

Voiles racialisés : la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux

Alia Al-Saji

Volume 3, Number 2, Fall 2008

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1044595ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1044595ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Al-Saji, A. (2008). Voiles racialisés : la femme musulmane dans les imaginaires occidentaux. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 3(2), 39–55.
<https://doi.org/10.7202/1044595ar>

Article abstract

This paper examines two French contexts in which Muslim veils have become hypervisible as centres of contention: the public debate that led to the recent French law banning conspicuous religious signs in public schools and the French colonial project to unveil Algerian women. I ask how the concept of gender oppression comes to be naturalized to the Muslim veil in such a way as to simultaneously justify Western norms of femininity and hide the process by which Muslim women are racialized. It is in this way, I argue, that the “veil” becomes the focal point for a form of cultural racism that presents itself as saving Muslim women, and that it can be construed to pose a dilemma to feminism.

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2008



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

VOILES RACIALISÉS: LA FEMME MUSULMANE DANS LES IMAGI- NAIRES OCCIDENTAUX

ALIA AL-SAJI
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ MCGILL

RÉSUMÉ

Cet article étudie deux contextes français dans lesquels les voiles musulmans sont devenus hyper-visibles: le débat public qui a mené à la loi française de 2004 interdisant les signes religieux ostensibles dans les écoles publiques, et le projet colonial français de dévoiler les femmes algériennes. Je montre comment le concept de « l'oppression de genre » s'est naturalisé au voile musulman d'une telle manière qu'il justifie les normes de féminités occidentales et cache le mécanisme par lequel les femmes musulmanes sont racialisées. C'est ainsi que le voile devient le point de mire d'un racisme culturel qui se présente comme libérant les femmes musulmanes, un racisme qui semble poser un dilemme au féminisme.

ABSTRACT

This paper examines two French contexts in which Muslim veils have become hypervisible as centres of contention: the public debate that led to the recent French law banning conspicuous religious signs in public schools and the French colonial project to unveil Algerian women. I ask how the concept of gender oppression comes to be naturalized to the Muslim veil in such a way as to simultaneously justify Western norms of femininity and hide the process by which Muslim women are racialized. It is in this way, I argue, that the "veil" becomes the focal point for a form of cultural racism that presents itself as saving Muslim women, and that it can be construed to pose a dilemma to feminism.

En mars 2004, la France a adopté une loi interdisant le port de ce qui a été qualifié de signes religieux « ostensibles » dans les écoles publiques.¹ Bien que semblant s'appliquer à tous les signes religieux, le débat menant à l'adoption de la loi et les cas dans lesquels la loi a été appliquée visaient les filles portant « le foulard islamique » ou « le voile » dans les établissements scolaires.² Cette loi a été décrite comme une « exception française ». Les partisans de la loi y ont vu une application naturelle et évidente de la laïcité rigoureuse à la française. Toutefois, comme je vais le montrer dans la section 1, c'est l'identification métonymique du voile avec l'oppression des femmes qui a finalement rendu possible l'adoption de la loi ; le principe de laïcité a fourni le cadre explicite pour la loi mais il était insuffisant, à lui seul, pour la justifier. De plus la représentation du voilement comme opprimant les femmes n'est ni nouveau dans le contexte français, comme l'illustre le projet colonial de dévoiler les femmes algériennes (voir section 2), ni limité à la France. Cette représentation a une longue histoire dans les discours coloniaux et orientalistes et se trouve réitérée dans des contextes occidentaux récents.

En 2001, la guerre des États-Unis en Afghanistan semblait trouver sa justification morale au travers d'un appel pour la libération des femmes afghanes.³ L'image du corps féminin revêtu de la *burka* est devenue le symbole de l'oppression des femmes sous le règne taliban. Cette représentation réduit différents facteurs historiques qui ont contribué à la situation des femmes en Afghanistan à une seule source, un « fondamentalisme islamique » assimilé à la *burka*.⁴ Plus récemment, en 2007 dans le cadre du débat sur les « accommodements raisonnables », le Québec a vu se multiplier les incidents ayant le voile musulman comme enjeu. Des filles musulmanes portant le *hijab* ont été exclues de compétitions sportives et des femmes portant le *niqab* (voile couvrant le visage) sont devenues le centre d'un débat électoral qui a culminé par leur exclusion des bureaux de vote.⁵ Qu'il soit représenté comme un danger et un obstacle à une mobilité fluide, ou comme un outil de dissimulation, le voile musulman a fait partie d'un débat public dans lequel les voix des femmes musulmanes n'ont pas été entendues.

Malgré leurs différences, les exemples cités comportent des schémas représentationnels communs. Que ces images dépeignent de manière fallacieuse l'expérience vécue de femmes musulmanes et les différentes significations du voilement a été montré par d'autres théoriciennes⁶. Ma contribution se situe ailleurs ; je cherche à dévoiler le

rôle joué par ces représentations *dans les imaginaires occidentaux*. Mon propos est que les images occidentales des femmes musulmanes voilées ne renvoient pas simplement à des femmes musulmanes. Plutôt que de *représenter* des femmes musulmanes, ces images remplissent une autre fonction : elles fournissent un miroir négatif dans lequel les constructions occidentales d'identité et de genre peuvent *se refléter* positivement.⁷ Les images des femmes musulmanes voilées jouent ainsi un rôle constitutif et justificateur dans plusieurs narratifs patriarcaux en Occident.⁸

Au centre de cet édifice se trouve le concept de « l'oppression des femmes » ou de « l'oppression de genre ». C'est au moyen de la projection de ce concept sur l'Islam, plus particulièrement sur les corps des femmes voilées, que l'Islam peut se constituer comme l'*autre* négatif de l'Occident. La croyance que l'oppression de genre appartienne essentiellement et uniquement à l'Islam permet aux normes occidentales de féminité de se constituer comme dénuées de ce type d'oppression. Pour être précis, la perception du voile comme oppressif, et en parallèle celle de l'habit occidental comme librement choisi, sont des perceptions *naturalisées* ; elles prennent leurs attributs comme appartenant à la nature des corps qu'elles voient, gommant le mécanisme de construction social et historique qui les crée. Utilisant un cadre d'analyse fanonien et féministe, je prétends que cette naturalisation de l'oppression des femmes, au voile, est une forme de « racialisation ». Il s'agit de racisme culturel qui se déploie sous le masque du discours libérateur et féministe.

Ma méthodologie philosophique est pluraliste. Elle s'inspire de la phénoménologie, de la théorie critique de race, et des théories féministes postcoloniales et poststructuralistes. Ce qui réunit ces approches, malgré leurs différences, est la critique de la perception et de la croyance naturalisées. Cette critique s'étend au-delà de la perception naturalisée et vise à savoir comment celle-ci a été construite socialement et historiquement, à quel champ de vision elle appartient, et quel rôle elle joue dans l'imaginaire social. L'objectif est de remettre en question l'aspect soi-disant « naturel » ou donné de cette perception, nous permettant ainsi de voir ses racines historiques et ses investissements imaginaires.

C'est ainsi que j'aborde la représentation, ou la perception, des femmes musulmanes voilées comme opprimées. Mon raisonnement se déroule en trois étapes. Premièrement, en étudiant minutieusement le débat qui a abouti à la loi française de 2004 sur le voile, je dégage

le rôle central, mais implicite, du schéma de l'oppression de genre dans l'adoption de la loi. J'argumente contre l'interprétation officielle et communément acceptée de la loi comme extension naturelle de la laïcité. Deuxièmement, afin de comprendre l'hypervisibilité du voile et la façon dont les femmes musulmanes voilées sont racialisées, je retrace les racines coloniales de cette représentation en m'appuyant sur les travaux de Frantz Fanon. Ainsi, je déconstruis une perception spécifique du voile, comme cachant et réprimant la sexualité de la femme voilée, en situant cette perception dans un cadre colonial et phallogocentrique de construction du désir. Finalement, je mets en évidence l'enchevêtrement de la racialisation et de l'oppression des femmes dans les perceptions occidentales du voile en général. La projection de l'oppression de genre, sur le voile, est le moyen par lequel la racialisation a lieu. C'est au travers de ce mécanisme que l'image de la femme musulmane voilée joue le rôle de repoussoir pour les normes occidentales de féminité et que le port du voile semble poser un dilemme au féminisme.

1. LA QUESTION DU « VOILE » DANS LE CONTEXTE FRANÇAIS CONTEMPORAIN.

Dans le contexte français, il y a au moins deux moments de l'histoire où les voiles musulmans sont devenus des centres d'intérêt majeurs: le projet colonial de dévoiler les femmes algériennes (voir section 2) et le débat contemporain autour des jeunes filles musulmanes portant le voile dans les écoles. La question dont je vais traiter dans cette section est la suivante : Qu'est-ce que le voile en est venu à signifier dans le contexte français contemporain pour que l'on ait recours à une loi visant à l'exclure des écoles publiques ? Bien que je ne conteste pas l'importance de la tradition française de la laïcité dans l'octroi d'un cadre de référence à la loi de 2004, j'argumente que la référence à ce principe n'est pas suffisante pour expliquer l'adoption de cette loi. Contre la lecture officielle de la loi sur le voile comme justifiée explicitement par la laïcité, je montre que c'est seulement en inscrivant le voile avec une dimension de sens supplémentaire que son exclusion des écoles publiques a pu être considérée comme nécessaire. Ce n'est que lorsque la signification du voile a été inextricablement liée à « l'oppression de genre » que l'adoption de la loi est devenue possible. Trois aspects du discours contemporain guident mon analyse : (1) la nature des arguments employés dans

le débat menant à l'adoption de la loi ; (2) l'implication du féminisme dans le mouvement en faveur de la loi ; (3) l'emploi du mot « ostensiblement » dans le libellé de la loi.

