutes les deux présentes dans le discours sur l'assassinat d'Hervé Gourdel. L'énonciation accentuée sur le côté des valeurs prétendument françaises, placées face à un ensemble de stéréotypes péjoratifs fait allusion à l'ordre moderne qui a marqué la période coloniale et néocoloniale. Dans ce cadre l'Occident s'est situé depuis le début des grands projets coloniaux européens symboliquement du côté de la culture, de la civilisation et de l'humanité et a placé les peuples colonisés au côté de la nature, de l'archaïsme et de l'animalité. Il a d'ailleurs sans cesse souligné la richesse de ses valeurs afin de légitimer la soumission des peuples considérés moins avancés. Malek Chebel écrit dans ce sens dans son article *complexité*

[292] Reutilisation, 2014.
[293] Zamit, 2011.
[294] Ibid.
[295] Ibid.

orientale que l'image des Arabes, « puis les musulmans », est en France trop souvent liée à leur « prédisposition pour la guerre, leur goût de la conquête. […] On entend prononcer des mots comme fatwa, mollah, djihad, islamisme, intégrisme ou terrorisme ».[296] Il explique que face à cet ensemble rhétorique menaçant, « l'oreille est immédiatement alertée par une éventuelle réactivation de ce fonds ancien. Péril vert, invasion, barbarie, assassinats, meurtres, irrédentisme ».[297]

Ce même univers « moderne » se manifeste aussi dans l'article *Choc et peur à Amsterdam* qui traite de l'assassinat du cinéaste néerlandais Theo Van Gogh « pourfendeur » de l'Islam. Le lieu du meurtre est décrit avec des motifs et méthodes similaires à ceux mobilisés dans l'article sur la mort d'Hervé Gourdel. « Il y a beaucoup de tournesols. […] C'est simplement parce que les tournesols 'rappellent le soleil, la lumière – et qu'on en a sacrément besoin' ».[298] Lors d'un rassemblement en l'honneur de la victime, on aurait « apporté des fleurs, des bougies, des canettes de bière, des paquets de cigarettes » et certains des messages « pour dire leur colère ou leur peine ».[299] Une personne participant prédit que Théo Van Gogh, le « cinéaste et polémiste, fumeur invétéré et grand buveur de bière […] qui a insulté les musulmans – il les traitait régulièrement de 'baiseurs de chèvres' » car il « adorait la provocation », « va devenir un saint ».[300] Ceux qui l'ont assassiné voudraient casser le système de valeurs démocratiques des Pays-Bas où « la liberté de dire ce que l'on veut, y compris des insultes, est une vieille tradition ».[301] Sur l'une des affichettes posées sur le lieu du meurtre dans la Linnaeusstraat, « à côté du paisible Oosterpark, célèbre pour son monument aux victimes de l'esclavage, est écrit le mot « islaf », mot néerlandais qui peut être traduit par « c'est lâche » mais qui est aussi « une allusion aux musulmans ».[302] D'autres, écrivent « Theo, toi, t'avais des couilles. Continue ton travail au ciel », prédisent la fin de la société « multiculturelle » et s'expriment contre « l'islamisation des Pays-Bas ».[303]

Les divers symboles et stéréotypes mobilisés dans la description des événements et dans les interviews servent comme dans le premier article à mettre en évidence un système de valeurs spécifiques dont l'Islam et les musulmans sont essentiellement exclus. Théo Van Gogh qui « n'était ni raciste ni antisémite » car « il n'a jamais demandé le départ des

[296] Chebel, 2001.
[297] Ibid.
[298] Simon, 2004.
[299] Ibid.
[300] Ibid.
[301] Ibid.
[302] Ibid.
[303] Ibid.

musulmans ou des étrangers » est construit comme le héros de la démocratie et de la liberté hollandaise et la victime d'un islamisme « qui fait peur ».[304] Sa mort est même discursivement liée à celle des victimes de l'esclavage quand l'auteur fait allusion à leurs monuments. Faire le lien entre les victimes de l'historiographie sanglante des Pays-Bas et le rôle qu'elle a joué dans l'esclavage et Theo Van Gogh qui, dans ses œuvres et discours, a régulièrement utilisé des stéréotypes profondément et historiquement racistes pour « insulter » les minorités hollandaises, est éthiquement problématique. Mais le parallèle sert un objectif discursif spécifique, qui est de transformer la victime d'un meurtre, en victime d'une « guerre de civilisations » entre un système de valeurs occidentales prétendument menacées et un système de valeurs islamiques prétendument menaçantes.

Cette binarité est soulignée dans *L'Occident face à l'Islam,* article qui se réfère à « la supériorité des valeurs occidentales » comme si ceci était évident et les positionnait de manière extrêmement simpliste à l'opposé des valeurs du « populisme 'néo-bolivarien' en Amérique latine », aux « 'valeurs orientales' en Asie Orientale », aux « rémanences néo-impériales […] en Russie » et à « l'islamisme militant dans le monde musulman ».[305] Loin d'une analyse sociologique des complexités régionales, des continents toute entiers sont réunis sous des systèmes de valeurs spécifiques et positionnés en dessous d'une dominance occidentale normative. L'article fait également référence au caractère « conquérant » d'un islamisme renvoyant clairement à un discours orientaliste datant de l'ère coloniale qui stylisait l'Islam comme résistant, violent et archaïque.

Ce qui se manifeste dans ces articles est une matrice occidentale, positiviste et binaire raciste qui situe l'Occident par le biais de stéréotypes, symboles et tactiques rhétoriques du côté des valeurs de la liberté, de la démocratie, de l'humanité et du progrès moderne alors que « l'autre », le « subalterne » reste exclus de cet ordre. Ce n'est pas seulement « le musulman » mais ceux que Frantz Fanon surnommait les *damnés de la terre.* L'ordre du discours de la presse quotidienne sur l'Islam est tracé par un régime idéologique qui sert à reproduire la supériorité du système de pensée occidental en général et celui de la France unie, républicaine, bourgeoise et hétérosexuelle en particulier. Pour ceci, une archéologie riche de mythes renvoyant à une France perdue est réalisée. Le paysage mythique qui en résulte est finalement juxtaposé à un univers stéréotypé et pauvre en détails lié à une prétendue « menace islamique ».

---

[304] Ibid.
[305] Makarian, 2010.

5.4. « Je suis Charlie » & la République (in)divisible

Le 7 janvier 2015, deux hommes armés de fusils d'assaut forcent la porte de la rédaction de l'hebdomadaire satirique Charlie Hebdo et assassinent onze personnes, dont huit membres de la rédaction. Un gardien de la paix, Ahmed Merabet, fut tué boulevard Richard Lenoir au cours de leur fuite. Un jour plus tard, un complice assassinait une policière municipale à Montrouge et quatre personnes de confession juive au cours d'une prise d'otage dans une épicerie casher à la porte de Vincennes. Dans un article enquête rédigé par l'ensemble de la rédaction du *Monde,* les auteurs expliquaient qu'en « trois jours, trois islamistes ont joué avec les sentiments d'une nation ».[306] Ces hommes qui avaient « semé la mort » et tenté « d'imposer leur 'logique', leur univers mental » selon des principes « aberrants » (« abattant l'un, épargnant l'autre ») avaient « tué froidement dix-sept personnes de trois catégories ; des journalistes, des policiers, des juifs ».[307] Suite à l'attaque, dans de nombreuses villes de l'Hexagone, « spontanément réunies », « plus de cent mille personnes sont venues pleurer ensemble car 'tout seul, c'était trop dur' ».[308] Ils voulaient aussi exprimer leurs sentiments et opinions : « le monde est devenu si malade que l'humour est devenu une profession à risque » ; « c'est trop : on ne peut pas attaquer des gens qui défendent la démocratie avec des crayons » ou encore, en faisant allusion à l'essai de Jean Baudrillard, « c'est un 11-Septembre à la française, un *effondrement symbolique* ».[309] Quant à la prise d'otage dans l'épicerie Hyper Cacher de la porte de Vincennes, les auteurs s'attristent que « la France allait une nouvelle fois être *soumise* au funèbre jeu de l'oie, à la *déraison* d'un homme ».[310] À Paris, place de la République, ou « le silence était entrecoupé d'applaudissements et de cris (« Liberté, liberté ! », « Charlie, Charlie ! »), « un crêpe noir avait été passé au bras de la statue de Marianne ».[311] En ligne, plusieurs millions d'internautes allaient reprendre le hashtag « JeSuisCharlie » pour déferler leurs « émotions », « questions », « douleurs », « espoirs », « colères » et « indignation ».[312] Quant à la faible participation des français

