

# Le foulard islamique dans l'espace public français contemporain—une réflexion sur la laïcité, le genre sexuel et le rapport post-colonial—\*

ONAKA, Kazuya / 大中, 一彌

---

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Intercultural Communication, Hosei University  
Ibunka / 異文化. 論文編

(巻 / Volume)

9

(開始ページ / Start Page)

31

(終了ページ / End Page)

51

(発行年 / Year)

2008-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003078>

# Le foulard islamique dans l'espace public français contemporain

— une réflexion sur la laïcité, le genre sexuel et le rapport post-colonial —\*

Kazuya ONAKA

## RÉSUMÉ

Cet article a pour thème la « question » du foulard islamique dans les écoles françaises. La loi de mars 2004 interdit le port de signes ou tenues, au moyen desquels les élèves se manifestent ostensiblement une appartenance religieuse. Il s'agit d'analyser ce conflit éminemment français dans une triple perspective : la laïcité, le « genre » sexuel et le rapport post-colonial. L'exposé se fera en deux étapes. Dans un premier temps, on proposera de faire un rappel sur la notion de laïcité en France. Dans un second temps, il s'agit de considérer à la fois la signification du port du foulard sous l'angle du clivage homme/femme et de ses liens avec la reproduction structurelle de l'inégalité post-coloniale.

**The “ Islamic Scarf Issue ” in Contemporary French Public Space :  
“ Laïcité ”, Gender and Postcoloniality**

## ABSTRACT

This article raises the Islamic scarf issue in French schools. In March 2004, France passed into law a prohibition on wearing Muslim headscarves and other “conspicuous” religious insignia in public schools. Contrary to the first impression of a purely French problem, this issue goes transnational by its very nature. In order to stress this point, three dimensions are drawn from the issue. First, I will give a brief description of the history of “laïcité” in France. Second, feminist debates about the signification of wearing Muslim headscarves are treated. Third, I discuss this issue in relation to the postcolonial social structure in contemporary France.

Cet exposé a pour thème la question du foulard islamique dans les écoles françaises. La loi de mars 2004 interdit le port de signes ou tenues, par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse. Il s'agit de reposer la question sur un triple horizon : laïcité, « genre » sexuel et rapport post-colonial. L'exposé se fera en deux étapes. Dans un premier temps, nous proposons de faire un rappel de la notion de laïcité en France. Dans un second temps, il s'agit de considérer à la fois la signification du port de foulard sous l'angle du clivage homme/femme et ses liens avec la reproduction structurelle de l'inégalité post-coloniale.

## I. La laïcité comme enjeu de transformation sociale

Le terme « laïcité » apparaît au XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>1</sup>. Il s'est formé sur un adjectif « laïque » qui fait référence à la notion de peuple, en grec le *laos*. Selon le *Litttré*, l'adjectif « laïc » signifie ce « qui n'est ni ecclésiastique, ni religieux ». Dans la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, les formes masculine et féminine de cet adjectif prennent des sens différents : l'orthographe masculine « laïc » signifie celui qui n'est pas un clerc, alors que l'orthographe féminine « laïque » — qui s'emploie tel quel comme un adjectif au masculin — veut dire ce « qui est placé sous le signe de la laïcité »<sup>2</sup>. Si, dans le premier cas, on oppose le laïc au clergé, ou éventuellement à la hiérarchie ecclésiastique, on voit s'instituer une réalité autre que l'Église dans l'emploi de l'orthographe féminine « laïque ». Il va sans dire que la nouvelle réalité qui s'exprime ici est celle de la République. Les pratiques républicaines ne se sont cependant pas instaurées sans conflits, et les enjeux des combats n'ont pas toujours été identiques. Il nous semble donc nécessaire de rappeler

brèvement les faits historiques à ce sujet.

La Révolution de 1789 a mis en œuvre les idéaux de la philosophie des Lumières (à de larges exceptions près<sup>3</sup>). La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de la même année stipule que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (art. 10). Dans le champ de l'enseignement, Condorcet fait de l'instruction publique la condition de l'émancipation universelle. D'après lui, elle a pour mission de « rendre la raison populaire » en récusant l'obscurantisme, source de la domination du clergé et de la tyrannie<sup>4</sup>. Il s'agit de former le citoyen qui se soumet à la seule autorité souveraine de l'assemblée des élus du peuple, au sein de laquelle le débat se déroulera autour de la valeur rationnelle du savoir vrai. Ce qui est fort paradoxal, c'est que la Révolution engendre à son apogée un certain nombre de formes de religiosité. On célèbre alors des « fêtes de la déesse Raison » avec celle de la Liberté ou de la Patrie. Robespierre, qui critique l'« athéisme » des cultes révolutionnaires, instaure néanmoins le culte de l'« Être suprême ». La Terreur condamne à mort environ 3 000 membres du clergé catholique, protestant et israélite.