On s'accorde à dire que le discours français contemporain sur le voile débuta en 1989 quand trois jeunes filles musulmanes portant le voile furent suspendues de leur collège de Creil (Oise)⁹. Le ministre de l'Éducation de l'époque, Lionel Jospin, dans une tentative de clore le débat, en appela au Conseil d'État pour clarifier la loi existante (la loi de 1905 sur la laïcité). Le Conseil d'État mit l'accent sur la liberté de conscience et ainsi rappela le droit des étudiant(e)s de porter des signes religieux pour autant qu'ils ne deviennent pas des formes de prosélytisme¹⁰. Cela signifiait que le voilement devait être évalué au cas par cas¹¹. Le débat reprit en 1994 quand le nouveau ministre de l'Éducation, François Bayrou, promulgua une interdiction générale du port du voile, interprétant le voile comme un « signe ostentatoire en soi ». Cette interdiction ne fut pas retenue par le Conseil d'État, qui encore une fois se référa à la loi de 1905 en énonçant qu'un signe religieux ne pouvait être automatiquement interprété comme contraire à la laïcité¹². Fait important à noter, ces décisions du Conseil d'État signifiaient qu'une nouvelle loi s'avérait nécessaire, *s'il fallait interdire systématiquement le port du voile dans les écoles publiques*.

La question de la loi sur le voile n'était toutefois pas suffisamment éclairée par une référence à la tradition française de laïcité. Comme des commentateurs l'ont relevé, les raisons pour une telle interdiction basée uniquement sur des motifs de laïcité n'avaient pas assez de poids (même si la loi sur le voile était officiellement interprétée comme une avancée de la laïcité française)¹³. L'élan qui a abouti à l'adoption de la loi sur le voile devait s'appuyer sur d'autres arguments que la laïcité. C'est alors qu'entre en scène l'argument pour l'égalité des sexes, prise comme une valeur « naturelle » de la république. Selon cet argument, le voile est assimilé à l'oppression des femmes en Islam—autant dans des pays comme l'Iran, l'Algérie et l'Afghanistan que dans les banlieues de France. C'est comme symbole de l'oppression « islamique » des femmes que le voile devrait être banni des écoles publiques, un lieu où l'on suppose qu'il y ait égalité des sexes (ou bien où l'on désire qu'elle y soit). Bien que cet argument ait été articulé par quelques féministes françaises et intellectuels en 1989¹⁴, il devint un thème récurrent des discours médiatiques et politiques sur le voile depuis la fin des années 90 jusqu'à

aujourd'hui¹⁵. En outre, cet argument a été mis de l'avant pendant les auditions de la commission Stasi (la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république, instituée en 2003 par le Président en exercice, Jacques Chirac). Dans le rapport de la commission, l'égalité des sexes a été rapidement affirmée comme étant en continuité avec la laïcité et comme une valeur essentielle de la république. (Le rapport a aussi souligné l'échec de l'État français à protéger les jeunes femmes musulmanes des banlieues de formes d'oppressions sexuelles communautaires ou islamiques¹⁶.)

On peut objecter qu'une fois le voile identifié comme un signe religieux, sa présence dans l'espace laïque de l'école devient problématique; qu'il soit vu comme oppressif pour la femme le portant n'est que contingent. Toutefois, cette objection ignore les interprétations antérieures de la loi de 1905 par le Conseil d'État, et elle ne tient pas compte des variations de la manière dont les signes religieux sont perçus au sein de l'espace laïque, allant de l'ostensible au discret (voir infra). Le point essentiel est que son identification avec l'oppression de genre permet au voile d'être perçu comme plus qu'un simple signe religieux. Il représente métonymiquement non seulement l'islam mais aussi l'oppression de genre présumée de cette religion—rendant possible un dérapage progressif, dans les arguments en faveur de la loi, entre l'islam en tant que religion et les cultures musulmanes (ou l'islam) comme essentiellement oppressives (« le patriarcat le plus dur de la planète »)¹⁷. C'est dans cette dernière acception que le voile est devenu un signe religieux *ostensible*. Mon argument est le suivant: s'ils étaient simplement des signes religieux, les voiles des élèves pourraient être considérés comme l'expression de la liberté de conscience et devraient bénéficier de la protection de la loi de 1905 sur la laïcité. Cela a été démontré par les décisions antérieures du Conseil d'État que nous avons citées plus haut. Mais comme signe religieux *oppressif*, le voile défie la loi de 1905—en particulier si cette loi est comprise comme impliquant l'égalité des sexes. Se révélant incapable de protéger les élèves contre la domination sexuelle caractérisée comme étant d'origine religieuse, la loi de 1905 est lue comme nécessitant un supplément (la nouvelle loi de 2004)¹⁸. Dans cette perspective, l'émancipation par rapport à l'oppression de genre s'impose à la liberté de conscience, définie dans le cadre de la laïcité française. Implicitement, la position en faveur de la loi sur le voile suppose que les femmes voilées ne sauraient disposer de leur liberté de conscience, puisque leur autonomie comme agent et leur

subjectivité ont été mutilées par des formes d'oppression religieuses ou communautaires; elles ont été « déssubjectifiées » (voir section 3)¹⁹. Même dans les cas où les jeunes femmes ont insisté sur le caractère personnel du choix du port du voile, leurs actes étaient attribués à une mauvaise foi qui ne permettait pas l'existence d'une liberté authentique.

Avec cet argument, la loi de 2004 a été conçue comme une loi « féministe » ou antisexistes—comme le moyen par lequel la France pourrait combattre l'oppression des femmes dans un de ses derniers retranchements, dans ses communautés musulmanes et dans ses banlieues (et ceci, malgré l'absence de toute référence au genre ou à l'égalité des sexes dans le texte de la loi). S'appuyant sur le glissement entre islam et oppression de genre, les arguments en faveur de la loi ont pu rendre floue la distinction entre la laïcité à la française (et l'identité nationale française dans laquelle la laïcité est supposée occuper une place centrale) et l'égalité des sexes. Au travers de l'opposition à l'oppression des femmes *sous l'aspect du voile islamique*, la société française réitère de manière ostensible son engagement pour l'égalité des sexes (que certains commentateurs considèrent comme déjà acquise). On revendique une politique antisexistes qui vise l'autre musulman (dans les banlieues), mais qui ne requiert aucun auto-examen critique de la part de la société française²⁰. Savoir si l'égalité des sexes était une composante du projet laïque et national et déterminer jusqu'à quel point elle avait été réalisée n'étaient pas des questions qui se retrouvaient dans le débat. En tant que rempart du projet laïque, le système public d'éducation était considéré comme « un lieu d'émancipation » en général—non pas simplement neutre du point de vue religieux, mais libéré de toute oppression liée au genre²¹.

Même si l'initiative de la loi sur les signes religieux ne trouve pas ses origines dans les cercles féministes français, cette loi a polarisé les féministes en France de manière aiguë. La loi a posé aux féministes ce que Christine Delphy décrit comme un dilemme entre l'antisexisme et l'antiracisme²². Bien que Delphy voie l'artifice de ce dilemme—fondé sur un déni du sexisme de la société française dominante²³—il est évident que l'alternative posée au départ a amené de nombreuses féministes à prendre la voie de l'antisexisme ou du silence. La présentation du projet de loi comme irréfragablement féministe a restreint tout ce qui pourrait compter comme réflexion féministe dans ce contexte. Ainsi, on désignait, d'un côté, les féministes « exemplaires », immuables dans leur antisexisme, ne tolérant aucune

exception (comme Élisabeth Badinter), et de l'autre, celles dont la conscience féministe avait été corrompue par leurs engagements antiracistes et anticoloniaux²⁴. Cette disjonction a signifié que les voix féministes antiracistes étaient souvent sur la défensive, concédant dès le départ la nature oppressive de l'Islam et du port du voile, et s'opposant à la loi simplement en raison de ses effets pragmatiques (c'est-à-dire l'exclusion de jeunes femmes déjà « opprimées ») plutôt que sur des bases conceptuelles et représentationnelles²⁵. Cela a signifié que des analyses féministes plus complexes, qui questionnaient les présupposés du débat, n'ont pas été entendues. De fait, les quelques rares féministes comme Christine Delphy qui se sont ouvertement et inébranlablement exprimées contre la loi ont été fustigées par les partisans de la loi comme antiféministes²⁶. De manière plus déconcertante, il n'y avait pas de position de sujet, au sein du débat, à partir de laquelle des femmes voilées auraient pu s'exprimer en tant que féministes ; leur accès à la conscience féministe était forclus en raison de leur « fausse conscience » ou mauvaise foi que leur adhésion au voile était censée révéler²⁷. Dans un geste qui posait l'exclusion mutuelle de la subjectivité féministe et du voilement, autant les femmes voilées que les féministes qui s'opposaient à la loi ont été reléguées en marge du discours public sur le voile. Je relève ici deux mécanismes que l'on peut rencontrer dans d'autres discours sur le voile : d'une part, la désobjectivation et l'exclusion des femmes voilées, en particulier, d'un débat qui les concerne directement ; et d'autre part, la façon dont le mouvement en faveur de la loi s'est approprié ou a coopté des arguments féministes, déposant le fardeau du sexisme sur un groupe social, racialisé et « altérisé », en l'occurrence les musulmans français (voir section 3).