[306] Le Monde, 2015.
[307] Ibid.
[308] Ibid.
[309] Ibid.
[310] Ibid.
[311] Ibid.
[312] Ibid.

musulmans aux marches et manifestations, les auteurs citent Dorsaf à Lille, venue de Villeneuve-d'Ascq qui « regrette amèrement qu'il y ait peu de musulmans ».[313] À Marseille, Fatiha Ramoul se réclame « 100% Marseillaise » et se demande où ils sont « les gens des quartiers ? Il fallait qu'on soit plus mélangés, ce soir, pour exprimer la solidarité nationale. […] Notre meilleure arme c'est notre unité. Rien ne peut nous diviser, rien ne doit nous séparer ».[314] Nicolas Sarkozy, Alain Juppé, Francois Fillon, Francois Bayrou utilisaient la même rhétorique et invitaient « à faire bloc », à se serrer les coudes »[315]. « La force humaine va nous permettre de vaincre ce que ces gens essayent de faire »[316]. Francois Hollande évoquait que les victimes étaient mortes « pour que nous puissions vivre libres ».[317] Le sociologue Hugue Lagrange se serait même interrogé sur la « dimension culturelle » qui pousse des jeunes vers le fanatisme islamique. En s'opposant frontalement à la « tradition bourdieusienne pour qui tout est social », il expliquait « sans craindre le racisme pervers qui se niche ici, certains ne conçoivent pas que des musulmans, des immigrés ou enfant d'immigrés puissent [aussi] être totalement réactionnaires, et même fascistes ».[318] Dans les établissements scolaires, les élèves aussi étaient appelés à un moment de recueillement tandis que, parfois, « cela n'est pas allé sans incident » et des professeurs et instituteurs furent confrontés « dans certains banlieues à des réfractaires, avec cet argument : 'Ils ont insulté le prophète…' ».[319] « Deux cents incidents de ce type ont été rapportés » qui, selon les auteurs, « étaient sans doute la chambre d'écho du discours familial ou de celui du quartier ».[320]

Alors que le samedi 20 janvier, « en marchant tête haute », « 700 000 personnes défilaient déjà dans plusieurs communes », le lendemain « 3,7 millions de personnes ont participé aux rassemblements dans les métropoles, les villes ou les bourgs » lors de la marche républicaine.[321] Les manifestations sont décrites comme « une journée comme on n'en a jamais vu depuis la Libération », « un instant miraculeux » où « les barrières des classes et des origines, les différences de croyances, les murs séparant les êtres n'existaient plus ».[322] Selon J.-M.G. Le Clézio, Prix Nobel de littérature, « il n'y avait qu'un peuple

[313] Ibid.
[314] Ibid.
[315] Ibid.
[316] Ibid.
[317] Ibid.
[318] Ibid.
[319] Ibid.
[320] Ibid.
[321] Ibid.
[322] Ibid.

de France, multiple et unique, divers et battante d'un même cœur ».[323] Les auteurs citent aussi Samuel, 13 ans, à Bordeaux, qui dit : « ils ont attaqué les valeurs de la France et maintenant, il faut les défendre, ces valeurs ».[324] La rédaction est sûre : « on était une foule, un océan infini, donc on était forcément toute la France ». [325] Elle réalise cependant aussi que « le slogan 'Je suis Charlie' était trop réducteur, trop contraignant pour tenir plus de cinq jours ».[326] Quelques jours après la marche, des déclinaisons infinies comme « Je suis Charlie mais », « je ne peux pas être totalement Charlie » ou « Je ne suis pas Charlie » fleurissaient sur le Web.[327] Selon les auteurs, des actes islamophobes jetaient également plus qu'une « ombre au tableau d'une République unie et indivisible ». [328] Le ministère de l'Intérieur avait d'ailleurs recensé plus d'une cinquante d'atteintes à des lieux de cultes, agressions physiques ou insultes racistes pendant seulement le week-end.

La déviance sémiotique de ces « infinies déclinaisons », ainsi que les incidents violents islamophobes mettent profondément en cause une narrative républicaine complètement idéalisée. Le choix des symboles et discours, repris par les politiciens, intellectuels et manifestants en relation avec les événements, fait, lui aussi, preuve d'une forte présence idéologique exagérée et quasi-fantasmée concernant l'unité nationale. L'univers discursif présenté se construit autour de la symbolique de la « Place de la République » et de la « Marianne », des « sentiments d'une nation » qui « fait bloc », qui « marche à tête haute », qui s'indigne de la mort d'une équipe de journalistes qui ont fait de « l'humour » pour « défendre la démocratie » ainsi que contre « la soumission de la France […] à la déraison d'un homme ».[329] Des images de la « libération » pendant la Deuxième Guerre Mondiale sont mobilisées et l'hétérogénéité des participants à la marche est également soulignée dans les paroles de Le Clézio, alors que c'était surtout la « classe moyenne » qui était présente. Emmanuel Todd explique que « les jeunes de banlieue et les classes ouvrières eux, n'y étaient pas ».[330] Concernant les raisons de leur absence, Todd explique que l'Islam dont la rédaction de Charlie Hebdo s'était moquée « est devenu le support moral des immigrés de banlieue dépourvus de travail ». [331] Ces jeunes arabes et musulmans, évoqués dans les chapitres antérieurs, minoritaires, marginalisés et enfermés

[323] Ibid.
[324] Ibid.
[325] Ibid.
[326] Ibid.
[327] Ibid.
[328] Ibid.

[329] Ibid.
[330] Le Figaro. 2015.
[331] Ibid.

dans une identité intrinsèquement violente et virile, sont cependant amenés à partager le choc du système majoritaire dominant. Le régime républicain où les minorités devraient disparaître dans la majorité et qui s'est résumé dans le slogan « Je suis Charlie », devient pour les minorités de France en général et les musulmans en particulier une injonction à la schizophrénie identitaire. Elles sont invités à partager à la fois les morts et l'obligation de solidarité et de deuil, mais sont régulièrement empêchées de partager les privilèges d'une classe socio-politique et économique dominante. Ce n'est par conséquent qu'en suivant le modèle universalisant et uniquement accepté qu'on devient, pour les instants que le deuil national dure, Français. En fait, l'enquête de *Le Monde* sur les jours qui ont suivi la tuerie rend visible une instrumentalisation des éléments dans l'objectif de propager un idéal républicain et laïc homogène au prix des particularités d'origines, culturelles et confessionnelles. Cette instrumentalisation est justifiée par recours au devoir moral de solidarité avec les victimes, de deuil national, et de l'unité face au fanatisme des assassins. L'enregistrement du nombre « d'incidents » dans les établissements scolaires, plus précisément du taux d'enfants qui s'opposaient au dictat du silence, démontre que le deuil est politisé et devient en vérité un signe d'affiliation identitaire. Le choix de mots des auteurs met une fois de plus en évidence que la guerre de tranchées concernant l'identité républicaine et laïque se déroule entre l'espace scolaire et l'espace familial et des quartiers, qui étaient « sans doute la chambre d'écho » des propos « réfractaires » repris par les enfants.[332] La barrière entre la France des particularités, des minorités et la République y devient évidente.

[332] Le Monde, 2015.