Arrivé au pouvoir dans cette situation chaotique, Napoléon Bonaparte passe une convention avec le pape Pie VII. Sans vraiment le rétablir comme religion d'État, le Concordat de 1801 constate que le catholicisme est la « religion de la grande majorité des citoyens français ». Le régime concordataire a pour but de stabiliser la situation en réorganisant les cultes sous le contrôle strict du pouvoir public. Il reprend de l'héritage révolutionnaire la liberté des confessions, mais incorpore au système des « cultes reconnus » les principales religions de l'époque : le catholicisme, les protestantismes (réformé et calviniste) ainsi que le judaïsme<sup>5</sup>. Comme le

remarquent Jean Rivero et Hugues Moutouh, ce système accorde aux cultes reconnus d'un statut de service public en finançant leurs charges (notamment la rémunération des clergés)<sup>6</sup>. Avec cette officialisation partielle de la pluralité des religions, la France franchit le « premier seuil » de laïcisation (selon l'expression de Jean Baubérot). Signalons que Napoléon maintient la laïcité du droit familial en promulguant le Code civil, et crée la possibilité d'une autonomie à l'égard de l'Église catholique dans les deux institutions clé : la médecine et l'école<sup>7</sup>.

Le régime concordaire se perpétue jusqu'en 1905 malgré certaines inflexions. Ainsi la Restauration tente de redonner au catholicisme son caractère de religion d'État (sans renoncer à la conception traditionnelle du gallicanisme ni à tous les moyens de contrôle qu'elle comporte<sup>8</sup>). La Monarchie de juillet modifie la dominante cléricale du régime précédent en réaffirmant toutefois dans la Charte de 1830 que le catholicisme est « la religion de la majorité des Français ». D'après l'historien Minoru Tanigawa, cette politique « libérale » est interprétée par l'Église catholique, alors opposée au régime, comme un signe flagrant de l'« égoïsme financier » d'une « monarchie bourgeoise », et induit une défiance réciproque entre la religion principale et le pouvoir public<sup>9</sup>. Leur relation s'améliore avec la II<sup>ème</sup> République et l'arrivée au pouvoir de Louis Bonaparte (jusqu'à ce que ce dernier prenne une direction « libérale » durant la seconde partie de son règne). Les rapports entre le pouvoir et l'Église restent encore très étroits au début de la III<sup>ème</sup> République.

À partir de 1880, on assiste à l'aggravation du conflit appelé communément des « deux France ». Après la défaite de la guerre franco-prussienne, le mythe de « l'instituteur prussien qui a gagné la guerre » concourt au renforcement de la « laïcité de combat ». Celle-ci vise non

seulement à mettre fin à l'influence de l'Église catholique dans les services publics mais aussi à l'affaiblir dans l'ensemble de la société : parmi les mesures anticléricales (ou antireligieuses) prises durant cette période, on compte notamment la suppression du repos dominical (1880), la laïcisation des hôpitaux et des cimetières, le rétablissement du divorce (1884) et l'exigence pour les congrégations non autorisées de régulariser leur situation sous peine de devoir fermer leurs établissements (1880). Une série de lois scolaires interviennent dans ce climat tendu. Elles touchent d'abord l'enseignement destiné aux filles : la création des écoles normales d'institutrices dans chaque département (1879) ainsi que celle de collèges et lycées de filles (1880). Ensuite, Jules Ferry, ministre de l'Instruction publique, rend l'instruction primaire « obligatoire, gratuite et laïque » par les lois de 1881 et 1882. L'enseignement religieux y est supprimé, même si la loi Ferry de 1882 prévoit que les parents pourront « faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants l'instruction religieuse en dehors des édifices scolaires » (art. 2). Enfin, la loi Goblet (1886) laïcise le personnel enseignant et exclut la possibilité pour les communes de subventionner une école libre pour satisfaire à l'obligation d'entretien d'au moins une école primaire. Il en découle que le contrôle que l'Église exerçait sur l'instruction primaire publique sous la loi Guizot (1833) et la loi Falloux (1850) recule considérablement. Il est cependant à noter que cette laïcisation de l'école s'effectue encore dans le cadre du système des cultes reconnus <sup>10</sup>.

C'est la loi de 1905 qui rompt définitivement avec le régime concordataire et fait franchir à la laïcité française son « deuxième seuil » (J. Baubérot). Cette loi a pour objectif de pacifier le conflit des deux France à la fois en garantissant le libre exercice des cultes et en tenant compte des réalités de la laïcisation. La solution consiste à instituer la séparation des

Églises et de l'État. L'article 2 de cette loi stipule que la République « ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». C'est la fin des cultes reconnus ; les églises relèvent désormais du droit privé (bien que la loi prévoit la possibilité de fixer un budget relatif à l'aumônerie et à la réparation ou l'entretien des édifices). La logique laïque se renforce en France tout au long du XXème siècle. Certes, durant sa brève existence, le gouvernement de Vichy infléchit dans une large mesure l'esprit de la loi de 1905. Il décide que l'instruction religieuse peut s'inscrire dans les horaires scolaires, et il subventionne des écoles catholiques. Mais les deux constitutions adoptées après la seconde guerre mondiale marquent la fin du conflit des deux France en instituant le principe de laïcité comme un des fondements de la République : il est stipulé que « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale ».