C'est en relation avec une telle altérisation que le mot « ostensiblement » prend toute son importance dans le libellé de la loi²⁸. Il renvoie à une visibilité manifeste qui tranche avec d'autres signes religieux, qui par contraste n'attirent pas l'attention et, bien qu'ils soient visibles, restent « discrets » ou normalisés²⁹. À la lumière du débat menant à l'adoption de la loi, le terme « ostensible » renvoie à plusieurs registres. Tout d'abord, nous pouvons nous demander ce qui rend un signe *visible en tant que signe religieux*. Dans le discours français prédominant à propos de la laïcité, la supposition est que tous les signes religieux se détachent de manière identique—et sont également rendus visibles—sur un fond laïque neutre d'où la religion est absente (dans les écoles publiques, l'administration et le gouver-

nement). Cela s'appliquerait autant aux croix qu'aux voiles. Pourtant, la laïcité française s'est construite sur une histoire du christianisme. Qu'elle ait eu à s'accommoder et à coexister avec le catholicisme signifie, comme certains commentateurs le disent, que l'espace public laïque n'est pas une absence généralisée de religion, mais un vide structuré³⁰. L'espace laïque conserve la trace de pratiques religieuses qui ont été soustraites, mais non pas contredites. En d'autres termes, cet espace est structuré de telle manière que certains usages religieux peuvent coïncider avec lui, même s'ils ne s'y inscrivent plus explicitement. La semaine scolaire française nous en fournit un exemple : jusqu'à récemment, le mercredi restait libre pour accommoder les cours de catéchisme, tandis que la semaine se poursuivait jusqu'en fin de matinée du samedi, ce qui désignait le dimanche le seul jour de repos.

Cette structure invisible de l'espace (et du temps) laïque constitue un fond sur lequel des pratiques culturo-religieuses se détachent de manière différentielle. Certaines attirent davantage l'attention que d'autres : nous pouvons imaginer qu'il y ait des pratiques qui s'accordent déjà avec cet espace (paraissant ainsi comme « discrètes ») ; d'autres qui lui sont indifférentes (ayant un statut indéterminé, davantage visibles dans certains cas que dans d'autres) ; et encore d'autres signes qui tranchent avec cet espace et deviennent « ostensibles »³¹. Toutefois, pour répondre à l'objection ci-dessus, il faut se demander ce qui rend le voile visible à un point tel qu'il doit faire l'objet d'une exclusion active. Lors des débats sur le voile (1989–2004), la perception du voile par certains comme un signe indifférent (questionné seulement dans les cas où un prosélytisme religieux ou politique était soupçonné) est passée à une perception généralisante du voile comme signe ostensible en soi³². Mon analyse du discours médiatique et officiel (supra) pendant le débat sur le voile montre que ce tournant est dû à l'inscription de l'oppression des femmes comme élément essentiel de la représentation du voile musulman. Au fur et à mesure de la focalisation croissante sur l'oppression des femmes, la perception du voile ne pouvait plus être neutre ou indifférente. Les voiles ont été identifiés de manière univoque à une oppression diamétralement opposée à l'espace laïque ; ils ne pouvaient se fondre discrètement dans cet espace. Parallèlement, l'espace laïque s'est vu restructuré au travers d'une dimension supplémentaire de sens—celle d'une égalité des sexes qui était déjà supposée définir la société française (et conçue comme l'aboutissement de sa laïcité rigoureuse). Sur

ce fond complexe, le voile se trouve doublement défini et ressort comme une forme surdéterminée—non seulement visible par son appartenance à une autre religion, mais « hypervisible » comme symbole de l’oppression de genre de cette religion.

Le terme « ostensible » nous amène donc à demander : pour qui et sur quel fond de vision le voile devient-il ostensible ? Pour aborder cette question, nous devons jeter un regard rétrospectif sur un autre discours français à propos du voile, un discours qui nous permettrait de discerner la « racialisation » de la femme musulmane voilée.

2. LA VISION ET LA RACIALISATION DU « VOILE ».

Dans cette section, je fais appel à la théorie de « racialisation » de Frantz Fanon afin de comprendre comment la position de *l’autre* féminin et racialisé est attribuée dans l’imaginaire français aux femmes musulmanes voilées. En me réappropriant Fanon au travers des théories critiques de la race et du féminisme, je cherche à déconstruire le point de vue communément admis que les femmes musulmanes sont « cachées » ou « réprimées » derrière le voile. Cette façon de voir le voile a des origines coloniales que j’examine avec l’aide de l’essai de Fanon « L’Algérie se dévoile ». Mon argument est que cette image de la femme musulmane sexuellement réprimée, ayant besoin d’être libérée, est constitutive de manière dialectique de la vision et du désir coloniaux. Le désir de dévoiler n’est pas anecdotique, mais inhérent au projet colonial de conquête.

Dans « L’Algérie se dévoile », Fanon décrit le projet colonial français de dévoiler les femmes algériennes (un projet qui a pris des dimensions tangibles depuis environ 1930)³³. L’analyse que donne Fanon de ce projet nous permet de comprendre jusqu’à quel point le voile était, pour le colonisateur français, identifié métonymiquement non seulement avec la femme algérienne, mais aussi avec l’Algérie dans son ensemble. Le « dévoilement » de l’Algérie faisait partie intégrante du projet colonial de détruire sa culture, comme l’explique Fanon.³⁴ L’*homogénéité* des perceptions et des réactions au voile que Fanon retrouve et au niveau de la gouvernance coloniale française et au niveau des individus européens laisse entrevoir le caractère surdéterminé de la perception du voile musulman dans le contexte français actuel. Au travers de l’essai de Fanon, nous tenterons de mettre en lumière les structures du champ visuel qui rendent possible une

telle perception—les structures qui surdéterminent comment sont vues et représentées les femmes voilées. Au départ, l’explication de Fanon dans « L’Algérie se dévoile » renvoie l’homogénéité des réactions au voile à l’unité matérielle du voile lui-même : « La femme prise dans son voile blanc, unifie la perception que l’on a de la société féminine algérienne. De toute évidence, on est en présence d’un uniforme qui ne tolère aucune modification, aucune variante »³⁵. Cependant, Fanon reconnaît dans une note de bas de page qu’il existe un large éventail de variations dans les pratiques du voilement en Algérie : les femmes des zones rurales sont souvent sans voile, comme le sont les femmes kabyles, remarque-t-il, sauf dans les grandes villes³⁶. Le *haïk* (forme spécifique algérienne du voile) ne concerne donc que les femmes dans les grands centres urbains. On aurait pu, semble-t-il, décrire le vêtement algérien féminin dans les mêmes termes que ceux utilisés par Fanon pour dépeindre l’habit algérien masculin : il est soumis à des variantes régionales admettant « une certaine marge de choix, un minimum d’hétérogénéité »³⁷. Alors, d’où provient l’homogénéité dans les perceptions coloniales du voile et l’intransigeance par rapport à lui ? Ce qui reste en suspens dans « L’Algérie se dévoile » et malgré les explications que Fanon avance, est de déterminer pourquoi la femme musulmane voilée devient le point de mire du regard du colonisateur et la cible de ses attaques culturelles. Toutefois, Fanon nous offre certaines pistes pour parvenir à répondre à cette question.

Nous devons commencer par examiner la visibilité du voile dans le contexte colonial. L’analyse fanonienne de la perception coloniale retrace la visibilité et l’invisibilité qu’opère pour le regard colonisateur le voile—comme un signe matériel et symbolique de la différence culturelle et barrière à l’appropriation visuelle. Fanon commence ainsi : « Les techniques vestimentaires, les traditions d’habillement, de parement, constituent les formes d’originalité les plus marquantes, c’est-à-dire les plus immédiatement perceptibles d’une société »³⁸. Ce qui est le plus visible est essentialisé comme marqueur de la différence culturelle. Mais le plus visible pour qui ? « Dans le monde arabe, par exemple, le voile dont se drapent les femmes est immédiatement vu par le touriste. »³⁹ « Pour le touriste et l’étranger, le voile délimite à la fois la société algérienne et sa composante féminine ». ⁴⁰ Fanon inscrit le voyant—un étranger, touriste, sujet colonisateur—dans le regard en question. La perception française du voile n’est pas une vision innocente, mais un regard rendu possible par un ordre mondial dans lequel les sujets français peuvent voyager, résider en Algérie

et l'observer—en d'autres termes, par le colonialisme français. Ainsi, la question de savoir pourquoi le voile est devenu un marqueur de la différence culturelle islamique ou algérienne nous amène au champ de vision déjà constitué de l'observateur français. Ce champ de vision a été structuré par le colonialisme, à la fois en termes d'exploitation matérielle et de violence représentationnelle.⁴¹ La colonisation ne s'exerce pas seulement au travers de l'hégémonie économique et politique, mais aussi par un dispositif de représentations qui surdétermine la façon dont est perçu le colonisé. Ce dispositif représentationnel est l'*objectif* par lequel le colonisateur voit la société colonisée. Mais ce dispositif a aussi la fonction de *miroir*. Le dispositif colonial ne construit pas simplement l'image de l'« indigène » ; en s'opposant à cette image, il s'érige une image normalisante de soi.