Marche républicaine, 2015

6. (Ré)visions identitaires

6.1. Erosion républicaine & politiques de sexe modernes

L'analyse du discours de la presse quotidienne française sur l'Islam et le genre, entre 2001 et 2015, a retracé la mobilisation régulière des stéréotypes dans des contextes sociaux et géopolitiques particuliers. Ces stéréotypes ne sont pas seulement de simples abstractions ayant pour but de rendre des processus complexes plus intelligibles au lecteur, mais renvoient à un système idéologique issu du régime politique français colonial, dont l'objectif est de discipliner les populations « indigènes » locales. Centré autour des technologies politiques à la fois raciales et sexuées, ce régime demeure jusqu'à aujourd'hui lié à un système violent et hiérarchisé de domestication des communautés musulmanes non-assimilées. L'image de la femme victime d'un Islam conçu comme archaïque, intégriste et essentiellement différent de l'ordre moderne républicain progressif est mobilisé pour faciliter des changements idéologiques au sein de l'espace social français, dont des « redéfinitions par rapport à la tolérance et le rejet du multiculturalisme ». De vieux tropes sur le « Musulman barbare » continuent à se propager tout en acquérant de nouvelles significations et fonctions dans un monde néolibéral, post-Guerre froide, dans un contexte de « Guerre contre le terrorisme » post-11 septembre et dans une Europe « qui lutte pour produire une importante fondation culturelle et une identité cohérente dans une époque de mondialisation néolibérale ».[333] Le motif de violences physiques perpétrées contre les femmes musulmanes est régulièrement mobilisé dans le but de légitimer l'intervention de l'Occident dans des arènes géopolitiques spécifiques. L'image de la combattante tchétchène est construite et mobilisée contre les forces militaires de la Russie qui, même après l'effondrement du bloc soviétique, renvoient à l'autre externe de l'Occident. L'image de la femme Afghane victime des Talibans est de même produite dans le contexte de la guerre d'Afghanistan post-11 septembre et sert à justifier l'intervention militaire « contre-terroriste » sur place ainsi que l'application de dispositifs de prévention d'actes terroristes et de dé-radicalisation des jeunes musulmans « radicalisés » dans les pays de l'Union Européenne. De manière indirecte, elle est aussi mobilisée pour diaboliser le concept de

[333] Yildiz, 2011, p. 73

« communautarisme » et les phénomènes religieux intégriste dans les banlieues. Cette politique discursive a été poursuivie depuis, et s'est adaptée à la fois au nouveau contexte de la « guerre contre le terrorisme » qui fait face à des groupuscules plus décentralisés et transnationaux comme Daech en Syrie, en Iraq et dans le Maghreb, et à la construction d'une image de la « combattante kurde libre ». En France les discours ont mené à de nouvelles négociations sur le port du foulard dans l'espace public ayant abouti à son interdiction dans les écoles et plus tard à l'interdiction générale de la burqa. D'autres propositions comme le refus de résidence légale et de la citoyenneté aux personnes qui portent des signes « visibles » d'une « pratique religieuse radicale » n'ont toutefois pas été réalisés.[334]

Ces mesures, y compris l'État d'urgence imposé suite aux attentats du 13 novembre et l'annonce de la création de « structures » pour des individus considérés en voie de radicalisation islamiste, donnent l'impression qu'un système judiciaire exclusivement « pour musulmans » est en train d'être créé. Les politiques contre-terroristes implémentées au cours de la dernière décennie ont largement dépassé le combat contre la « violence physique pour des fins politiques, mais incluent la parole, la pensée et même le 'comportement' ».[335] Les « femmes musulmanes » situées souvent au centre de ces dispositifs sont de plus en plus stigmatisées, criminalisées et socio-économiquement exclues.[336] Dans le contexte de la « guerre contre le terrorisme » et du débat sur l'intégration (ratée), le discours sur le voile, héritage des politiques de contrôle raciales et sexuées de l'ère coloniale, a joué un rôle crucial dans la définition « des communautés racisées comme inférieures afin de les 'exclure' de l'Europe ».[337] Jennifer Petzen explique en même temps que cette stratégie rend possible la reconstruction d'une « Europe mythique et blanche où les 'musulmans', reliés aux terroristes et aux délinquants violents, ne possèdent ni passé ni présent ».[338] « Leur étrangeté temporelle est donc le point de repère éternel de leur échec à s'intégrer, l'échec de devenir modernes ».[339] Ils deviennent l'autre constitutif des Lumières et des valeurs universelles, laïques et républicaines. Le caractère constitutif des motifs liés à l'Islam pour une identité mythique s'est manifesté dans la nostalgie affichée envers l'idéal républicain. Beaucoup d'auteurs qui évoquent la nature « non-réconciliable » de l'Islam et de la République font

[334] Petzen, 2012, p. 97
[335] Petzen, 2012, p. 101
[336] Petzen, 2012, p. 97
[337] Petzen, 2012, p. 101
[338] Petzen, 2012, p. 99
[339] Ibid.

aussi allusion à d'autres symptômes « d'érosion républicaine ». Zemmour et Onfray s'attaquent aussi à la « globalisation », « l'économie de marché » et le « libéralisme européen » où « l'argent fait la loi » et à l'Etat qui « détruit » la France des territoires. Des allusions régulières à des concepts comme la « France mère », « la patrie nourrice » et la famille nucléaire traditionnelle, renvoyant souvent à « l'âge doré » pré-décolonisation, ainsi qu'à « la destruction des valeurs » faisant suite à l'émergence des mouvements féministes, révèlent d'ailleurs la nature sexuée et racisée de ce discours sur la France mythique, hétérosexuelle et blanche.

Le langage du discours analysé n'est donc qu'une extension des techniques du pouvoir qui servent le système idéologique dominant à « naturaliser et désapproprier »[340] les minorités françaises musulmanes, pour reconstituer des démarcations homogènes et unifiantes idéologiques et identitaires face à leur érosion européenne, néolibérale croissante. Le discours racial et sexué sur le corps féminin et masculin « musulman » établit ainsi ce qui peut et ce qui ne peut pas être considéré français. L'amalgame d'un côté homogénéisant et de l'autre ségrégant ne concerne pas seulement des musulmans dits « intégristes », mais contribue à la marginalisation des « musulmans laïcs », non-sunnites ou non-pratiquants. À cause de la fixation symbolique sur le voile, les « mères voilées » par exemple sont parfois amenées à choisir entre identité religieuse « visible » mais exclue et identité laïque excluante. « Il n'y a pas d'espace pour une compréhension différenciée de la diversité des pratiques, croyances et identités musulmanes ».[341] Cette dichotomie entre « musulman » et « Européen » ou « Français », pré-moderne et moderne, archaïque et civilisé est constitutive du discours de la presse quotidienne française sur l'Islam et le genre et prive paradoxalement les femmes concernées de leur agentivité. L'hyper-visibilité discursive de leur corps les empêche constamment « d'identifier et de confronter la violence qu'elles expérimentent ».[342] Petzen explique qu'il est extrêmement difficile pour ces femmes de « participer à la construction de discours politiques émancipateurs, hors du contexte de victimisation ».[343] En même temps, d'autres violences, dont le racisme quotidien et systémique, la surveillance étatique, l'extrême sur-incarcération des jeunes d'origine étrangère ou la précarité économique des milieux français défavorisés, restent quasi-invisibles.

[340] Petzen, 2012, p. 98
[341] Petzen, 2012, p. 101
[342] Petzen, 2012, p. 110
[343] Ibid.

6.2. « Marche pour la dignité » & Émergence intersectionnelle

Le 31 Octobre 2015, une *Marche pour la dignité et contre le racisme* a été organisée à Paris, par le collectif *Marche des femmes pour la dignité* (Mafed), afin de remettre la question des violences policières au cœur du débat politique. Les leaders de la marche qui défilait de Barbès jusqu'à Bastille, passant par la place de la République, étaient exclusivement des femmes qui en composaient le premier rang. Elles se revendiquaient « petites sœurs de celles et ceux qui ont participé à la Marche pour l'égalité et contre le racisme en 1983 »[344] et héritières des révoltes urbaines de 2005, à la suite de la mort de Zyed Benna et Bouna Traoré, dans un transformateur électrique à Clichy-sous-Bois, après avoir étés poursuivis par deux policiers. Après des mois de travail, les organisatrices avaient réussi à rassembler des sociologues, artistes et collectifs internationaux et des quartiers « jusqu'alors éclatés » sous une même voix. Parmi ces derniers figuraient entre-autres « Ferguson in Paris », « BDS France Paris », « Association pour la reconnaissance des droits et libertés aux femmes musulmanes », « Collectif Afro-Fem », ou le « collectif des féministes pour l'égalité »[345]. Il y avait aussi des collectifs militants comme *Stop contrôle au faciès* ou la *Brigade antinégrophobie,* qui se mobilisent depuis des années contre le racisme institutionnalisé. Les militantes insistaient sur le fait que les conditions sociales dans les quartiers populaires sont, trente ans après la marche de 1983, « toujours déplorables » ; qu'harcèlements et humiliations constitueraient le quotidien des Noirs, des Arabes, des Roms et des Blancs des quartiers. « Aujourd'hui en France, si vous n'avez pas la bonne couleur de peau […] vous pouvez mourir aux mains de la police » s'indignait Amal Bentounsi, porte parole du *Mafed*, dont le frère a été tué par un policier à Noisy-le-Sec en 2012[346]. Elle est de l'opinion « qu'on stigmatise les gens issus des quartiers populaires, il y a un mépris »[347]. La relaxe, le 18 mai, des deux policiers poursuivis après la mort de Zyed et Bouna a d'ailleurs « ravivé un sentiment d'injustice à fleur de peau »[348].