En guise de conclusion, nous pouvons tirer de cette brève récapitulation historique les deux remarques suivantes :

**1) L'idée de laïcité fait l'objet d'un large consensus dans la société française contemporaine**<sup>11</sup>. Si consensus il y a, c'est qu'il s'agit d'un cadre juridique qui s'est développé et s'est enraciné à travers l'histoire, notamment celle de la formation de la France moderne en tant qu'État-Nation. Ceci ne veut pourtant pas dire que les usages du mot « laïcité » soient dénués d'ambivalence. Au contraire, le consensus nous semble en l'occurrence venir de sa capacité à englober les contradictions qui existent entre les usages du terme et la réalité. Émile Poulat, un des spécialistes du domaine, estime que la laïcité française a deux faces : « elle est *bi frons* comme le Janus romain »<sup>12</sup>. Voici donc son double aspect. **D'une part, elle a un aspect gallican** : lorsqu'on compare la laïcité française avec les régimes de séparation des cultes et de l'État adoptés dans d'autres pays occidentaux, et qu'on examine les conséquences



qu'elle a engendrées dans le domaine diplomatique, singulièrement dans les relations avec le Saint-Siège, il est indéniable que la laïcité française a un aspect gallican, celui de la nationalisation anticléricale de l'Église catholique (surtout dans la première phase de la conception française de la laïcité). Le fait que les conflits avec le Vatican éclatent à chaque fois que le pouvoir séculier post-révolutionnaire prend d'importantes mesures de laïcisation, montre qu'il s'agit d'un exercice de la souveraineté nationale (puisque les conflits dont il est question ne concernent pas uniquement la question de la liberté de conscience chez les particuliers mais s'inscrivent aussi dans l'histoire diplomatique des États)<sup>13</sup>. **D'autre part, l'évolution de la laïcité a longtemps été synonyme d'avancement des pratiques démocratiques en France.** Cela va du rejet du pouvoir temporel de l'église catholique sur le territoire national jusqu'à la sécularisation scientifique du contenu des manuels scolaires, en passant par l'aspect libéral que recèle l'idée même de séparation des cultes et de l'État. La loi de 1905 constitue une rupture par rapport à la tradition régaliennne française en ce qu'elle encadre la pluralité des confessions — illimitée en nombre — sans instituer de « culte(s) reconnu(s) ». Or, à entendre certains laïques de nos jours on a l'impression paradoxale qu'il resterait encore de l'ambiguïté quant à cette rupture<sup>14</sup>.

**2) La présence du « foulard islamique » dans l'espace public français contemporain se heurte au large consensus « républicain » sur le thème de la laïcité et révèle ce qui demeure « impensé » dans les structures historiques qui l'ont forgé.** Comme nous venons de l'observer, l'idée de laïcité fait partie intégrante de la légitimité démocratique de la République française. Néanmoins ce rôle fondateur ne devrait pas nous faire perdre de vue le caractère *formel* du principe de séparation des religions et de l'État : ce principe est formel à la fois en théorie et en pratique.

En théorie, il doit s'appliquer partout de la même façon parce que c'est sur l'abstraction faite des convictions spirituelles respectives que se fonde l'espace public où chacun se rencontre en tant que citoyen. La légitimité du principe de laïcité dépend de l'universalité de sa mise en œuvre dans le territoire national<sup>15</sup>. Or, on sait qu'en pratique l'idéal républicain se traduit différemment selon les religions et les territoires. D'après le rapport du Haut Conseil à l'Intégration, intitulé « L'Islam dans la République »<sup>16</sup>, les différences dans la mise en application de la laïcité se révèlent principalement dans trois domaines : (a) la propriété et la gestion du bien immobilier<sup>17</sup>, (b) l'exclusion de certaines régions françaises du champ d'application<sup>18</sup>, (c) l'absence d'application de la loi de 1905 aux départements algériens. Pour notre exposé, nous retiendrons notamment les deux derniers domaines [(b) et (c)] qui nous permettent de rendre compte du caractère formel ainsi que de l'aspect *colonial* et *postcolonial* de la pratique susdite. Cet aspect nous semble en effet symptomatique de ce qui reste « impensé » dans le processus historique de laïcisation, et par voie de conséquence de ce à quoi se heurte la présence du « foulard islamique » dans l'espace public français contemporain. Afin de penser ces « dissonances dans la laïcité »<sup>19</sup>, nous proposons à présent d'aborder d'autres pistes de réflexion.