Ce processus d'altérisation est décrit par Fanon dans le contexte de la « racialisation » dans *Peau noire, masques blancs*⁴². Bien que je soutienne dans la suite de cet essai (et au-delà de Fanon) que le processus par lequel la femme musulmane voilée est altérée dans la perception occidentale et coloniale est double—sa racialisation étant inextricablement liée à son genre—je souligne aussi que cette altérisation constitue une forme de racisme en continuité avec la racialisation décrite par Fanon. (Notamment, je prétendrai que les représentations occidentales du voile peuvent être qualifiées de « racisme culturel ».) Comme la loi sur le voile de 2004 n'était pas seulement une loi visant un certain groupe religieux—mais il s'agissait aussi de redéfinir et renforcer une certaine identité française et une forme d'espace laïque (section 1)—le projet colonial de dévoiler les femmes algériennes était bien plus qu'une tentative de détruire leur société (bien que cela en fût une finalité). Ce projet était aussi le moyen par lequel la société coloniale pouvait ériger une certaine manière de voir comme norme. Cette manière de voir, à la fois hétérosexuelle et phallogocentrique, présume la construction de la féminité comme objet du désir scopique ; c'était une vision qui cherchait à posséder et à dévoiler.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon décrit la manière dont le racisme anti-noir de la société blanche érige le « noir » en « autre » au travers d'un mécanisme d'abjection ou d'altérisation. L'altérité non désirable du soi est ainsi projetée sur l'autre⁴³. C'est au travers de ce processus d'altérisation que les identités « blanc » et « noir » se construisent. Bien qu'elles soient définies de façon relationnelle, elles se présentent chacune comme excluant l'autre. Est exclu du soi « blanc » tout ce qui pourrait être perçu comme des impuretés, des

incongruités et des différences—tout ce qui pourrait troubler son unicité, sa stabilité et son identité à soi. Ces caractéristiques sont projetées sur l'« autre », et dessinent ainsi ses linéaments. Ce n'est qu'au travers de cette exclusion—qui s'opère en essentialisant à la fois les identités noir et blanc—que « blanc » puisse être vu comme pur et unifié, comme une identité stable. L'abjection de « noir » délimite les frontières du soi « blanc ». Ainsi, la logique essentialiste de la société raciste voit les construits relatifs de « noir » et « blanc » en termes absolus. Elle naturalise la race comme une qualité du corps matériel noir, et plus particulièrement de la couleur de la peau. De cette manière, la race est vue comme une catégorie naturelle et non pas un construit social, culturel et historique ; le processus par lequel les identités « noir » et « blanc » sont produites est gommé. L'apparent caractère naturel de ces catégories fonctionne pour justifier la logique foncièrement raciste qui les a produites. Le mythe ou la représentation du « noir » comme naturellement inférieur structure le champ visuel et surdétermine la perception « normale » de la société raciste ; « noir » est considéré comme inférieur et la supériorité, incluant la supériorité morale, est par défaut une caractéristique de l'identité blanche⁴⁴. C'est dans ce sens qu'on pourrait dire, avec Fanon, que c'est la société raciste qui crée le « noir », et le colonialisme qui crée l'« indigène ».

Si la visibilité ou l'invisibilité ne sont pas en elles-mêmes des propriétés des objets, mais ne prennent tout leur sens qu'en relation à la position du voyant dans le champ visuel, un désir de voir et une manière de regarder, alors la visibilité des femmes voilées sous le regard colonial doit être contextualisée dans le champ particulier des relations sexuées auquel ce regard appartient (et selon lequel le port du voile apparaît comme ostensible).⁴⁵ Que la perception du voile ne soit ni neutre ni universelle est souligné dans « L'Algérie se dévoile » par les différentes manières selon lesquelles les hommes algériens et français perçoivent le voilement. Alors que le voile est hypervisible pour l'observateur français, les hommes algériens, dit Fanon, *ne voient pas* la forme féminine voilée ; plus exactement, leur regard est entraîné à « ne pas apercevoir le profil féminin, [à] ne pas faire attention aux femmes »⁴⁶. Dans un champ de vision où le genre et la structure familiale sont engendrés et définis en partie par des pratiques du voilement (qui se dévoile en présence de qui), il n'est pas étonnant que la présence de femmes voilées ne soit pas remarquée. Il faut noter, cependant, que Fanon souligne l'absence d'*objectification* sexuelle

dans le comportement typique de l'homme algérien envers la femme voilée, bien qu'il décrive ce comportement comme étant toujours sexiste et hétéronormatif (dans sa description de la famille algérienne⁴⁷). Cette indifférence affective ou déférence de l'homme algérien vis-à-vis des femmes voilées révèle une autre différenciation sexuée (patriarcale) de l'espace social, un champ de vision autrement configuré, ce qui doit nous amener à questionner la partialité des perceptions occidentales dominantes des femmes voilées.

On peut objecter que le voile est une forme de recouvrement, et ainsi est conçu pour dissimuler le corps. Toutefois, ce que l'habillement cache ou révèle renvoie, en grande partie, à celui qui voit et à son champ de vision socialement construit. Aux yeux habitués à le voir, le voile peut révéler la modestie, la piété, ou la position d'un individu dans un certain système de relations de genres. Par contre, il semble cacher le corps féminin comme objet sexuel aux yeux de ceux qui construisent la féminité de cette manière. On peut ainsi soutenir que les perceptions généralisées des femmes musulmanes comme des corps passifs, sexuellement « réprimés » et cachées derrière leur voile, sont les produits d'une manière coloniale et phallogocentrique de voir. Ce regard colonial institue « la femme » comme l'objet du désir masculin, circonscrivant sa position de sujet et les moyens de reconnaissance dont elle dispose. La représentation du corps voilé—comme site de répression sexuelle et d'oppression de genre—est engendrée par une telle vision, notamment par un regard qui désire posséder le corps féminin et « veut voir » davantage⁴⁸. Devant cette vision, le port du voile représente un obstacle au désir et ainsi un objet de frustration et d'agressivité (comme le montre Fanon en analysant les comportements quotidiens et le matériel onirique violent des sujets français coloniaux⁴⁹). Selon moi, le point crucial est le suivant : affirmer que le voile soit un obstacle ou une barrière à la vision prend déjà pour acquise une certaine façon de voir.

De plus, je veux souligner que l'image de la femme voilée, opprimée n'est pas un simple produit de la vision occidentale et phallogocentrique, mais sert aussi à fonder, justifier et soutenir ce regard. Bien que le voile soit représenté comme une limitation du regard, poser cette limite à la vision constitue une possibilité de transgression. Ainsi, nous pouvons discerner une dialectique qui relie la vision coloniale et le voile vu comme oppressif : c'est en terme de représentation du voile comme obstacle qu'une vision totalisante et transgressive qui cherche à découvrir et à s'appropriier la société colonisée (et les corps

des femmes en général) peut se définir⁵⁰. Tandis que le regard établit le voile (et la société à laquelle il appartient) comme « autre », cet autre fonctionne d'une part comme point d'appui pour l'application et l'actualisation du regard, et d'autre part comme repoussoir pour les normes de féminité et de genre que cette vision requiert. Simultanément, le dévoilement est valorisé et cette valorisation sert à normaliser la disponibilité des corps des femmes au regard masculin. Autrement dit, le projet de dévoilement n'est pas extrinsèque au colonialisme français, mais est inhérent à la structure du regard colonial lui-même.