---

[344] Zappi, 2015.
[345] Paris-luttes.info.
[346] Le Parisien. 2015.
[347] Ibid.
[348] Zappi, 2015.

La Marche pour la dignité était dans ce sens une marche pour la partie de la France qui reste invisible devant les universalismes dominants évoqués dans ce mémoire. C'était une marche qui voulait donner une voix à ceux qui, vidés de leurs particularismes culturels, religieux, ethniques ou de genre demeurent constamment inaperçus. Le mouvement s'identifie ainsi à la lutte palestinienne pour l'indépendance autant qu'il s'identifie au cri de ralliement « Black lives matter » (« les vies noires comptent ») des manifestations de Ferguson, Missouri, aux États Unis[349]. Il s'agit de parler de toutes les « minorités racialisées » et discriminées : des victimes du racisme anti-Noirs, de l'islamophobie, de l'homophobie, de la transphobie, de la romophobie, et des victimes de la stigmatisation générale des populations des quartiers qui revendiquent leur autonomie[350]. En cela, la marche a fait preuve d'une approche intersectionnelle où l'on ne se définit pas seulement par le genre comme c'est le cas pour le féminisme occidental et le féminisme républicain en France. Elle s'est définie également par des identités « telles que la race, la nationalité, la sexualité » dans l'objectif de cerner la multiplicité identitaire et de se situer à l'interface des discriminations subies[351]. Ce féminisme métisse, à l'encontre des mouvements féministes français traditionnels, qui en 2004 scandaient « ni loi, ni voile » s'opposant tout autant aux impositions gouvernementales qu'à l'expression des particularismes religieux des minorités musulmanes, dénonce simultanément l'ampleur essentialiste, sexiste, raciste et homogénéisante des lois islamophobes. Située à l'intersection de la violence, il réussit à regrouper des femmes voilées, non-voilées, athées, chrétiennes, noires, roms, musulmanes et lesbiennes dans une même lutte. « Une dynamique d'interaction s'est déclenchée » où l'ensemble des militantes « s'en trouvent affectées, modifiant, au cours même de la lutte politique »[352].

Dix mois après la marche républicaine, la *Marche pour la dignité et contre le racisme* représentait, en effet, une inversion symbolique de celle-ci, dans l'objectif de réclamer les espaces et les discours qui ont étés colonisés. Là où la marche républicaine renvoyait aux universalismes dogmatiques d'une France de classe moyenne et « de souche », elle renvoie à la France marginale, à celle des particularismes et de tous les « corps d'exception »[353]. L'émergence subalterne dans de nouveaux espaces identitaires s'oppose ainsi frontalement aux dogmes universels et colonisateurs républicaines. Dans l'esprit

[349] Ibid.
[350] Dot-Pouillard, 2007, p. 6
[351] Ibid.
[352] Dot-Pouillard, 2007, p. 3
[353] Dot-Pouillard, 2007, p. 7

d'une acceptation et affirmation radicale de toutes les altérités opprimées, elle représente une véritable révolution épistémologique, qui s'est vu condensée lors de la marche. Dans son ambition de mobiliser les richesses qui jusqu'alors restaient inaperçues, exclues et violemment éjectées, ce mouvement transversal et atemporel possède les moyens de *créer* une épistémologie du future, là où le discours nostalgique sur la République et la laïcité se met sans cesse à *préserver* une vision du monde qui a été perdue il y a longtemps. Face à l'épistème monotypique de la modernité, il met en cause, en plein milieu de la métropole coloniale et néocoloniale, toutes les stabilités identitaires et temporelles répressives et fait émerger une identité alternative post-féministe, *queer,* transcoloniale, métisse, révisée.

Marche pour la dignité et contre le racisme, 2015

7. Conclusion

Suite aux attentats du Janvier 2015, Gilles Kepel, professeur à Sciences Po, affirmait dans son analyse des manifestations de solidarité organisées en France que les attentats de Paris représentaient un « 11-Septembre culturel »[354]. Il faisait référence aux attentats du World Trade Center à New York et à ce que Jean Baudrillard nommait dans *l'esprit du terrorisme,* la « mère » des événements et « l'effondrement symbolique de tout un système »[355]. La présente analyse du discours de la presse quotidienne française a démontré qu'une fracture interne s'est effectivement produite au cours des dernières années. Alors que de multiples processus liés à la mondialisation contribuent à l'érosion constante et croissante d'une idéologie monotype républicaine nationale, les stéréotypes de genre et représentations de l'Islam, ancrés dans l'héritage orientaliste colonial et la répression violente des peuples colonisés, sont mobilisés dans l'objectif de domestiquer, sinon éjecter symboliquement, les communautés musulmanes de l'espace imaginaire français. Ce discours racisé et sexué est centré autour d'un double mouvement : d'abord, l'objectivation et fétichisation virile du corps de la « femme musulmane » qui figure à la fois comme le corps désiré mais inaccessible et « l'autre » méprisé, soumis à l'assujettissement. La « femme musulmane » n'est pas sujet du discours car elle n'a que rarement l'opportunité de s'exprimer au-delà des stéréotypes qui lui ont été attribués. Alors que son agence est constamment manipulée, elle ne figure pas non plus comme objet du discours. Sur la base d'une vision binaire, hétérocentré et hiérarchisée du monde, le corps hyper-visible des femmes musulmanes est constamment manipulé dans l'optique de domestiquer les communautés musulmanes dans leur ensemble et de légitimer des mesures disciplinaires spécifiquement à l'encontre des hommes. Le motif des violences physiques perpétrées contre les femmes musulmanes est, dans cette optique, régulièrement mobilisé dans le but de légitimer l'intervention de l'Occident dans des arènes géopolitiques spécifiques internes et externes à son territoire. L'hyper-visibilité discursive du corps féminin « arabo-musulman » renvoie en miroir la quasi-invisibilité des hommes, condamnés à rester aux marges silencieuses et dans la négativité totale du discours. Alors que l'image de la « femme musulmane » est mobilisée, instrumentalisée, décrite et inscrite de sens, « l'homme musulman » devient prisonnier de l'hyper-virilité et de la violence qui lui ont étés attribuées. L'analyse du discours de la presse a également démontré que les stéréotypes de violence,

[354] (Minassian / Weill, 2015).
[355] Baudrillard, 2001.

déraison, délinquance et misogynie attribués au « garçon arabe » ont fusionnés avec les clichés d'un Islam « arriéré » et « atemporel » et ont été condensées dans « l'islamiste barbu » qui est devenu, dans le contexte de la « guerre contre le terrorisme », le nouvel ennemi de la République. Face à cette « menace » concentrée dans « l'homme musulman » et la dés-*orient*-ation qui en est le résultat, les limites de l'identité républicaine sont révisées notamment par le biais des concepts de « laïcité » et de « communautarisme ». Celles-ci sont fondamentales pour le discours sur l'imaginaire d'une identité nationale républicaine homogène et se manifestent à de multiples reprises dans les articles analysés. Alors que « laïcité » et « communautarisme » sont les concepts clés du discours dominant, les cités, écoles et hôpitaux figurent comme les lieux publics réels de la négociation républicaine et de la répression des subalternes.

