

## Les femmes comme enjeu de contrôle. Islamophobie genrée et nationalisme sexuel en Europe et aux États-Unis

*Mondher KILANI* \*

---

**Résumé :** Partant de l'idée que la race et le genre relèvent tous deux de rapports de pouvoir naturalisés, nous tenterons de montrer comment, dans le contexte actuel de la France et de l'Europe, la religion, comme le fut la culture, est à son tour racialisée. Elle est devenue l'espace de représentation des conflits entre les actrices et acteurs sociaux et la grille de lecture pour le contrôle des femmes dans une société qui demeure malgré tout patriarcale. La racialisation de la religion, plus précisément de l'islam, autant que la racialisation du sexisme (y compris de l'homophobie), plus particulièrement associée aux personnes de « culture musulmane », contribuent aussi bien à essentialiser et à stigmatiser un groupe, en développant à son encontre un sentiment d'hostilité, qu'à occulter les inégalités de genre et le sexisme inscrits dans les structures et les valeurs de la société globale. Nous discuterons aussi bien des notions d'« islamophobie » et d'« islamophobie genrée » que des processus de racialisation dans le cadre des nouveaux « nationalismes sexuels » européens et états-uniens qui voient l'homonormativité rejoindre l'hétéronormativité et les musulmanes et musulmans occuper la figure de l'Autre absolu. Soucieux d'une analyse symétrique et universaliste, nous concluons par une mise en perspective de l'antisémitisme et de l'islamophobie dans le cadre de l'imaginaire racial contemporain en Europe et aux États-Unis.

**Mots clés :** genre, islam, sexisme, homophobie, intersectionnalité, antisémitisme

---

---

\* Mondher Kilani est professeur honoraire à l'Université de Lausanne en Suisse.

### **Race, genre et intersectionnalité**

Dans sa réflexion sur la condition des Noirs américains, William Edward Burghardt Du Bois, penseur et universitaire afro-américain, a écrit, en 1903, dans *Les âmes du peuple noir*, que le « viol systématique et légal des femmes noires » était la « marque écarlate de la bâtardise » imprimée sur « la race noire » (Du Bois, 2004 : 16), suggérant par-là que la question de la « race » est, en dernière analyse, une question de contrôle et d'appropriation de la « femme ». Un de ses prédécesseurs, Frederik Douglass, n'était pas en reste. Dans une conférence donnée en 1852 à Rochester dans l'État de New York, il décrivait avec ses yeux d'enfant esclave le « spectacle atroce et démoniaque » du marché aux esclaves, où « les hommes [étaient] examinés comme des chevaux » et « l'anatomie des femmes exposée avec autant de grossièreté que de brutalité aux regards odieux des négriers américains » (Douglass, 2006 : 26). Par leurs formulations respectives, aussi bien l'historien et sociologue Du Bois que l'activiste antiesclavagiste Douglass voulaient souligner le double assujettissement qu'avaient subi les femmes noires dans l'esclavage. Elles étaient aussi bien la propriété-meuble du maître, condition qu'elles partageaient avec les hommes noirs, que son objet sexuel. Leur destin d'esclaves soumises à l'homme blanc s'accompagnait de celui de femmes soumises à l'homme patriarcal. Les deux catégories de « race » et de « femme » sont ainsi prises simultanément dans des relations de pouvoir et de domination. Une hiérarchie que la pensée raciale aussi bien que la pensée sexiste font relever d'une nature primordiale. De catégories sociales, historiquement et culturellement construites, le genre ou la race deviennent des évidences, des secondes natures.

La race, en effet, n'existe pas à travers l'expérience positive du « sang » et de l'« hérédité génétique », ces deux facteurs relevant eux-mêmes d'une élaboration imaginaire, d'une construction idéologique. Elle résulte de la ségrégation sociale devenue raciale, et la marque « naturelle » a suivi un rapport social, comme le précise la sociologue Colette Guillaumin (1992), et comme l'exprime à sa façon Du Bois lorsqu'il cherche à appréhender la « race » non en termes d'essence mais d'action. Magali Bessone (2004 : 309), une commentatrice de l'œuvre de Du Bois, précise :

Appartiennent à la race ceux qui, victimes directes ou indirectes de l'esclavage, ont eu à reconstruire leur identité, à faire entendre leur voix, à revendiquer un statut et une place non seulement sociaux, économiques et politiques, mais aussi civils.