Cela explique le positionnement paradoxal de la femme voilée dans les champs de vision coloniaux et occidentaux : (i) Le voile est *hypervisible* comme barrière répressive, alors que les femmes musulmanes « derrière le voile » ne sont pas simplement invisibles au regard occidental, mais sont *rendues invisibles* en tant que sujets. La position de sujet sexué disponible est celle d'objet du regard colonial masculin, une position de sujet qui requiert le dévoilement. Les femmes qui persistent à porter le voile semblent se positionner au-delà de la reconnaissance (coloniale et masculine). Leur capacité à renvoyer le regard ne peut se concevoir à l'intérieur de ce champ⁵¹. L'obstacle que représente le voile pour le regard colonial masculin est naturalisé comme aspect du voile lui-même—vu comme limitant et opprimant *en soi* la femme qui le porte⁵². (ii) Dans l'attaque coloniale contre le voile, ce n'est pas seulement la femme musulmane qui est altérée, mais aussi l'homme musulman, la famille et la culture ; le voile devient *un point de mire* dans l'altération de l'Islam. Ce qui rend une telle focalisation possible est autant l'amalgame entre le voile et l'oppression des femmes, que l'attribution de l'oppression uniquement aux relations sexuées *au sein de l'Islam*. (iii) Le point de mire est aussi un point d'appui. L'image du voile n'est pas simplement la cible du projet colonial, mais sert à l'ancrer et à le justifier. L'image du voile ne justifie pas seulement l'agressivité et l'altération qu'opère le colonialisme envers les femmes musulmanes et leurs sociétés, elle joue aussi le rôle de contre-image pour les représentations coloniales d'identité et de genre. Cette fonction du voile reste, néanmoins, invisible ; ceci constitue un point aveugle du discours occidental et colonial sur le voile. Dans la dernière partie de ce travail, j'examinerai ce point aveugle, un point où s'enchevêtrent la racialisation et l'oppression de genre.

3. LE FÉMINISME COLONIAL ET LE RACISME CULTUREL : DES SUBJECTIVITÉS VOILÉES INCONCEVABLES.

La racialisation ou l'altérisation, qui fournit le canevas du discours colonial français sur le voile et qui sous-tend le discours actuel, emploie le genre de telle manière à rendre cette racialisation difficile à identifier. Mon objectif dans cette section est de montrer comment ces discours constituent une forme de racisme (culturel) qui se déploie sous des allures de féminisme ou d'antisexisme. Le projet, en un mot, est de sauver les femmes « autres » de l'oppression de genre présente dans leurs cultures, ce que Gayatri Spivak a résumé par la phrase : « Les hommes blancs sauvent les femmes brunes de l'emprise d'hommes bruns. » Les dangers que représentent de tels discours féministes impériaux ou coloniaux pour la solidarité et la théorisation féministes ont été montrés par des théoriciennes comme Marnia Lazreg, Chandra Talpade Mohanty et Christine Delphy (pour n'en citer que quelques-unes). Étendant leurs analyses, mon argument n'est pas seulement que l'image de la femme voilée réduit la différence complexe des femmes musulmanes à la seule dimension du genre, mais que la projection de l'oppression de genre sur le voile *est le moyen par lequel la racialisation prend place*.

Pour reprendre la théorie fanonienne de la racialisation, nous pourrions dire que c'est l'altérité indésirable de la féminité qui est projetée sur la « femme voilée ». Cette abjection est ainsi fondatrice de l'identité de la « femme occidentale » comme un idéal homogène et pur. Mais les limites du cadre fanonien deviennent visibles lorsque nous tentons de comprendre comment le voile est parvenu à être identifié avec l'oppression de genre comme telle. Il devient nécessaire d'élargir ce cadre par une analyse critique et féministe. Puisque la femme occidentale a déjà été altérisée au travers du genre, je soutiens qu'un processus plus complexe est à l'oeuvre dans la représentation occidentale de la femme voilée : ce qui est projeté sur la « femme voilée » n'est pas simplement ce qui est indésirable dans la féminité selon la perspective occidentale (c'est-à-dire ce qui est exclu de la norme occidentale de féminité), mais aussi le dispositif même de l'oppression liée au genre dans le patriarcat occidental. Ceci permet de comprendre la valence positive de la norme de « femme occidentale » ainsi construite. Nous avons affaire à un processus constitutif qui se déroule à deux niveaux : (i) Les normes de féminité occidentale, associées à des qualités historiques particulières, se posent

et se renforcent à travers l'image de la femme musulmane, prise comme réflexion négative. Par exemple, la norme de la femme occidentale comme objet sexuel, offert au regard masculin, est construite à travers son opposition avec l'image d'une femme musulmane cachée au regard et sexuellement « réprimée » (voir section 2). (ii) Tout le poids du processus d'altérisation sexuée et d'oppression de genre, le dispositif même qui construit les normes de féminité occidentale, est rejeté sur les épaules des femmes voilées et plus spécifiquement sur leurs voiles. C'est ainsi que le voile devient le signe le plus visible de l'Islam aux yeux de l'Occident, puisqu'il est vu comme le symbole de l'oppression des femmes dans *cette* religion. La focalisation sur le voile, son hypervisibilité, détourne l'attention des structures patriarcales de la société occidentale ou colonisatrice. Ces structures deviennent ainsi, par contraste, invisibles. De plus, ce processus dissimule l'oppression de genre qui caractérise la position de sujet des femmes occidentales et il crée l'impression que cet assujettissement n'est ni problématique ni socialement contrôlé. Cela revient à dire que la femme occidentale est « libre ».

De cette façon, une représentation de la féminité occidentale est construite comme désirable pour les femmes en général, comme un idéal qui sollicite leur complicité. En effet, cette représentation est avancée comme désirable pour d'autres femmes (d'où la croyance du colonisateur que la femme colonisée l'accueillera à bras ouverts). Cela est dû au fait que l'idéal de la femme occidentale exclut implicitement toute oppression de genre, bien que simultanément il reproduise les caractéristiques oppressives de la norme de féminité occidentale. Ce mélange paradoxal de caractéristiques—qui normalise à la fois la définition patriarcale occidentale de féminité et qui présente cette norme comme l'idéal que toute femme (incluant les « autres » femmes) devrait rechercher—reflète l'embrigadement du féminisme par les discours orientalistes et coloniaux. Cela signifie que la position de sujet assignée à la femme occidentale est une position où elle peut se considérer comme libre seulement dans la mesure où elle voit l'autre femme comme opprimée. En d'autres mots, elle se reconnaît comme « sujet » féminin dans la mesure où elle accepte la racialisation des femmes voilées. Cela place les femmes occidentales et musulmanes dans des positions de sujet opposées, asymétriques et non réciproques, même si ces représentations sont implicitement construites en relation l'une à l'autre. Cette exclusion mutuelle signifie que les caractéristiques communes entre les femmes et entre les cultures sont occultées et

que les formes hybrides de féminité qui brouilleraient les frontières entre l'Islam et l'Occident deviennent unimaginables. Le débat français contemporain sur la loi sur le voile est particulièrement révélateur à ce sujet. En effet, ce débat présente les femmes françaises blanches comme libres de tout sexisme, sujets reconnaissants d'une société où les sexes sont égaux, tout en projetant le fardeau de l'oppression sexiste sur les voiles des femmes musulmanes (qui ne sont pas officiellement moins françaises, mais « issues des banlieues »). Ce contraste soutenu ne produit pas seulement une désidentification d'avec les femmes voilées, mais permet aussi l'exclusion de leurs voix du débat féministe et empêche même ces voix d'être reconnues comme des expressions authentiques de subjectivités féminines.

Ainsi, dans les représentations occidentales du voile, la racialisation ou l'altérisation de l'Islam s'opère au moyen de la projection de l'oppression de genre. C'est au travers de cette projection que l'opposition entre l'Occident et l'Islam (de même que la représentation que l'Occident se fait de lui-même comme synonyme d'égalité des sexes et de liberté) est rendue possible. Mais cette altérisation ne se sert pas simplement du genre comme outil : « le genre » est différenciellement défini et normalisé au travers de ce dispositif d'altérisation. Cela signifie que le genre ne doit ni être compris de manière universelle ni être conceptualisé en s'abstrayant d'une altérisation complexe où d'autres dimensions de pouvoir s'emmêlent. Mon analyse montre comment ce que l'on comprend par « genre », ainsi que par « femme », est déjà *racialisé*. Les relations du genre, occidentales et blanches, sont normalisées par le biais d'un contraste avec d'autres formes de constitution de genre (par exemple, le port du voile) qui sont représentées comme oppressives en soi.

Dans ce qui suit, je maintiens que la racialisation de la femme voilée peut se comprendre comme un « racisme culturel ». Ce qui est différenciellement visible n'est pas la couleur de la peau, mais la culture : une culture qui est définie principalement à travers la perception d'une oppression sexiste (qui est elle-même ostensiblement représentée par le port du voile). Puisque l'hypervisibilité du voile est inscrite comme oppression de genre, le racisme qui structure cette perception est masqué par les intentions manifestement antisexistes ou féministes à propos de la libération des femmes musulmanes. Comme Christine Delphy l'a montré dans le contexte français, c'est cet embrouillement de racisme et d'antisexisme qui a placé les féministes françaises devant un dilemme artificiel dans le cas du voile. Dans cet

essai, mon but était de montrer que les discours sur le voile qui ont suscité de tels dilemmes ne perpétuent pas simplement une attitude paternaliste envers les femmes musulmanes—une attitude qui est indissociablement sexiste et raciste—mais qu'ils renforcent aussi l'aveuglement face à l'existence de l'oppression de genre dans les contextes occidentaux. Les politiques que ces discours proposent sont donc non seulement racistes, mais aussi antiféministes.