Finalement, des événements tragiques comme les assassinats d'Hervé Gourdel et de Theo Van Gogh ainsi que les attentats en France en janvier 2015, sont mobilisés afin de réanimer l'univers symbolique d'un prétendu « âge d'or » de la République. Tout un ensemble de mythes sont mobilisés en détail, lors d'une véritable archéologie du discours. La montagne, la famille, l'église, le village, les tournesols, la cigarette, la bière - une symbolique du passé, aux allures « européennes » est juxtaposée à l'Islam intégriste qui, se manifestant déjà à l'intérieur du corps national homogène, doit être exclu pour sauver la France « mère nourrisse ». Face à l'expédition archéologique d'un discours républicain binaire, homogène, hétérocentré, blanc et passé, l'intersectionnalité émerge comme un outil de déconstruction et reconstruction démiurgique. Dans le cadre d'un processus de mondialisation de plus en plus exaspérant, elle propose l'acceptation de l'altérité sans condition et la construction d'un future transversal, hétérogène, hybride, flexible et situationnel. Cet esprit s'est manifesté lors de la *Marche pour la dignité et contre le racisme*. Une marche dédiée, dix mois après la *Marche Républicaine,* aux « autres » opprimés, aux particularités invisibles, aux « femmes musulmanes » instrumentalisées et fétichisées, aux « hommes musulmans » objectifiés, aux jeunes arabes, noirs et blancs reclus dans une identité réduite. C'était une marche pour les « monstrueux » - pour les « damnés de la terre ».

8. Bibliographie

AFP. 2015. « Valls : Aucune excuse sociale sociologique et culturelle ne doit être trouvée au terrorisme ». Libération. http://www.liberation.fr/france/2015/11/25/valls-aucune-excuse-sociale-sociologique-et-culturelle-ne-doit-etre-trouvee-au-terrorisme_1416046

Almond, Ian. 2007. « The New Orientalists: Postmodern Representation of Islam from Foucault to Baudrillard ». Tauris.

Althusser, Louis. 1970. « Idéologies et appareils idéologiques d'État ». Positions, Ed. Sociales.

Anonyme. 2014. « Assassinat de l'otage francais : 'Les auteurs devront être châtiés', prévient Hollande ».

Anonyme. 2014. « The Representation of Kurdish Women Fighters in the Media ». http://dilar91.blogspot.fr/2014/08/the-representation-of-kurdish-women.html

Anonyme. 2015. « De Charlie à Charlie ». Le Monde.

Anonyme. 2015. « Manuel Valls annonce une structure pour jeunes radicalisés ». Le Monde. http://www.lemonde.fr/attaques-a-paris/video/2015/11/19/manuel-valls-annonce-une-structure-pour-jeunes-radicalises_4813535_4809495.html

Anonyme. 2015. « Marche de la dignité : des milliers de manifestants à Paris contre le racisme ». Le Parisien.

Anonyme. 2015. « Todd pas d'accord avec 'Je suis Charlie' ». Le Figaro. http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2015/02/06/97001-20150206FILWWW00017-todd-pas-d-accord-avec-je-suis-charlie.php

Auslander, Leora. 2000. « Bavarian Crucifixes and French Headscarves. Religious Signes and the Postmodern European State ». Cultural Dynamics, vol. 12 no. 3 283-309.

Ayad, Christoph. 2003. « La langue d'Aladin ». Libération.

Barthes, Roland (1968) «La mort de l'Auteur», *Le bruissement de la langue*. Paris: Seuil, 1984, pp.61-67

Baudrillard, Jean. 2001. « L'esprit du terrorisme ». http://www.homme-moderne.org/societe/philo/baudril/espriter.html

Becker, Howard S. « Biographie et mosaïque scientifique ». In: « Actes de la recherche en sciences sociales ». Vol. 62-63, juin 1986. *L'illusion biographique*. Pp. 105-110.

Benkirane, Réda. 2003. « L'Islam de France entre deux universalismes ». Le Monde.

Beurdeley, Laurent. 2015. « Les tabous marocains mis à nu par Nabil Ayouch ». Le Monde.

Bourdieu, Pierre. « L'illusion biographique ». In: « Actes de la recherche en sciences sociales ». Vol. 62-63, juin 1986. *L'illusion biographique*. Pp. 69-72.

Bowden, Mark. 2002. « Mille et une histoires sur un tyran ». Le Monde.

Bruna, Basini. 2015. « Golshifteh Farahani, "libérée" par Paris, se met à nu ». http://www.lejdd.fr/International/Moyen-Orient/L-actrice-iranienne-Golshifteh-Farahani-se-met-a-nu-dans-la-revue-Egoiste-716338

Butler, Judith. 2015. « Une liberté attaquée par l'ennemi et restreinte par l'État ». Libération. http://www.liberation.fr/france/2015/11/19/une-liberte-attaquee-par-l-ennemi-et-restreinte-par-l-etat_1414769

Caroller, Catherine. 2009. « Burqa, crise de maires ». Libération.

Chafiq, Chahla. 2013. « Un féminisme islamique ? ». Le Monde.

Chaichian, Mohammad A. 2010. « Dismantling the Defensive Wall of the Colonized : The Veil and the French Law on Secularity and Conspicuous Religious Symbols in Schools. Koninklijke Brill NV, Leiden.

Chebel, Malek. 2001. « Complexité orientale ». Le Monde.

Chollet, Mona. 2013. « Femen partout, féminisme nulle part ». Le Monde diplomatique.

Clarini, Julie. 2014. « Bruno Nassim Aboudrar: « Avant 1900, on ne parle pas de voile parce qu'il n'est pas 'vu' ».Le Monde.

Cojean, Annick. 2007. « Hôpital : laïcité et intégrisme s'affrontent ». Le Monde.

Comaguer. 2015. L'état d'urgence : une législation coloniale et néo-coloniale. http://www.ism-france.org/analyses/L-etat-d-urgence-une-legislation-coloniale-et-neo-coloniale-article-19824?ml=true

Dambreville, Jacqueline. 2002. « Les ghettos ont faussé les relations entre les sexes ». L'Humanité.

Degan, Philippe. 2015. *Orient, terre de fantasmes*. Le Monde.

Delaporte, Ixchel. 2013. « Philosophe et féministe, Elsa Dorlin est… ». L'Humanité.

Delaporte, Ixchel. 2014. « Anthropologue du fait religieux et membre de l'Observatoire… ». L'Humanité.

Deloire, Christophe. 2005. « La France, terre de djihad ». Le Point.

De Saint Victor, Jacques. 2015. « Un jeune Palestinien athée nous parle ». Le Figaro.

Despic-Popovic, Hélène. 2003. « Kamikazes par vengeance et désespoirs », Libération.

Dot-Pouillard, Nicolas. 2007. « Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du *hijab ».* SociologieS.

Eberhard, Christoph ; Gafsia, Nawal ; Mayanthi, Fernando. 2005. « Droit, laïcité et diversité culturelle: l'État français face au défi du pluralisme ». Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques *54, 2005.* http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/articles/eberhardfernandogafsia.htm

Etre, Laurent. 2012. « Psychanalyste (*), Fethi Benslama est aussi... ». L'humanité.

Falquet, Jules. 2006. « Hommes en Armes et Femmes « de service : Tendences néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail ». L'Harmattan, Cahiers du Genre, 15-37.

Fassin, Eric. 2012. « Pour un féminisme sans orientalisme ». Le Monde.

Gabizon, Cécilia ; Chassin, Alexandra. 2003. « Quand les intégristes s'en prennent à l'hôpital ». Le Figaro.

Giesbert, Franz-Olivier. 2015. « Quand Onfray rencontre Zemmour… ». Le Point.

Gilbert, Charles. 2004. « SOS fatwa ». L'Express.

Goulmamine, Karima. 2004. « En cette fin de Ramadan, rencontre avec Ghaleb Bencheikh ». L'Humanité.

Grangereau, Philippe. 2001. « J'ôterai mon voile quand les autres femmes le feront ». Libération.

Hacquemand, Éric. 2014. « Hollande : 'La France ne cède pas' ». Le Parisien.

Haddad, Joumana. 2012. « La 'qibla' ou le vagin ». Libération.

Inciyan, Erich. 2002. « Meurtres d'honneur » au Pakistan ». Le Monde.

Kaci, Mina. 2002. « De Vénissieux à Guantanamo ». L'Humanité.

Kaci, Mina; Sellem, Jacqueline. 2002. « Les ghettos ont faussé les relations entre les sexes ». L'Humanité.

Kaci, Mina. 2015. « Je maudis Boko Haram qui m'a volé m'a virginité ». L'Humanité.

Kelle, Michel. 2008. « Nullité d'un mariage ». La Croix.

Khan Philips, Maha. 2012. « La femme pakistanaise victime de l'Islam, un discours qui se vend bien ». Libération.

Khosrokhavar, Farhad. 1997. « L'islam des jeunes ». Paris Flammarion.