## **II. Genre sexuel et rapport post-colonial dans les « affaires » du foulard**

Nous soulevons ici deux séries de contradictions. La première tourne autour de la question de savoir ce que le « foulard » veut dire. Il s'agit d'examiner la question sous l'angle du « genre », et de dégager des interprétations féministes diamétralement opposées : d'une part il y a des

féministes comme Élisabeth Badinter qui considèrent au fond le hidjab comme véhicule de l'aliénation féminine et qui parle d'un « Munich de l'école républicaine » pour critiquer la position libérale de la « laïcité ouverte »<sup>20</sup> ; d'autre part, des féministes différents de ces derniers s'intéressent à l'inégalité qui existe en termes de stigmatisation, dans la mesure où l'acharnement médiatique concernant les « affaires » du foulard a pour effet de stigmatiser les filles davantage que les garçons (le rapport du Haut Conseil à l'Intégration déjà cité précise par exemple qu'à la différence des cas de jeunes élèves voilées, la barbe que certains jeunes garçons se laissent pousser, même naissante, avec laquelle ils cherchent à être identifiés comme musulmans ne pose guère de problème à la gestion de l'école)<sup>21</sup>. La seconde série de contradictions porte sur la question de savoir ce que « dysfonctionnement scolaire » veut dire. Le discours de l'idéal républicain prône les vertus de l'enseignement public notamment en matière d'ascension sociale des couches populaires. Dans l'école, les idéaux égalitaristes et l'appel à la laïcité n'auraient dû faire qu'un. Il reste que depuis plus de 30 ans certains nombres de sociologues travaillent à analyser la reproduction structurelle de l'inégalité à travers le système d'enseignement français<sup>22</sup>. Le « dysfonctionnement » de l'école publique n'est donc pas un phénomène dû au hasard mais déterminé par l'histoire des classes sociales et celle de l'immigration postcoloniale en France. C'est dans ce contexte que la loi du 15 mars 2004 stipule désormais la prise de mesures disciplinaires comme l'exclusion, qui sanctionnent individuellement l'élève (souvent issu du milieu défavorisé) au risque de le priver du droit à l'enseignement<sup>23</sup>.

## a. Ce que le foulard veut dire

### — questionnement sur le « genre » sexuel —

À partir du moment où l'on sort de l'espace de l'école publique, le port des signes religieux n'est plus illicite. Cette réalité juridique de l'État laïque ne règle pourtant pas la question de savoir pourquoi le débat en France tend à s'élargir vers le port du foulard en dehors de l'espace scolaire. Afin de comprendre cette tendance, il nous convient d'examiner le problème sous l'angle du « genre »<sup>24</sup>. À cet égard, les prises de position féministes nous intéressent d'autant plus qu'en divergeant, elles nous obligent à réfléchir sur la nature même de l'objet qu'on porte. *En effet, un des débats contradictoires qui les opposent tourne autour de la question de savoir si le foulard islamique est un moyen d'oppression ou un moyen d'émancipation.* En ce qui concerne ce débat, les arguments féministes de deux côtés semblent s'appuyer sur une double circonstance historique<sup>25</sup>. **D'une part, le fait que le féminisme moderne s'est constitué en libérant les femmes du joug « judéo-chrétien » a pour effet de donner au foulard un sens négatif préétabli**<sup>26</sup>. Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhaver rappellent que « l'Église catholique hier encore, ici même, a contraint les femmes à dissimuler leurs cheveux et leurs jambes pour sortir dans la rue, apparaître au regard d'un étranger à la famille. Les épouses des juifs orthodoxes doivent toujours quant à elles se raser le crâne et porter une perruque »<sup>27</sup>. Il en résulte un double constat. Premièrement, on constate que le foulard est chargé d'un sens insupportable pour la majorité de la population française (ce premier élément peut servir à argumenter contre le port du foulard à condition d'en faire valoir l'incompatibilité avec une société civile sécularisée) ; deuxièmement, le constat précédent laisse à penser que la majorité non-musulmane projette sur un objet islamique l'image traditionnelle