On pourrait objecter que, même si les femmes musulmanes voilées sont vues comme « autres » dans les perceptions occidentales, le schéma représentationnel que j'ai décrit ne peut être considéré comme du racisme. Le « racisme » prétend être une réaction aux traits biologiques immuables du corps. Une attitude raciste envers une façon culturelle ou religieuse de se vêtir pourrait être atténuée en changeant le vêtement en question ; une telle attitude pourrait être considérée comme un cas d'incompréhension ou de peur d'autrui, mais son lien au corps est contingent. À l'encontre de ce point de vue, je soutiens que le racisme culturel est en continuité avec le racisme basé sur la couleur de la peau. Bien que des différences existent dans la façon dont la « race » est comprise dans chacun des cas—comme un héritage biologique ou comme une généalogie culturelle et une appartenance—it est important de remarquer que la différence corporelle joue un rôle dans les deux formes de racisme. Le racisme culturel n'est pas simplement l'intolérance de « l'esprit » d'une autre culture, il est dirigé contre les corps. Ces corps, la vision raciste les construit et les perçoit comme matériellement et culturellement différents. Ce racisme naturalise la différence culturelle à travers des traits corporels visibles, incluant l'habillement. La croyance que ce sont les pratiques ostensibles, comme le port du voile, qui *causent* les réactions racistes dans les sociétés occidentales prend donc les choses à contre-sens. Comme le note Étienne Balibar, les réactions racistes sont construites comme des réponses « naturelles » face aux pratiques « intolérables » ou « inassimilables » de l'autre culturel.

Penser que la solution au racisme culturel consisterait à changer volontairement ou non la manière de se vêtir d'une personne (c'est-à-dire la dévoiler) pour que les attitudes racistes cessent, c'est non seulement mal comprendre la manière dont l'habillement constitue une extension corporelle qui ne peut être modifiée sans changer l'espace corporel, mais c'est aussi mal comprendre la nature de ce racisme. En effet, dans le racisme culturel, la culture est naturalisée. Les corps ne sont pas seulement perçus comme appartenant à une culture

différente, ils sont vus comme déterminés par leur appartenance culturelle et ainsi perçus comme inférieurs. Autrement dit, le voile est vu à la fois comme un signe de la différence culturelle islamique et comme une explication de son infériorité, tout comme la couleur de la peau est vue comme le lieu de la différence raciale et de la détermination biologique.

Le déterminisme qui caractérise le racisme culturel va de pair avec une construction de l'autre culture ou religion (ici l'Islam) comme « statique », « fermée » et « incapable de progrès » : tout le contraire des cultures occidentales qui sont comprises comme « ouvertes » et donc perfectibles, qui sont vues comme des espaces qui permettent l'expression individuelle plutôt que de la déterminer et de la limiter. C'est dans ce contexte que l'habillement devient visible de manière différentielle. Alors que le voilement lui, est vu comme « culturel » ou « religieux » (ce qui comprend l'idée univoque et déterminée qu'il est oppressif), l'habillement qui fait partie des pratiques usuelles dans les sociétés occidentales est vu comme l'expression fluide et hétérogène des choix individuels. (Par exemple, les modalités d'habillement sexuées comme les chaussures à talons hauts ou les pantalons ne sont généralement pas perçues comme limitatives ou conventionnelles.) Simultanément, puisque le port du voile est perçu comme homogène et immuable à travers les contextes et périodes historiques, la perception de l'Islam comme une culture « fermée » est renforcée. L'habillement occidental, quant à lui, est vu comme instanciant le dynamisme historique et le progrès des sociétés occidentales. C'est dans les termes d'un tel racisme culturel que l'homogénéité des perceptions occidentales du voile peut être comprise.

Au bout du compte, ce n'est pas seulement le vêtement comme une enveloppe du corps, mais le corps lui-même qui est racialisé par le racisme culturel. (On doit noter que cette racialisation inclut des différences phénotypiques qui auraient pu être vues comme négligeables, mais qui sont définies comme des marqueurs raciaux à travers le racisme culturel.) Dans les représentations occidentales des femmes voilées, le corps voilé est surdéterminé comme un corps « opprimé ». C'est alors que l'oppression sexiste « islamique » devient la seule dimension à travers laquelle les femmes voilées sont vues. Simultanément, cette oppression est construite comme une dimension statique et immuable, comme un attribut essentiel de l'Islam comme culture ou religion « fermée ». La surdétermination de cette oppression signifie finalement que le port du voile est vu comme une sorte

de prison matérielle—une prison perceptuellement limitante et immobilisante, mais aussi émotionnellement, psychologiquement et physiquement incapacitante. Le voile n'est pas simplement vu comme un mode d'oppression de genre en Islam, un assujettissement qui pourrait être reconfiguré, réapproprié ou subverti. Au contraire, cette oppression est comprise comme appartenant à la matérialité du voile lui-même, moulant le corps voilé de façon à exclure sa subjectivité et sa capacité à agir. Ces deux opérations en apparence contradictoires vont de pair : l'*hypervisibilité* des voiles musulmans dans la perception occidentale et l'*invisibilité* présumée de la femme voilée, ce que j'appellerais sa *désobjectification*. C'est par le biais d'une naturalisation de l'oppression de genre, au voile, que la femme voilée peut être simultanément hypervisible comme être opprimé et invisible comme sujet.

Dans ce sens, les positions de sujet qui peuvent être attribuées à la femme musulmane dans les représentations occidentales sont limitées d'avance, se déroulant selon un script préalablement écrit où le voilement constitue une désobjectification incontournable. Nous avons vu comment ce dispositif représentationnel occulte les regards propres des femmes voilées (section 2). Cependant, la racialisation des femmes musulmanes fait plus que représenter les femmes voilées comme des victimes passives : la racialisation définit un espace, autant imaginaire que pratique, qui exclut leurs subjectivités multiples et réduit les significations complexes de leur voilement à l'oppression islamique. De cela il s'ensuit une « invisibilisation » de la femme voilée—phénomène qui a pu être observé dans les nombreux contextes dont nous avons discuté plus haut. Nous avons remarqué que les voix des femmes voilées ont été sensiblement absentes du débat français contemporain sur le voile. La couverture que la presse et les médias français ont faite des incidents de voilement dans les écoles publiques a contribué à construire ce musellement, tout comme l'a fait le discours officiel. La commission Stasi, dont le rapport finit par recommander l'adoption de la loi sur les signes religieux, n'interviewa publiquement que deux femmes voilées. Leurs témoignages intervinrent la dernière journée des audiences publiques, sans être en mesure d'avoir une influence sur les conclusions du rapport qui devait être remis moins d'une semaine plus tard. De plus, on peut discerner dans la loi française elle-même, et dans son application, un dispositif qui vise à exclure les femmes voilées de l'espace public et une manière de les invisibiliser.

Dans les exemples du Québec présentés au début de ce travail, un mouvement analogue peut être saisi. Dans les cas québécois, il y a une focalisation sur le voile comme barrière matérielle en soi. Le voile est considéré comme un obstacle physique empêchant des mouvements fluides et sécuritaires dans les compétitions sportives. Ou alors, le voile est présenté comme une barrière à la reconnaissance et à la communication intersubjective, et est ainsi perçu comme une entrave à la participation aux élections et à leur transparence. Dans ces contextes, le voilement est vu comme immobilisateur ou offusquant. Mais, c'est encore la réaction au voile qui immobilise les femmes voilées et les exclut des compétitions sportives et de la participation démocratique. Enfin, dans le discours avancé pour justifier la guerre des États-Unis contre l'Afghanistan, les images de femmes afghanes revêtues de *burkas* devaient susciter l'indignation face à l'opresseur (en l'occurrence les Talibans). Mais l'altérité, le caractère abject et anonyme de ces images a aussi rendu possible une désidentification de la population américaine d'avec les femmes afghanes (et le peuple afghan de façon générale). Ce dispositif représentationnel a permis non seulement de masquer les effets dévastateurs de la guerre sur ces femmes, mais aussi de justifier la violence de la guerre déclenchée contre elles.

Ainsi, le port du voile est perçu, et à la fois construit, comme un obstacle à la subjectification des femmes voilées, comme une forme d'immobilisation et d'invisibilisation. Dans le sens où cette perception s'accomplit dans les comportements et dans les lois qui visent les femmes voilées, le voile *devient* l'obstacle qu'il aurait représenté. À l'encontre du point de vue selon lequel le port du voile rend les femmes musulmanes invisibles dans l'espace public, mon but a été de montrer que ce sont les représentations occidentales du voile elles-mêmes qui requièrent cette invisibilisation, ayant leur pendant dans les politiques qui réalisent l'exclusion des femmes voilées. En effet, tous les cas cités ont en commun la représentation du port du voile comme un obstacle à l'épanouissement subjectif. Ce qui complique ces représentations, c'est la façon dont le port du voile est souvent adopté plutôt qu'imposé. Cela signifie que la femme voilée est vue comme opprimée et immobilisée par son voile, nécessitant d'être sauvée, mais elle est aussi présumée être complice de sa propre oppression et renoncer ainsi de manière incompréhensible à son activité, à sa mobilité et à sa condition d'agent ou de sujet. Ce qui semble inimaginable est une *subjectivité* féminine musulmane, *voilée*—un sens

actif du soi qui puisse se constituer au travers des pratiques du voilement. La fonction oppressive du voile (qu'il soit adopté ou imposé) est assimilée à une passivité si totale qu'elle est désobjectifiante—un assujettissement sans sujet. Le dévoilement est alors compris comme l'unique chemin de libération, l'unique moyen de formation du sujet.