Kokoreff, Michel. 2012. « Une France en mutation. Globalisation, classes sociales, individus ». Petite Bibliothèque Payot, en collaboration avec Jacques Rodriguez.

Kovacs, Stéphane. 2006. « Un hôpital islamique aux Pays-Bas », Le Figaro.

Krämer, Sybille. 2008. „Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht". In: *Was ist ein Medium?*. Hrsg. von Stefan Münker und Alexander Roesler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lacroix, Alexis ; Germon, Marie-Laure. 2003. « Michel Wieviorka – Chantal Delsol : Les limites du modèles républcain ». Le Figaro.

Larousse.fr, « Communautarisme ». http://larousse.fr/encyclopedie/divers/communautarisme/35542

Larousse.fr, « Laicité », http://larousse.fr/encyclopedie/divers/laïcité/64364

Larousse.fr. 2015. « Soumission ». http://larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=soumission

Le Bars, Stéphanie. 2011. « Des mères portant le voile s'irritent de la décision du ministère de l'éducation de leur interdire d'accompagner les sorties scolaires ». Le Monde.

Leclerc, Jean-Marc ; Tabard, Guillaume ; de Belot, Jean. 2003. « *Corse, sécurité, islam, les vérités de Sarkozy* ». Le Figaro.

Lefort, Gérard. 2014. « *Kurde distance ». Libération*

Le Huéro, Anne ; Merlin, Aude. 2012. « Le conflit tchétchène à l'épreuve de la reconnaissance ». http://www.cairn.info/revue-cultures-et-conflits-2012-3-page-47.htm

Lorieux, Claude. 2001. « Un entretien avec le Guide des chiites libanais Ayatollah Fadlallah : 'Ben Laden ne représente pas l'islam' ». Le Figaro.

Leprince, Chloé. 2011. « Noirs, Arabes et délinquance : réponse à Zemmour ». Rue89

Les Décodeurs. 2015. « Perquisitions musclées, arrestations injustifiées : les abus de l'état d'urgence ». Le Monde. http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/11/23/les-petites-bavures-de-l-etat-d-urgence_4815803_4355770.html

Levisalles, Natalie. 2005. « 'Il était mille et une fois' ». Libération.

Lévy, Elisabeth. 2010. « La crèche qui relance l'affaire du voile ». Le Point.

Macé, Éric ; Guénif-Souilamas, Nacira. 2004. « Les féministes et le garçon arabe ». Éditions de l'Aube.

Mahrane, Said ; Deloire, Christophe. 2006. « Villiers: sa croisade contre les barbus ». Le Point.

Minassian, Gaidz / Weill, Nicholas. 2015. « C'est un 11. Septembre culturel ». http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/01/12/c-est-un-11- septembre-culturel_4554487_3232.html#03mmr6U0G9CQZxhw.99.

Makarian, Christian. 2010. « L'occident face à l'Islam ». L'Express.

Martin-Castelnau, Martin. 2003. « Nos nouveaux progressistes ». Le Figaro.

Marechal, Elie. 2002. « Des régressions claniques morcellent les quartiers ». Le Figaro.

Minou, Delphine. 2006. « Un vent de liberté souffle dans la ville sainte de l'Iran ». Le Monde.

MYTF1News ; AFP. 2013. « La chef de file des Femen en France s'en prend à l'Islam sur Twitter ». http://lci.tf1.fr/france/societe/la-chef-de-file-des-femen-en-france-s-en-prend-a-l-islam-sur-twitter-8137399.html

Naïm, Mouna. 2003. « Vies de jeunes filles à Riyad ». Le Monde.

Nougayrède, Natalie. 2004. « En Tchétchénie, les forces russes et leurs milices multiplient les exactions envers les femmes », Le Monde.

Olshanska, Zinayida. 2014. « Re-Narrating Female Fighters through the Medium of Photography ».

Paris-luttes.info. « Marche pour la dignité et contre le racisme ». https://paris-luttes.info/marche-pour-la-dignite-et-contre-3749?lang=fr

Passeron, Jean-Claude. « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires ». In: *Revue française de sociologie*. 1990, 31-1. Pp. 3-22.

Petzen, Jennifer. 2012. « Contesting Europe : A call for anti-modern sexual politics. » European Journal of Women Studies. 19 (1) 97-114. Sage.

Reutilisation, Vierge. 2014. « Dans le village de l'otage assassiné, un souffle glacial : 'Ils ont osé' ».

Ripa, Yannick. 2002. « Femmes actuelles ». Libération.

Rotman, Charlotte. 2010. « A chacune son féminisme ». Libération.

Royer, Solenn De. 2004. « Des musulmans disent vouloir quitter la France ». La Croix.

Sallon, Hélènes. 2015. « 'Briser la barrière de la honte » Mona Eltahawy ». Le Monde.

Simon, Catherine. 2004. « Choc et peur à Amsterdam ». Le Monde

Salem, Sarah. 2013. « Les Femen, un féminisme de type néocolonial ». Le Monde.

Solé, Robert. 2013. « La onzième plaie de l'Égypte ». Le Monde.

Spivak, G. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sterdyniak, Henri. 2010. « Non, l'Islam intégriste n'a pas sa place en France ». L'Humanité.

Stolz, Joelle. 2004. « Les dessous de la mode islamique ». Le Monde.

Taraud, Christelle. 2000. « La prostituée indigène à l'époque coloniale ». http://www.revue-quasimodo.org/PDFs/6%20-%20Taraud%20Colonies%20Prostitution%20Indigenes.pdf

Taraud, Christelle. 2011. « Genre, sexualité et colonisation : La colonisation française au Maghreb ».

Tarnisien, Xavier. « Manifestation à Paris contre une loi 'anti-vole' ». Le Monde, 2003.

Thoraval, Armelle. 2005. « La politique britannique a l'avantage de reconnaître les différences ». Libération.

Van Renterghem, Marion. 2004. « Petits arrangements avec l'Islam ». Le Monde.

Virgili, Fabrice. *La France virile. Des femmes tondues à la libération,* Paris, Payot & Rivages, 2000.

Wacquant, Loic. 1999. Des « ennemis commodes », dans *Actes de la recherche en sciences sociales – Délits d'immigration.* Directeur : Pierre Bourdieu. Seuil.

Yildiz, Yasemin. 2011. "Governing European Subjects: Tolerance and Guilt in the Discourse of 'Muslim Women'." Cultural Critique 77.1: 70-101.

Zamit, Fredj. 2011. « Le Monde arabe au prisme du journal Le Monde – Du stéréotype au préjugé ».

Zappi, Sylvia. 2015. « Une Marche de la dignité à Paris contre les violences policières ». Le Monde.

9. Annexes

Liste des article lus et analysés

2001

1. Polyeucte et les talibans Le Monde - 9 mars 2001 - 808 mots

2. Mort au «vice» dans la ville sainte d'Iran. Libération - 13 juillet 2001 - 863 mots

3. Le provocateur au sourire si doux Le Figaro - 25 août 2001 - 1333 mots

4. Arabes et musulmans multiplient les mises en garde contre les amalgames et les accusations hâtives Le Monde - 14 septembre 2001 - 585 mots

5. Diana Johnston, journaliste américaine à Paris. l'Humanité - 18 septembre 2001 - 4365 mots

6. Sortir des amalgames Le Figaro - 21 septembre 2001 - 2064 mots

7. Complexité orientale Le Monde - 5 octobre 2001 - 891 mots

8. Ben Laden se fiche des Palestiniens Libération - 19 octobre 2001 - 861 mots

9. «J'ôterai mon voile quand les autres femmes le feront» Libération - 19 novembre 2001 - 1349 mots

10. Ayatollah Fadlallah : " Ben Laden ne représente pas l'islam " Le Figaro - 26 novembre 2001 - 797 mots

11. Le malaise des musulmans de banlieue Le Figaro - 12 décembre 2001 - 1237 mots

2002

12. Femmes actuelles Libération - 14 février 2002 - 951 mots

13. « MEURTRES D'HONNEUR » AU PAKISTAN Le Monde - 20 mars 2002 - 1520 mots

14. Indignation des représentants des communautés religieuses Le Monde - 30 mai 2002 - 515 mots

15. « Des régressions claniques morcellent les quartiers » Le Figaro - 25 juillet 2002 - 2112 mots