du foulard « judéo-chrétien » (ce deuxième élément peut servir d'argument en faveur du port du foulard dans la perspective de la spécificité de l'« islam de France »). **D'autre part, le discours médiatique tend à illustrer ce que le port du foulard signifie en termes de clivage « homme/femme », en renvoyant aux images puisées dans le fondamentalisme islamiste et dans les derniers conflits géopolitiques qui affectent le monde musulman.** Florence Rochefort retrace ce type de glissement sémantique en décrivant le traitement médiatique des premières « affaires » du foulard à l'automne 1989<sup>28</sup> : « La dramatisation de la polémique [...] s'aggrave par le traitement visuel de l'affaire. La bataille des mots — les “tchadors de la discorde” s'opposant au plus tempéré “voile” ou “hidjeb”, au plus pudique “foulard” et à l'ironique “fichu”— coïncide avec une bataille d'images. Plus que les photographies des jeunes filles elles-mêmes, ce sont celles de femmes vindicatives, en longs foulards et en tchadors, placée en début du cortège de la manifestation fondamentaliste du 22 octobre qui illustrent presque systématiquement l'affaire. [...] La jeune fille en foulard est alors perçue comme un pur produit de la révolution iranienne et de la poussée islamiste des pays arabo-musulmans »<sup>29</sup>. À la perception de l'oppression judéo-chrétienne du corps féminin se joint maintenant l'image de l'islamisme assaillant incarné par les femmes en tchadors (ce redoublement de l'image négative renforce l'argument contre le port du foulard). D'autre part, un tel glissement des mots et des images donne à réfléchir sur la signification du sens attribué par les médias au port du foulard (ce point de vue, qui suppose une prise de distance critique par rapport au penchant essentialiste du discours médiatique, risque de renforcer *a contrario* l'argument en faveur du port du foulard dans une société libérale comme la France).

## b. Ce que « dysfonctionnement » veut dire – questionnement sur la post-colonialité –

Nous avons noté que le « dysfonctionnement » de l'école publique fait l'objet d'études sociologiques depuis plus de 30 ans. Ceci n'est donc pas un phénomène isolé mais s'inscrit dans un contexte plus global du « dysfonctionnement » de l'intégration. Or le port du foulard islamique occupe une place équivoque également dans ce contexte. Certes, on l'interprète souvent comme un symptôme qui exprime sous une forme ethno-religieuse les difficultés socio-économiques. Il en ressort la crainte d'un repli communautaire. Le manque de connaissances et la projection de repères familiers aux Français dits « de souche » amplifient le malaise dans l'ensemble de la société. Cependant, malgré tous ces traits négatifs, il n'en est pas moins vrai qu'une minorité de femmes musulmanes revendiquent le foulard. Nous nous garderons ici d'examiner leur argumentaire, et nous contenterons de deux remarques à ce sujet. **En premier lieu, il convient de définir la spécificité de chaque contexte national afin d'éviter la confusion.** Le port du foulard islamique en France a pour spécificité de se produire sur le sol d'une ancienne métropole colonisatrice, marqué par la laïcisation de l'espace public (ce qui n'est le cas ni pour un pays comme l'Iran, ni pour l'Algérie sous administration française avant son indépendance<sup>30</sup>). Mais spécificité ne veut pas dire isolement exceptionnel. Ce qui nous paraît utile pour définir la spécificité française, c'est en particulier la comparaison avec un cas comme la Turquie. Autoritaire et modernisateur, le régime instauré par Mustafa Kemal Atatürk en 1923 est aussi caractérisé par ses mesures de laïcisation : interdiction du port de foulard dans l'espace public (1924), mixité de l'enseignement (1924), abolition de la sharia (1926), éligibilité et droit de vote pour les femmes (1934). La sociologue Nilüfer Göle souligne

toutefois que c'est sous ce régime turc à la fois républicain et laïque qu'une minorité de femmes, « éduquées et issues de classes populaire et moyenne », revendiquent aujourd'hui le port de foulard : « Paradoxalement, les étudiantes voilées, qui doivent leur statut de classe et la reconnaissance sociale nouvellement acquis à leur accès à l'enseignement laïque, se donnent davantage de pouvoir [*empower themselves*] à travers leur revendication de connaissance de l'islam et de la politique », écrit-elle<sup>31</sup>. En nous interdisant de confondre des contextes nationaux différents, nous pourrions suggérer que le foulard revêt une valeur « oppositionnelle » dans ces pays où la légitimité de l'État participe de son caractère laïque et modernisateur. D'où notre seconde remarque. **Il convient d'analyser, en deuxième lieu, la fonctionnalité multiple du foulard. Le *hidjab* qui couvre une partie du corps fait ressortir le statut social supposé de l'individu (musulmane, arabe, etc.).** Cette visibilité symbolique du foulard est signalée par les féministes de deux camps qui s'affrontent. Chahdortt Djavann, qui reproche à l'islam sa nature oppressive, critique pour leur perversité celles qu'elle appelle des « midinettes » voilées : « Le port du voile en France n'est pas le moyen de se fondre dans la foule anonyme, plutôt le moyen d'attirer le regard, de se faire remarquer, une forme d'exhibitionnisme, de provocation ; femme objet et fière de l'être ; femme objet sexuel, plus exactement »<sup>32</sup>. Qui dit la visibilité dit l'objectivation du corps. Néanmoins, on peut légitimement se poser la question de savoir qui (plus précisément : quelle femme — voilée ou pas — mais quel homme aussi) échappe à cette logique d'objectivation, voire celle de marchandisation du corps dans nos sociétés capitalistes. La question du genre précédemment soulevée semble ici croiser la question du rapport postcolonial. Ce n'est sans doute pas au hasard que le regard médiatique se focalise sur les « filles » (non pas les garçons) qui sont « voilées »