Autrement dit, Du Bois pense la « race » comme un cadre qui rend compte des différences de traitement social, économique et politique infligées à des individus et à des groupes d'individus. De la même façon, la catégorie de « femmes » ne se constitue qu'à travers la domination masculine, à travers l'expérience de rapports sociaux hiérarchiques qui leur réservent une position inférieure dans l'ordre social. Si les « femmes » partagent quelque chose en commun, c'est bien une condition sociale, non une « nature » biologique. La proximité entre « race » et « femme » a été tôt relevée par les chercheuses et chercheurs en sciences sociales, notamment par les représentantes des études féministes. C'est le cas d'Antoinette Fouque, cofondatrice du MLF (Mouvement de libération des femmes) et créatrice des éditions Des Femmes à Paris, qui a pu affirmer, même si elle insiste particulièrement sur la différence sexuelle et la « spécificité » du féminin, que :

[...] la misogynie, c'est le racisme le plus répandu, puisque la moitié de l'humanité en est victime, comme si cette moitié était une espèce dans l'espèce, une « race » à part dont le genre humain tout entier peut se moquer. (Fouque, 2004 : 95-96.)

C'est également le cas de la sociologue Christine Delphy qui a eu « l'intuition que l'oppression des femmes est politique » et s'est mise à comparer :

[...] la situation des femmes à la situation des Noirs, à la situation des juifs, c'est-à-dire à des oppressions dont à l'époque la plupart des gens reconnaissaient qu'elles étaient des constructions sociales et ne devaient rien à la constitution physique des individus qui constituent ces groupes. Alors j'ai conçu l'oppression des femmes comme étant du même ordre. (Delphy, 2001 : 55-56.)

Toutefois, s'il s'agit de prendre en considération l'oppression spécifique des femmes, en tant que catégorie subalterne, à l'image de la catégorie classificatoire de race, il ne faut pas négliger la

pluralité des conditions des femmes, notamment des femmes non occidentales victimes de situations d'oppression relevant à la fois de conditions économiques et politiques et de la racialisation des hommes et des femmes non occidentales. Autrement dit, il faut combiner la question de genre avec les rapports de pouvoir qui sont codés, selon les époques et les situations, par les concepts de race, d'ethnicité, de classe, de sexualité, de culture et de religion. C'est ce que l'on entend aujourd'hui par l'« intersectionnalité », terme qui fait relever les identités multiples et mouvantes des femmes des divers contextes sociaux dans lesquels elles agissent et sont agies. Montero (2013 : 3) précise :

[...] vivre dans une société où l'oppression patriarcale est systémique ne signifie pas que les femmes vivent les mêmes manifestations sexistes, ni ne perçoivent ou ne sentent les limites à leur autonomie de la même manière, ni que les processus qu'elles mettent en œuvre pour affronter les exclusions et les discriminations soient similaires.

Autrement dit, et pour suivre l'activiste féministe espagnole Justa Montero, l'auteure de cette analyse, « récupérer les catégories de “race” [ou d'ethnicité], de classe, de sexualité, [de religion], pour l'analyse et la pratique politique, s'avère l'élément clé d'un féminisme incluant » (*ibid.* : 4). Ceci est en congruence avec la notion de « politique de coalition », avancée par Judith Butler (2005) dans sa réflexion sur l'identité de genre. Récusant toute idée d'unité ontologique et de stabilité définitive dans la définition du genre, la philosophe et féministe américaine y introduit celle d'une coalition ouverte et négociée d'identités diverses de femmes selon les contextes. Des femmes occupant des positions différentes dans la structure sociale convergent à un moment donné de la lutte sociale et s'organisent pour réclamer les mêmes droits. C'est la non-prise en considération de cette hétérogénéité qui explique, comme nous le verrons dans la suite de ce texte, le paternalisme ou le maternalisme que développe, en France et plus largement en Europe, un féminisme universaliste abstrait et non critique vis-à-vis des femmes « musulmanes » ou « noires » des quartiers, victimes de leurs « hommes », et pour lesquelles des féministes « blanches » (femmes ou hommes) sont prêtes à se mobiliser ou à leur indiquer le chemin.