16. De Vénissieux à Guantanamo l'Humanité - 9 octobre 2002 - 1966 mots

17. La fin de l'homme Le Figaro - 14 octobre 2002 - 1194 mots

18. L'INQUIÉTUDE DES CHRÉTIENS Le Monde - 31 octobre 2002 - 1459 mots

19. La loi du désir contre la loi du genre l'Humanité - 23 novembre 2002 - 1702 mots

20. "Les ghettos ont faussé les relations entre les sexes" l'Humanité - 27 novembre 2002 - 2447 mots

2003

21. Nos nouveaux progressistes Le Figaro - 9 janvier 2003 - 1294 mots

22. La loi de 1905 face au défi de l'islam de France Le Figaro - 7 février 2003 - 1768 mots

23. TOURIA UNE FRANÇAISE À DUBAÏ Le Monde - 5 mars 2003 - 1571 mots

24. MILLE ET UNE HISTOIRES SUR UN TYRAN Le Monde - 18 mars 2003 - 3682 mots

25. LES SAOUDIENNES CONTRE LA GUERRE Le Monde - 23 mars 2003 - 1540 mots

26. En Irak, la polygamie est revenue en force, même dans les villes Libération - 19 avril 2003 - 1557 mots

27. La matraque et le tapis de prière. Libération - 30 avril 2003 - 1530 mots

28. NUITS DE BRAISE EN IRAN Le Monde - 30 juin 2003 - 2432 mots

29. « Ce qui nous écrase n'a pas de visage»
30. Libération - 3 juillet 2003 - 792 mots

31. Kamikazes par vengeance et désespoir Libération - 7 juillet 2003 - 488 mots

32. La langue d'Aladin Libération - 8 juillet 2003 - 926 mots

33. Quand les intégristes s'en prennent à l'hôpital Le Figaro - 6 novembre 2003 - 932 mots

34. Prendre la mesure du danger Le Figaro - 22 novembre 2003 - 360 mots

35. L'Europe, pire ennemie de l'Europe Libération - 2 décembre 2002 - 1480 mots

36. En Seine-Saint-Denis, une fin de ramadan dans le consensus Le Monde - 10 décembre 2002 - 444 mots

37. Corse, sécurité, islam, les vérités de Sarkozy Le Figaro - 18 septembre 2003 - 2466 mots

38. Voile: un an de colère et de surenchère Libération - 11 décembre 2003 - 1378 mots

39. L'islam de France entre deux universalismes Le Monde - 12 décembre 2003 - 846 mots

40. Michel Wieviorka - Chantal Delsol : les limites du modèle républicain Le Figaro - 23 décembre 2003 - 2251 mots

41. Manifestation à Paris contre une loi « anti-voile » Le Monde - 23 décembre 2003 - 750 mots

42. VIES DE JEUNES FILLES À RIYAD Le Monde - 29 décembre 2003 - 1463 mots

2004

43. Féministes, je vous écris d'Alger Libération - 14 janvier 2004 - 1002 mots

44. Dieu, la France et les politiques Le Point - 16 janvier 2004 - 3396 mots

45. Dossier. Laïcité. Des musulmanes disent vouloir quitter la France. Le débat sur la laïcité n'a pas suscité une recrudescence du nombre de voiles, mais il a semé le trouble. La Croix - 4 février 2004 - 1064 mots

46. Entretien avec Malek Chebel : L'islam côté Lumières Le Point - 12 février 2004 - 1694 mots

47. Alma et Lila à découvert Le Monde - 16 février 2004 - 2442 mots

48. Les prostituées, proies faciles en Irak. Libération - 17 février 2004 - 659 mots

49. L'ÉNIGME DE L'IMAM DE VÉNISSIEUX Le Monde - 21 mai 2004 - 1523 mots

50. En Tchétchénie, les forces russes et leurs milices multiplient les exactions envers les femmes Le Monde - 27 octobre 2004 - 940 mots

51. SOS fatwa L'Express - 8 novembre 2004 - 2126 mots

52. CHOC ET PEUR A AMSTERDAM Le Monde - 10 novembre 2004 - 1552 mots

53. Religion. En cette fin de Ramadan, rencontre avec Ghaleb Bencheikh, physicien, théologien et docteur ès sciences. l'Humanité - 12 novembre 2004 - 2266 mots

54. ALGER DE MA FENÊTRE Le Monde - 23 décembre 2004 - 2980 mots

55. Ils nous ont dit : « Ne revenez pas en Irak, ici c'est la terre de la guerre ! » Le Figaro - 24 décembre 2004 - 2825 mots

56. LES DESSOUS DE LA MODE ISLAMIQUE Le Monde - 29 décembre 2004 - 1534 mots

2005

57. Musulmane libre L'Express - 17 janvier 2005 - 420 mots

58. « Ni putes ni soumises » en pleine lumière Le Figaro - 1 février 2005 - 480 mots

59. Dubaï, l'émirat superlatif Le Figaro - 12 février 2005 - 2046 mots

60. Manifeste pour un islam européen Le Monde - 15 février 2005 - 1304 mots

61. Après l'expulsion de son imam, Vénissieux veut un islam apaisé. Tout danger de fondamentalisme n'a pas été éradiqué, un an après l'expulsion d'Abdelkader Bouziane, mais les élus de l'agglomération lyonnaise cherchent à favoriser un « islam des familles ». Lyon, reportage de notre envoyé spécial. La Croix - 1 avril 2005 - 964 mots

62. «Il était mille et une fois...» Libération - 23 juin 2005 - 1775 mots

63. LA CHINE EN TRAIN 4. - MESDAMES LES IMAMS Le Monde - 12 août 2005 - 1587 mots

64. Konya : la capitale
65. Le Point - 25 août 2005 - 1688 mots

66. La France, terre de djihad Le Point - 20 octobre 2005 - 2293 mots

67. La politique britannique a l'avantage de reconnaître les différences Libération - 26 novembre 2005 - 1567 mots

2006

68. Les « veuves combattantes » d'Atjeh Le Monde - 12 janvier 2006 - 1116 mots

69. Un vent de liberté souffle dans la ville sainte de l'Iran Le Figaro - 19 janvier 2006 - 1306 mots

70. La femme est-elle l'homme de l'avenir ? Le Figaro - 9 février 2006 - 777 mots

71. Villiers : sa croisade contre les barbus Le Point - 20 avril 2006 - 3191 mots

72. N'éteignons pas les Lumières L'Express - 27 avril 2006 - 3708 mots

73. Au Koweït, pour la première fois, des femmes sont candidates aux élections législatives Le Monde - 30 juin 2006 - 584 mots

74. Les Femen, un féminisme de type néocolonial Le Monde
75. Courrier. La Croix - 12 septembre 2006 - 1278 mots

76. Dossier. Religions et liberté d'expression. Le statut de la critique varie dans chacune des religions. La Croix - 9 octobre 2006 - 1647 mots

77. Existe-t-il un féminisme islamique ? Le Monde - 20 novembre 2006 - 791 mots

78. Un hôpital islamique aux Pays-Bas Le Figaro - 23 novembre 2006 - 1047 mots

2007

79. MISSIONS D'URGENCE POUR AUMÔNIERS MUSULMANS Le Figaro - 13 janvier 2007 - 1293 mots

80. Ces Palestiniennes victimes familiales Libération - 20 février 2007 - 615 mots

81. Mon chouchou pachtoun Libération - 16 mars 2007 - 1008 mots

2008

82. [« Une grande attention » Mgr Olivier de Berranger, évêque de Saint-Denis «Je salue une démarche courageuse de ces travailleurs migrants.] l'Humanité - 19 avril 2008 - 2310 mots

83. Islam : réponse à Robert Redeker Libération - 29 mai 2008 - 1013 mots

84. Nullité d'un mariage .Il est scandaleux qu'un tribunal français accorde le divorce à un musulman sous le prétexte que l'épouse n'est pas vierge. La Croix - 17 juin 2008 - 957 mots

85. Atiq Rahimi, cinéaste et écrivain français d'origine afghane : « Le corps est une part de l'identité, une vérité qui est unique pour chacun » La Croix - 4 septembre 2008 - 1216 mots