(musulmanes, *danc* immigrées dans l’imaginaire français). Référons-nous à présent à un témoignage qui va dans l’autre sens. Lorsqu’une journaliste de l’*Humanité* interroge Nouria, ancienne étudiante du lycée Faidherbe de Lille, exclue en 1994 pour le port de foulard, celle-ci rapporte son observation à propos de l’infériorité subie par la musulmane voilée : « quoiqu’en pensent certains, si le foulard “ infériorise ”, il n’est pas le seul »<sup>33</sup>. Bien que réponse perverse, il s’agit en même temps d’un calcul : calcul qui balance *une double inégalité* (l’inégalité hommes/femmes ainsi que l’inégalité entre la population « descendante des immigrés » et la population « française de souche ») *et les bénéfices d’une prise de position identitaire* (supposés nécessaires pour se tenir dans cette double inégalité). À cet effet, Christine Delphy note que la présence du foulard islamique remet en cause « ce qui se passe chez nous pour la libération sexuelle ». Selon elle, des musulmanes qui choisissent de porter le foulard dans la France d’aujourd’hui cherchent un abri contre un pouvoir patriarcal de type contemporain qui donne l’illusion de l’égalité. Elle construit alors une symétrie logique entre l’intégrisme religieux qui opprime les femmes en leur imposant de se dissimuler le corps, et la société capitaliste sécularisée qui les exploite en les dénudant : « [...] l’obligation pour toute femme, à tout moment, d’être “désirable”. Les femmes portant le foulard violent cette injonction. Comme le remarquait Samira Belli<sup>34</sup> quelques mois avant de mourir, l’obsession des uns de nous voiler n’a d’équivalent que l’obsession des autres de nous déshabiller. Or ces deux obsessions sont deux formes en miroir de négation des femmes : l’une veut que les femmes attisent ce désir tout le temps, tandis que l’autre leur enjoint de ne pas le provoquer. Mais dans les deux cas le référent par rapport auquel les femmes doivent penser leur corps reste le désir masculin. Ce que le foulard dévoile, c’est que le corps des femmes n’est pas un corps à soi — mais un corps pour



soi »<sup>35</sup>. Sans doute pourrait-on remettre en doute cette symétrie. Si Christine Delphy la construit, c'est qu'elle conditionne à ses yeux une nouvelle forme de solidarité féminine malgré la fracture postcoloniale qui divise les femmes de différentes catégories sociales.

### **En guise de conclusion : la question du « foulard » vue de l'étranger**

Il y a un double piège, lorsqu'on observe de l'étranger un pays en tant que chercheur spécialisé. D'une part, il existe un piège propre aux *Area Studies* : sa position d'observateur étranger fait que le chercheur a naturellement tendance à vouloir s'identifier à la forme nationale du récit de l'histoire. En l'occurrence, cette tendance le conduit à s'attacher au récit de l'évolution de la laïcité en France en lui faisant négliger d'autres dimensions déterminantes, au delà du rapport entre la République et les clergés. D'où le piège « laïciste » qui consisterait à promouvoir l'idéal laïque en s'aveuglant sur les réalités sociales, notamment en matière de relations ethniques<sup>36</sup>. D'autre part, il existe un autre piège propre aux chercheurs en *Cultural Studies* : lorsqu'on est formé par une méthodologie multiculturaliste à l'anglo-saxonne, il est relativement aisé de reconnaître une forme de dénégation de l'histoire (post-)coloniale dans le discours « laïciste » tenu par certains en France. Il n'y a qu'un pas de là vers l'invention d'un récit sur le potentiel politico-culturel des « diasporas » issus de la colonisation. Or ce schéma « post-colonialiste » peut s'appliquer de façon aussi mécaniste que le schéma « laïciste » si l'on ne tient pas compte à l'inverse de la spécificité française (développement historique de la laïcité dans la sphère publique...). La conscience de ce double piège a déterminé notre ligne de conduite : si

nous avons tenté de présenter la question dans sa pluralité surdéterminée, c'est précisément pour éviter de la réduire à une seule dimension. Cet objet vestimentaire non identifié qu'est le *hidjab* nous intéresse dans la mesure où il nous révèle les points de vue contradictoires qui structurent inégalement le débat politique en France et dans le reste du monde.

\*Communication présentée à l'occasion du 20ème Congrès de l'Association Internationale de Science Politique à Fukuoka [le numéro, l'intitulé, la date et le lieu de la session : SS01.587 « Espaces publics et démocratie », mardi 11 juillet 2006, 17h-19h, à la Small Meeting Room #401].