CONCLUSION

Mon essai montre la manière selon laquelle le concept d'oppression des femmes, qui sous-tend les représentations occidentales du voile musulman, sert à raciaiser et déshumaniser les femmes voilées, tout en justifiant les normes occidentales de féminité. Au travers de deux contextes français dans lesquels le voile est devenu hypervisible, le débat contemporain sur les signes religieux dans les écoles publiques et le projet colonial en Algérie, je mets en évidence le rôle crucial, mais caché, que joue le schéma représentationnel de l'oppression de genre dans l'exclusion des femmes musulmanes et l'altérisation de l'Islam. Mon objectif était de montrer comment ce concept clé des théories féministes, appliqué de manière non critique et homogène à des femmes « autres », pourrait être mal utilisé—générant un dilemme dans lequel le féminisme se confond avec le racisme culturel et où la solidarité féministe entre cultures est minée.

NOTES

J'aimerais remercier Thierry Battut et Frédéric Fournier pour leur aide déterminante dans la version française de ce texte. J'aimerais aussi souligner le soutien du *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada*.

- 1 « Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. » La loi stipule aussi que toute mesure disciplinaire doit être précédée par un dialogue avec l'étudiant. (« Loi no 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics » *Journal Officiel de la République française*, 17 mars 2004.)
- 2 Chérifi, Hanifa, « Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics : Rapport au ministre de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche », Paris, Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche, 2005.
- 3 Deux exemples de cela sont l'adresse radiophonique faite par Laura Bush le 17 novembre 2001 et la campagne de la « Majorité féministe » américaine.
- 4 Voir Hirschkind, Charles et Saba Mahmood, « Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency », *Anthropological Quarterly*, 65 (2), printemps 2002, pp. 342-346.
- 5 Trois événements méritent d'être relevés : on a demandé à une jeune fille musulmane d'Ottawa de retirer son *hijab* pour de soi-disant raisons de sécurité lors d'un tournoi de football à Laval en février 2007. Elle a refusé et son équipe s'est retirée du tournoi. Une équipe de jeunes filles musulmanes s'est retirée d'un tournoi de Tae Kwon Do à Longueuil en avril 2007, après que la fédération provinciale de Tae Kwon Do a décidé que le *hijab* (qui serait porté sous le casque de protection obligatoire) contrevenait au code vestimentaire et posait un problème de sécurité. Trois jours avant les élections provinciales de mars 2007, le Directeur général des élections du Québec a émis un nouveau règlement électoral obligeant tous les électeurs à montrer leur visage à des fins d'identification. Cela allait à l'encontre de dispositions juridiques antérieures qui autorisaient d'autres moyens d'identification que l'identification visuelle. La décision est intervenue après une controverse médiatique au sujet

de femmes autorisées à voter tout en portant le *niqab*, et après de nombreux courriels adressés à Élections Québec par des Québécois menaçant de se présenter masqués dans les bureaux de vote. Alors que très peu de femmes portent le *niqab* au Québec et qu'aucune n'ait demandé d'accommodement particulier lors du scrutin, cette question est devenue un enjeu électoral. La loi électorale canadienne a été modifiée fin 2007 pour empêcher un « vote voilé », après que plusieurs partis politiques ont pris position contre le vote à visage couvert dans les élections fédérales partielles en septembre 2007. Il faut noter que le port du *hijab* par les élèves dans le système d'éducation public n'a pas été revu pour le moment (ce débat a eu lieu en 1994-1995, et a culminé lorsque la *Commission des Droits de la Personne du Québec* et le *Conseil du statut de la femme* ont émis des recommandations tolérant le port du *hijab* dans les écoles publiques).

- 6 Voir Hoodfar, Homa, « The Veil in Their Minds and On Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women », *RFR/DFR*, 22 (3/4), 1993, pp. 5-18.
- 7 Je vais continuer à utiliser le mot « représentation », mais les sens de « construction » et de « constitution » devraient être lus dans ce terme.
- 8 Le terme « Occident » pourrait être considéré comme inadéquat, plus particulièrement si cela est censé renvoyer à une entité géographique unitaire ou à une identité homogène. Mon dessein est toutefois de désigner comme « Occident » un construit discursif et culturel en voie de constitution. Plus fondamentalement, l'« Occident » est une formation imaginaire, qui se construit au travers de ses représentations (racialisées et sexuées) de ses « autres ». (Voir Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 13.)
- 9 Pour une analyse détaillée de ce cas et du discours national qu'il a engendré, voir Moruzzi, Norma Claire, « A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity », *Political Theory*, 22 (4), 1994, pp. 657-666.
- 10 Le *Conseil d'État* est la plus haute autorité en ce qui concerne la justice administrative en France. La loi existante était la loi de 1905 établissant la séparation de l'église et de l'état et instituant ainsi la laïcité en France. Le premier article de cette loi dit : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restric-

tions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. » (« Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État », *Journal Officiel de la République française*, 11 décembre 1905.)

- 11 Cela signifia pour Samira Saidani et Leila et Fatima Achaboun, à Creil, qu'elles ne purent toujours pas porter le voile en classe. Éventuellement, elles acceptèrent un compromis et elles descendirent leur voile sur leurs épaules durant les classes (voir Moruzzi, « A Problem with Headscarves », p. 669). Au même moment par contre, d'autres jeunes filles, dans d'autres écoles de France, purent porter le voile.
- 12 Pour un résumé des événements qui ont mené à la loi sur le voile, de 1989 à 2004, voir Benelli, Natalie, Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel, Patricia Roux et Jules Falquet, « De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme », *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), 2006, pp. 5-6.
- 13 *Ibid.*, p. 6 ; Delphy, Christine, « Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), 2006, p. 60.
- 14 En particulier, Badinter, Elisabeth, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay et Catherine Kintzler dans une lettre adressée au ministre de l'Éducation de l'époque, Lionel Jospin, et intitulée « Profs, ne capitulons pas ! », *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1989 (la lettre est datée du 27 octobre 1989).
- 15 Sur la façon dont cet argument est devenu un pilier central du mouvement pro-loi, voir Benelli et coll., « De l'affaire du voile », pp. 6-9 ; et Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? », pp. 61-64. Il est intéressant de noter le rôle problématique de l'organisation *Ni Putes Ni Soumises* (fondée en 2003) au sein du mouvement pro-loi.
- 16 Stasi, Bernard, « Commission de Réflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dans la République : Rapport au Président de la République (remis le 11 décembre 2003) », Paris, Présidence de la République, 2003, pp. 46-47. Il vaut la peine de noter que la commission adresse le besoin d'une loi en disant que l'augmentation de l'attention portée à la discrimination sexuelle due au voile montre comment « le problème » s'est accentué entre 1989 et 2003 (pp. 29-31). La loi sur les symboles religieux était une recommandation

parmi plusieurs, mais c'est la principale à avoir été implémentée (pp. 66-69).

- 17 Badinter et coll., « Profs, ne capitulons pas ! ». Il faut noter qu'au cours de ce débat l'oppression de genre est devenu le schéma qui caractérise l'Islam et il établit un certain consensus entre la droite et la gauche. Même certains opposants à la loi acceptèrent l'équation du voile islamique avec l'oppression des femmes (voir par exemple Balibar, Étienne, « Dissonances within Laïcité », *Constellations*, 11 (3), 2004, p. 359).
- 18 Cela a été formulé comme un problème dans l'application concrète du principe de laïcité et non comme une contradiction dans le principe lui-même. Le principe (et par le fait même la loi de 1905) a été présenté comme devant être renforcé. Voir l'adresse à la nation du Président Jacques Chirac du 17 décembre 2003, « Discours relatif au respect du principe de laïcité dans la république », in *Guide Républicain: L'idée républicaine aujourd'hui* Paris, Édition Delagrave, 2004, p. 14.
- 19 Voir Badinter et coll., « Profs, ne capitulons pas ! » : « tolérer le foulard islamique, ce n'est pas accueillir un être libre (en l'occurrence une jeune fille), c'est ouvrir la porte à ceux qui ont décidé, une fois pour toutes et sans discussion, de lui faire plier l'échine. »
- 20 Voir Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? », p. 64. Delphy cite Elisabeth Badinter comme l'une de celles qui déclarent que le sexisme est inexistant dans la société française.
- 21 Badinter et coll., « Profs, ne capitulons pas ! ».
- 22 Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? », pp. 60-61.
- 23 Delphy, Christine, « Une affaire française », in Nordmann, Charlotte, dir., *Le foulard islamique en questions*, Paris, Édition Amsterdam, 2004, pp. 64, 67.
- 24 Voir les hésitations articulées par Judith Ezekiel et son silence avoué dans « French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, p. 258.
- 25 Voir les hésitations articulées par Judith Ezekiel et son silence avoué dans « French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, p. 258..