2009

86. La gouverneure afghane Le Monde - 25 août 2009 - 837 mots

87. Le burkini, comme un poison dans l'eau Libération - 1 septembre 2009 - 509 mots

88. Burqa, crise de maires Libération - 1 octobre 2009 - 1304 mots

2010

89. A chacune son féminisme Libération - 8 mars 2010 - 1335 mots

90. Féministes version Coran L'Express - 7 juillet 2010 - 998 mots

91. La crèche qui relance l'affaire du voile Le Point - 15 juillet 2010 - 2073 mots

92. Non, l'islam intégriste n'a pas sa place en France l'Humanité - 21 juillet 2010 - 675 mots

93. L'Occident face à l'Islam L'Express - 6 octobre 2010 - 1306 mots

94. Al-Qaida réitère ses menaces contre les chrétiens arabes La Croix - 4 novembre 2010 - 426 mots

2011

95. La confiance perdue des coptes d'Alexandrie Le Figaro - 7 janvier 2011 - 1155 mots

96. A Luton, un royaume désuni Le Monde - 5 février 2011 - 871 mots

97. Des mères portant le voile s'irritent de la décision du ministre de l'éducation de leur

interdire d'accompagner les sorties scolaires Le Monde - 12 mars 2011 - 631 mots

98. Acte de justice ? Le Monde - 9 mai 2011 - 1093 mots

99. Un Européen vole au secours des femmes arabes Le Monde - 24 mai 2011 - 245 mots

100. Refusons le féminisme victimaire Le Monde - 27 mai 2011 - 755 mots

101. [Habitué chaque année du Village du livre de la Fête de l'Humanité, Malek Chebel est autant connu pour ses essais sur la sensualité à l'époque des Mille et Une Nuits (voir le Dictionnaire amoureux] l'Humanité - 13 mai 2011 - 1402 mots

102. [«Quel malheur que d'être une femme !] l'Humanité - 27 mai 2011 - 619 mots

103. Todd : « L'Occident n'est pas foutu ! » Le Point - 1 septembre 2011 - 1792 mots

104. La droite, d'un sexe l'autre Libération - 7 septembre 2011 - 752 mots

105. Au Daguestan, l'islam radical toutes voiles dehors Libération - 28 octobre 2011 - 822 mots

106. Le temps des soudards Marianne - 29 octobre 2011 - 1517 mots

107. L'islam entre deux mondes
108. Le Point - 3 novembre 2011 - 580 mots

2012

109. TUNISIE-MAROC - De Tunis à Rabat, la crainte d'un retour en arrière Le Monde - 9 mars 2012 - 1048 mots

110. Stéphanie Latte-Abdallah : « Qui aura le dernier mot ? » Le Monde - 9 mars 2012 - 1100 mots

111. Pour un féminisme sans orientalisme Le Monde - 10 mars 2012 - 763 mots

112. Antisarkozysme non voilé au Bourget Libération - 7 avril 2012 - 647 mots

113. [Psychanalyste (*), Fethi Benslama est aussi...] l'Humanité - 22 juin 2012 - 1604 mots

114. Autour du pays mystérieux 9/12 - Les routiers, le club de strip-tease et Dieu Le Monde - 2 août 2012 - 2411 mots

115. La face cachée de Voltaire Le Point - 2 août 2012 - 2582 mots

116. La femme pakistanaise victime de l'islam, un discours qui se vend bien Libération - 14 septembre 2012 - 885 mots

117. Comment les femmes tunisiennes résistent aux islamistes Le Figaro - 18 septembre 2012 - 1037 mots

118. La «qibla» ou le vagin Libération - 21 septembre 2012 - 904 mots

119. La double peine du condamné Libération - 20 décembre 2012 - 1199 mots

2013

120. Un café « halal » séduit la jeunesse du Caire Le Figaro - 9 janvier 2013 - 465 mots

121. Yamina Benguigui, pas si diva que ça Le Figaro - 8 mars 2013 - 683 mots

122. Un féminisme islamique ? Le Monde - 11 mars 2013 - 1010 mots

123. La onzième plaie d'Egypte Le Monde - 27 avril 2013 - 2023 mots

124. OPA sur l'islam de France Marianne - 27 avril 2013 - 2640 mots

125. [Philosophe et féministe, Elsa Dorlin est...] l'Humanité - 9 août 2013 - 1633 mots

126. Pour une visibilité musulmane discrète Le Monde - 4 octobre 2013 - 733 mots

127. Guerre des sexes à la mosquée de Paris Le Figaro - 27 décembre 2013 - 536 mots

2014

128. «La figure de l'immigré est une projection paranoïaque» Libération - 16 janvier 2014 - 1499 mots

129. [Anthropologue du fait religieux et membre de l'Observatoire...] l'Humanité - 28 janvier 2014 - 789 mots

130. La querelle du « genre » trouble le CFCM Le Figaro - 30 janvier 2014 - 475 mots

131. Ecole : une rumeur unique en son genre Libération - 31 janvier 2014 - 810 mots

132. Adonis : « Nous, Arabes, n'avons pas rompu avec la tradition autoritaire » Le Monde - 31 janvier 2014 - 1036 mots

133. La confrérie qui menace Erdogan Libération - 1 février 2014 - 2227 mots

134. Un féminisme d'un nouveau genre? Le

Monde - 8 mars 2014 - 567 mots

135. De la prostitution à la procréation, de l'islam au genre, un désaccord parfait Le Monde - 8 mars 2014 - 2288 mots

136. Éducation : les musulmans se fédèrent Le Figaro - 29 mars 2014 - 471 mots

137. Le Voyage à Paris, page 141 Le Monde - 11 avril 2014 - 12501 mots

138. [Alors que le printemps montre ses...] Le Monde - 25 avril 2014 - 10575 mots

139. Bruno Nassim Adoudrar : « Avant 1900, on ne parle pas du voile parce qu'il n'est pas "vu" » Le Monde - 6 juin 2014 - 1231 mots

140. Trans-Maghreb Express - 6/6 « La Libye n'existe plus » Le Monde - 11 août 2014 - 2477 mots

141. Candidates au djihad à 14, 15 et 17 ans Le Figaro - 5 septembre 2014 - 1202 mots

142. « Les départs en Syrie interrogent sur la politique d'intégration » Aujourd'hui en France - 16 septembre 2014 - 410 mots

143. Dans le village de l'otage assassiné, un souffle glacial : « Ils ont osé »

144. Une saison de transition Le Monde - 26 septembre 2014 - 22380 mots, 25.09.2014

145. Kurde distance Libération - 27 septembre 2014 - 394 mots

146. Chipsy, prophète de l'electro-chaabi Libération - 15 septembre 2014 - 814 mots

147. « Daech règne par la peur » Le Monde - 20 octobre 2014 - 977 mots

148. Moi, Rashwan, quinze ans, enlevé par l'« État islamique » l'Humanité - 13 novembre 2014 - 1228 mots

2015

149. « C'est "Charlie", venez vite, ils sont tous morts » Le Monde - 14 janvier 2015 - 2533 mots

150. Regards d'artistes sur le chaos Le Monde - 17 janvier 2015 - 549 mots

151. De Charlie à Charlie Le Monde - 19 janvier 2015 - 3281 mots

152. Conflits d'intérieurs au Moyen-Orient Libération - 3 février 2015 - 436 mots

153. Orient, terre de fantasmes Le Monde - 14 février 2015 - 979 mots

154. Un jeune Palestinien athée nous parle Le Figaro - 19 février 2015 - 1020 mots

155. Le mode de vie occidental n'est pas négociable Libération - 26 février 2015 - 1131 mots

156. Thierry de Montbrial : « La question de la civilisation renvoie à celle de la religion » Le Figaro - 28 février 2015 - 1346 mots

157. Les mille et un visages du djihadiste La France post- « Charlie » 6 . - Le Monde - 2 mars 2015 - 1554 mots

158. « Je maudis Boko Haram qui m'a volé ma virginité » l'Humanité - 5 mai 2015 - 1760 mots

159. A Montpellier, 24 heures de la vie d'un imam Libération - 26 mai 2015 - 1674 mots

160. Les tabous marocains mis à nu par Nabil Ayouch Le Monde - 6 juin 2015 - 1025 mots

161. Quand Onfray rencontre Zemmour... Le Point - 11 juin 2015 - 2949 mots

162. « Briser la barrière de la honte » Mona Eltahawy Le Monde - 20 juin 2015 - 1403 mots