- 1 Le mot figure dans Ferdinand BUISSON, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1887).
- 2 CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public 2004 : jurisprudence et avis de 2003. Un siècle de laïcité*, La Documentation française, « Études & Documents », n°.55, 2004, p.245.
- 3 Ces domaines d'exception ont historiquement structuré les modalités de la mise en oeuvre de ces idéaux (Voir *infra*). Soulignons deux exemples en particulier : le droit de vote qui échappe aux femmes jusqu'en 1944, et la séparation des Églises et de l'État qui ne s'applique pas aux colonies (en Algérie dite française notamment, malgré son statut de département).
- 4 CONDORCET, *Cinq Mémoires sur l'Instruction publique*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p.106.
- 5 Les autres religions sont simplement licites et tolérées.
- 6 Jean RIVERO et Hugues MOUTOUH, *Libertés publiques*, tome 2, 7e édition, coll. « Thémis », Paris, PUF, 2003, p.149.
- 7 Cf. Jean BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2000, chapitre II.
- 8 Rapport public du Conseil d'État évoque l'idée d'un « certain gallicanisme administratif ». Voir *op.cit.*, p.252.
- 9 Minoru TANIGAWA, *Jūjika to Sanshokki. Mōhitotsu no kindai Furansu [La Croix et le drapeau tricolore. Une autre France]*, Tôkyô, Yamakawa Shuppansha, 1997, pp.154-155.
- 10 Cf. Jean BAUBÉROT, *op.cit.*, p.63.
- 11 C'est le cas même si le débat continue entre les laïques et les religieux notamment autour du thème de la subvention des écoles privées par le fonds public.
- 12 Émile POULAT, « Pour une véritable culture laïque », in CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public 2004 : jurisprudence et avis de 2003. Un siècle de laïcité*, *op.cit.*, p.447.
- 13 Signalons deux exemples majeurs : (a) au moment de la Constitution civile du clergé (1790), le pape Pie VI ne reconnaît que les prêtres « réfractaires » fidèles à Rome qui refusent le serment de fidélité à la Nation ; (b) après le vote de la loi 1905, le pape Pie X condamne le caractère *unilatéral* de la décision française de rompre avec les principes du Concordat, traité international. Cf. Paul BASTID, *Cours de droit constitutionnel (doctorat)*, 1960-61.
- 14 « Énoncer des principes qui peuvent valoir dans des contextes différents des

circonstances particulières de leur première formulation, c'est s'élever du particulier au général, du fait à l'idéal. Il faut noter qu'une des attaques les plus vives contre la laïcité, et les plus fréquentes quoique les plus dissimulées, consiste à lui dénier cette valeur de principe, et à tenter de la clouer aux circonstances particulières de la rédaction de la loi. Cet historicisme ne manque pas de surprendre dans la bouche de certains penseurs religieux, qui ne pratiqueraient pas une telle relativisation à propos de la loi d'amour attribué à Jésus (Sermon sur la montagne). Pourtant, si l'on considère que la valeur de la loi d'amour ne tient pas seulement aux circonstances de sa formulation, mais à son sens intrinsèque, on doit également l'admettre pour un principe qui articule le souci de liberté de conscience et celui d'égalité de tous, sans considération d'option spirituelle. Tel est le sens de la séparation laïque, et l'on peut remarquer que bien des penseurs, à des époques et sous des latitudes fort diverses, en ont indiqué la nécessité, y compris d'un point de vue authentiquement religieux. *La loi ne fut pas un pacte, mais un acte unilatéral d'émancipation de la souveraineté* populaire, qui faisait droit par elle à l'exigence d'universalité » (« Introduction » dans Henri PENA-RUIZ, *La Laïcité*, coll. « Corpus », Paris, GF-Flammarion, 2004, pp.35-36. Nous soulignons). Est-ce qu'un mode de penser qui n'hésite pas à établir une symétrie entre la loi d'amour chrétienne et un principe juridique républicain mérite vraiment l'appellation de « pensée de la laïcité » ? Est-ce que christianisme et conception de souveraineté sont vraiment séparés dans les idées quand on propose de dépasser tout « historicisme » au nom du « général » et de l'« idéal » quasi-platoniciens ? Cette façon de définir un « acte de souveraineté » dans son aspect « unilatéral », voire atemporel et/ou absolu, n'est-elle pas en dernier ressort structurée par une logique théologico-politique qu'un Edgar Morin appellerait celle de la « catholaïcité » ... ?