ARTICLES

52

ARTICLES

- 26 Voir la représentation de Delphy par Winter, Bronwyn, « Secularism aboard the Titanic: Feminists and the Debate over the Hijab in France », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, pp. 281, 291-292.
- 27 Voir Ardizzoni, « Unveiling the Veil », pp. 639-641 ; Moruzzi, « A Problem with Headscarves », pp. 660 et 668.
- 28 « Ostensible » a remplacé le terme « visible » que le gouvernement français entendait utiliser au départ (Balibar, « Dissonances within Laïcité », pp. 366-367). La raison de ce changement aurait été d'éviter une contradiction explicite avec la *Convention européenne des droits de l'homme*. Mais il devrait être noté que le bannissement de tous signes « visibles » aurait aussi interdit le port des petites croix.
- 29 La distinction entre les signes religieux « ostensibles » et « discrets » peut être trouvée dans le rapport de la commission Stasi (p. 68) ainsi que dans l'adresse à la nation de Jacques Chirac du 17 décembre 2003, « Discours relatif », p. 16.)
- 30 Je dois cet argument à Moruzzi, « A Problem with Headscarve », pp. 664-665, et Balibar « Dissonances within Laïcité », p. 363.
- 31 Je fais allusion à une façon différente dont la vision gestaltique peut fonctionner : comme une continuité entre figure et arrière-plan, comme prééminence contextuelle ou comme opposition.
- 32 Bien que les croix soient des symboles religieux, elles sont considérées comme discrètes (sauf lorsqu'elles sont de dimensions « excessive »). Les voiles, par contre, quelle que soit leur taille et même s'ils prennent la forme d'un simple bandeau, sont toujours ostensibles (cf. Ezekiel, « French Dressing », p. 261).
- 33 Fanon, Frantz, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2001 [1959].
- 34 *Ibid.*, p. 19.
- 35 *Ibid.*, p. 17.
- 36 *Ibid.*, p. 17n.
- 37 *Ibid.*, p. 17.
- 38 *Ibid.*, p. 16.
- 39 *Ibid.*, p. 16.
- 40 *Ibid.*, p. 17.
- 41 Cette analyse s'inspire de celle d'Edward Saïd dans *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1978.
- 42 Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.
- 43 Je dois le terme « double altérisation » à Kahf, Mohja, *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque*, Austin, University of Texas Press, 1999, p. 63.
- 44 Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 154.
- 45 *Ibid.*, p. 155.
- 46 Voir Goldberg, David Theo, « In/Visibility and Super/Vision: Fanon on Race, Veils, and Discourses of Resistance », in Gordon, Lewis R., T. Denean Sharpley-Whiting, et Renée T. White, dir., *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 179-200.
- 47 Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, p. 26.
- 48 *Ibid.*, pp. 90-92.
- 49 *Ibid.*, p. 26. Afsaneh Najmabadi nous met en garde contre l'identification facile du port du voile avec un contrôle ou une limitation de la sexualité féminine par les sociétés musulmanes. Cette identification est basée, défend-elle, sur une construction de la sexualité féminine comme naturellement hétérosociale et hétérosexuelle. (« Gender and Secularism of Modernity: How Can a Muslim Woman Be French? », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, pp. 246-248.)

- 50 Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, pp. 26-29.
- 51 C'est une vision « arrogante » dans le sens où Marilyn Frye le définit dans *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Freedom, The Crossing Press, 1983, pp. 66-72.
- 52 L'élimination des manières d'être et de voir propres aux femmes voilées est donc un aspect structurel du champ de vision colonial.
- 53 Par opposition, voir la description de Lila Abu-Lughod de la *burka* comme une « foyer mobile » ou une « réclusion portable » (en se basant sur les travaux de Hanna Papanek). Le point d'Abu-Lughod est que le port du voile permet la mobilité des femmes à l'extérieur de la maison tout en respectant les impératifs moraux et la structure sexuée de l'espace communautaire. (Abu-Lughod, Lila, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, 104 (3), 2002, p. 785.)
- 54 Je dois le terme « féminisme colonial » à Leila Ahmed (*Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992, p. 151). Comme le terme « féminisme impérial », il décrit de façon critique certaines tendances dans le féminisme occidental, mais il sert aussi à souligner leur complicité potentielle potentielle avec les projets coloniaux.
- 44 Spivak, Gayatri Charkravorty, « Can the Subaltern Speak? », in Nelson, Cary et Lawrence Grossberg, dir., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, p. 296.
- 56 Mohanty, Chandra Talpade, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham et Londres, Duke University Press, 2003, p. 21; Lazreg, Marnia, « The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women be Known? » in Amireh, Amal et Lisa Suhair Majaj, dir., *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers*, New York et Londres, Garland Publishing, 2000, pp. 29-38 ; et Delphy, « Antisexisme ou antiracisme? ». pp. 59-83.
- 57 Cela s'appuie sur l'argument de Mohanty dans *Feminism Without Borders*, pp. 31 et 38-42.
- 58 D'où provient l'idéal colonial français des « femmes dévoilées et complices de l'occupant » (Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, p. 20).
- 59 Voir Nordmann, Charlotte et Jérôme Vidal, « La République à l'épreuve des discriminations », in Nordmann, Charlotte, dir., *Le foulard islamique en questions*, Paris: Éditions Amsterdam, 2004, p. 11; Najmabadi, « Gender and Secularism of Modernity », p. 253; et Ardizzoni, « Unveiling the Veil », p. 645.
- 60 Voir, par exemple, les descriptions de la marche contre la loi sur le voile en termes « d'hommes barbus surveillant des rangs de femmes voilées » (Ezekiel, « French Dressing », p. 258).
- 61 Christine Delphy, « Antisexisme ou antiracisme? », pp. 59-83.
- 62 Voir Balibar, Étienne, « Is There a 'Neo-Racism'? » in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres et New York, Verso, 1991, pp. 17-28; Goldberg, David Theo, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993, pp. 70-74; et Modood, Tariq, « 'Difference' Cultural Racism and Anti-Racism » in Boxill, Bernard, dir., *Race and Racisms*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 238-256.
- 63 En naturalisant les conduites racistes et l'intolérance envers les autres cultures, le racisme culturel, selon Balibar, déplace le biologisme d'un degré, mais ne l'élimine pas. (« Is There a 'Neo-Racism'? », p. 26).
- 64 Comme Maurice Merleau-Ponty l'a montré dans la *Phénoménologie de la perception*, à travers l'habitude, les extensions du corps (comme les vêtements ou les outils) ne sont plus perçues comme des objets distincts du corps propre, mais comme une partie intégrante du schéma corporel (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. 167). Notre sens de l'espace corporel est ainsi redéfini, de manière à la fois affective et kinesthésique, de façon à ce que les limites ressenties du corps ne soient plus la peau, mais la surface et les bords des vêtements. En naviguant à travers l'environnement, c'est en termes de cet 'ici' qu'un sens de l'espace extérieur est figuré.
- 65 Balibar, « Is There a 'Neo-Racism'? », p. 22.

66 Ce racisme culturel n'est donc pas nouveau. (*Ibid.*, pp. 23-24, et Goldberg, *Racist Culture*, pp. 70-71.)

67 Lazreg, « The Triumphant Discourse of Global Feminism », p. 31.

68 Les différences phénotypiques jouent un rôle de support dans la racialisation des femmes voilées. Ce n'est pas une coïncidence que l'image de la femme musulmane voilée soit aussi l'image d'une femme 'non-blanche' et que la femme 'blanche' qui choisit de porter le voile pose un problème pour l'imaginaire occidental. (Cf. Hoodfar, « The Veil in Their Minds and On Our Heads », pp. 14-15.)

69 Je dois le terme « invisibilisation » à Nordmann et Vidal, « La République à l'épreuve des discriminations », p. 11.

70 En général, la presse française a fait référence aux élèves suspendus seulement par leur prénom. (Cf. Morruzi, « A Problem with Headscarves », p. 668).

71 Les deux femmes voilées qui ont témoigné étaient Saïda Kada (co-auteure du livre, *L'une voilée, l'autre pas*) et Fathia Ajbli. Les deux ont été entendues au dernier jour des audiences, le 5 décembre 2003. (Cf. Stasi, « Commission de Réflexion », p. 74). C'était seulement six jours avant le dépôt du rapport et, selon un des membres de la commission, Jean Baubérot, le rapport était largement composé à ce point (puisque la date limite avait été avancée). (Cf. « Émission Arrêt sur Image », *La Cinq*, 13 mars 2004.) Un autre membre de la commission, Alain Touraine, suggéra qu'il y a eu une décision, au tout début de l'organisation de la commission, de ne pas inviter les femmes voilées à parler. (Cf. Bernard, Philippe, « Controverse autour de l'unique audition de musulmanes voilées », *Le Monde*, 2 février 2004.) Il apparaît que la commission n'a pas interviewé les jeunes musulmanes voilées qui ont été exclues des établissements scolaires (bien qu'il y ait eu des interviews privées avec quelques étudiantes voilées selon un autre membre de la commission, *ibid.*).

72 Voir la description des femmes afghanes portant la burka comme « down-trodden ghosts » (Bearak, Barry, « Kabul Retraces Steps to Life Before Taliban », *The New York Times*, 2 décembre 2001).

73 Une telle subjectivité est bien entendu construite différemment à travers différentes pratiques et contextes.