- 15 À propos de la « formalité » et de l'« universalité » du Droit, voir Louis ALTHUSSER, *Sur la Reproduction*, Paris, PUF, 1995, ch.5.
- 16 HAUT CONSEIL À L'INTÉGRATION, *L'Islam dans la République*, Paris, La Documentation française, novembre 2000.
- 17 À ce sujet, le Rapport distingue trois régimes d'application différents : (1) les Églises protestantes et juive, propriétaires de leurs édifices religieux dont elles doivent assurer l'entretien, mais exonérés d'impôt foncier ; (2) L'Église catholique, qui a la jouissance de bâtiments religieux dont les collectivités publiques doivent assurer l'entretien ; (3) les « ministres du culte » et fidèles des religions nouvellement apparues, qui construisent et gèrent leur parc immobilier exclusivement selon les règles du droit privé et avec leurs propres moyens. L'Islam fait donc partie de cette dernière catégorie, même s'il a bénéficié d'une subvention de 500 000 francs lors de la construction de la Mosquée de

- Paris. Le Rapport note « la faiblesse quantitative et qualitative du parc des mosquées et de salles de prières » (p.37).
- 18 En ce qui concerne l'application de la loi 1905, quelques collectivités d'outre-mer, telles que la Guyane, relèvent des cas de cette exclusion, tandis que les départements d'Alsace-Moselle se trouvent sous le régime concordataire (combiné au droit allemand des associations) depuis leur retour à la France après la première guerre mondiale.
  - 19 Cf. Étienne BALIBAR, « Dissonances dans la laïcité », Revue *Mouvements*, n° 33, 2004, pp.148-161.
  - 20 Cf. Elisabeth BADINTER, *L'Un et l'Autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris, Odile Jacob, 1986.
  - 21 HAUT CONSEIL À L'INTÉGRATION, *L'Islam dans la République*, op.cit., p.49.
  - 22 Un des travaux représentatifs est bien entendu : Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions du Minuit, 1970.
  - 23 Hanifa Chérifi, inspectrice générale de l'Éducation nationale, avance pour l'année scolaire 2004-2005 les chiffres de 44 exclusions prononcées pour port de voile islamique ainsi que 3 pour port de turban sikh (Cf. Son rapport sur l'« Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics », Paris, La Documentation française, juillet 2005, p.34).
  - 24 Quant au contenu conceptuel du « genre » (*gender* en anglais), voir Florence ROCHEFORT, « Genre, Laïcité et Médias en France » (Cf. [http://www.wacc.org.uk/wacc/publications/media\\_development/2005\\_3/genre\\_laicite\\_et\\_medias\\_en\\_france](http://www.wacc.org.uk/wacc/publications/media_development/2005_3/genre_laicite_et_medias_en_france)).
  - 25 Nous sommes donc très loins d'aborder tous les aspects du « genre » que recèle le port du foulard.
  - 26 Pour l'emploi du terme « judéo-chrétien », nous sommes librement inspiré de Régine AZRIA, « Le fait diasporique. Une autre façon de penser l'Europe, une autre façon de penser le politique », in COMMISSARIAT GÉNÉRAL DU PLAN, INSTITUT UNIVERSITAIRE DE FLORENCE, CHAIRE JEAN MONET D'ÉTUDES EUROPÉENNES, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Paris, la Documentation française, mai 2002, p.71.
  - 27 Françoise GASPARD et Farhad KHOSROKHAVER, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995, p.192.
  - 28 Il s'agit de l'exclusion de trois élèves musulmanes du collège Gabriel-Havez à Creil dans l'Oise.
  - 29 Cf. Florence ROCHEFORT, « Foulard, genre et laïcité en 1989 », *Vingtième siècle*, n° 75,

- 2002, pp.145-156.
- 30 Pour la non-application de la laïcité sous l'administration française coloniale en Algérie, voir Jean-Loup AMSELLE, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume* (1996), Flammarion, 2001.
  - 31 Nilüfer GÖLE, « The forbidden Modern: Civilization and Veiling », in Londa Schiebinger (ed.), *Feminism and the Body*, coll. "Oxford Readings in Feminism", Oxford University Press, 2000, p.469. Citation traduite en français par nous.
  - 32 Chahdortt DJAVANN, *Bas les voiles !*, Paris, Gallimard, 2003, pp.22-23.
  - 33 Nathalie GATHIÉ, « Sous le voile, des têtes bien pleines », *l'Humanité*, le 5 juin 1999.
  - 34 Samira BELLIL est l'auteur d'un livre qui a connu une grande diffusion : *Dans l'enfers des tournantes*, Paris, Gallimard, 2003.
  - 35 Christine DELPHY, « Race, caste et genre en France », in Jacques Bidet (dir.), *Guerre impériale, Guerre sociale. Actes du Congrès Marx International IV*, coll. « Actuel Marx Confrontation », PUF, 2005 [N'ayant pu nous procurer cet article en version papier, nous nous sommes référés à la version « brouillon » disponible sur le toile : cf. [http://lmsi.net/article.php?id\\_article=368](http://lmsi.net/article.php?id_article=368)].
  - 36 Cf. Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD, Françoise VERGÈS, *La République Coloniale. Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003. Voir également Patrick WEIL et Stéphane DUFOIS (dir.), *L'Esclavage, la colonisation et après.... France, États-Unis, Grande-Bretagne*, Paris, PUF, 2005.