À cet effet, je procéderai en quatre étapes. Dans un premier temps, je tâcherai de mettre en perspective la notion controversée d'islamophobie et sa possible promotion à un concept opératoire. Pour cela, j'examinerai les différentes définitions proposées dans la littérature aussi bien anglo-saxonne que francophone ainsi que les débats et les questions encore ouvertes qu'elle suscite, en prenant soin de situer chaque contribution dans le contexte qui l'a vue apparaître. Dans un deuxième temps, je parlerai de la racialisation de la religion musulmane en France avec en tête les spécificités de ce pays, notamment en lien avec son passé colonial et son modèle républicain d'intégration. Dans un troisième temps, je développerai quelques considérations sur le contrôle des femmes en tant qu'enjeu non seulement dans la construction des nationalismes européens que dans les rapports entre ce qu'il est convenu d'appeler « Orient » et « Occident », avec une actualisation pour la période contemporaine, notamment en France. L'altérisation particulière des femmes musulmanes aboutit à l'islamophobie genrée et à la racialisation concomitante du sexisme associé aux hommes des « quartiers ». Dans un quatrième temps, je prolongerai la réflexion sur le « nationalisme sexuel » par des considérations sur la racialisation de l'homophobie, en tant que nouvelle dimension dans la construction de la différence entre un « Nous » européen et états-unien démocratique et soucieux des minorités sexuelles et un « Eux » autoritaire et archaïque. Dans tous les cas, je prendrai soin d'être attentif aux contextes respectifs des États-Unis et de l'Europe, et plus particulièrement de la France. Je tâcherai également de nuancer dans la mesure du possible les différentes analyses afin de rendre compte de la complexité des pratiques et des discours en jeu autour des femmes, de la religion et de l'islam, de la sécularité et de la laïcité, des formes de sexualité et, pour finir, des processus de racialisation. Je n'oublierai pas, ce faisant, d'effectuer, chaque fois que cela est nécessaire, une analyse symétrique mettant en perspective « centre » et « périphérie », structure majoritaire et structure marginale, ici et ailleurs. Je conclurai en résumant mon argumentation et en ouvrant des perspectives sur l'islamophobie et sur l'antisémitisme.

### **L'islamophobie mise en perspective**

À lire la littérature francophone disponible sur le sujet, à vrai dire relativement peu fournie, nous constatons d'abord un consensus quasiment général sur le fait que « la thématique de l'islamophobie et des causes (genrées ou non) ne reçoit pas l'attention que requiert pourtant l'ampleur de ce phénomène social » (Sarrasin *et al.*, 2018 : 41). Ensuite vient une réflexion sur l'origine du désintérêt pour une telle thématique, ou pour le dire dans les termes de Mucchielli (2004), sur la « myopie intellectuelle » qu'exprime ce désintérêt. Dans le cas particulier de la France, on peut considérer, à la suite de Marwan Mohammed (2014 : 24), que les « dynamiques de sécularisation et de laïcisation, qui sont au cœur du mythe universaliste de la République jacobine » ont retardé la prise d'intérêt pour un tel sujet. Dans un texte que j'ai publié peu de temps après la première affaire de voile en France, celle du Collège de Creil en 1989, j'avais souligné (Kilani, 2000) la nécessité de tenir compte de l'idéologie des chercheurs en sciences sociales – c'est-à-dire de la métaphysique qui sous-tend leur horizon théorique dans le sens où l'entendait Louis Dumont (1983). Dans le cas particulier de la communauté des chercheurs français, il s'agit de la conception universaliste de la nation où les « intérêts de corps » et les « attributs sociaux » (Scott, 2004 : 34) sont bannis et où seuls les individus-citoyens comptent à l'exclusion de toute autre appartenance (richesse, famille, profession, religion, statut social, genre).

Dans cette perspective, le « voile islamique », qui a le premier concentré l'attention sur le « fait musulman » en France, ne pouvait apparaître que comme une hétérogénéité menaçante, une attaque contre les principes de la laïcité républicaine, de la neutralité qui la fonde. Ce n'est pas pour rien que les jeunes femmes musulmanes qui ont cherché à affirmer leur identité sur la place publique, en portant notamment le voile, se sont trouvées en porte à faux avec les normes produites à la fois par l'idéologie républicaine et le « féminisme laïc » (sachant ici que la « laïcité » est la version radicale qu'a empruntée la sécularité en France). À travers son identification à la majorité, le « féminisme universaliste » devient le standard de la représentation des luttes des femmes. Volontiers « homogénéisant et exclusif » (Göle et Billaud, 2012 : 124), il

impose ses propres normes émancipatrices, oubliant de la sorte les premières critiques féministes adressées à l'universalisme abstrait qui invisibilisait les hiérarchies entre les deux sexes et les « barrières structurelles qui empêchaient les femmes d'atteindre l'égalité avec les hommes » (*ibid.* : 122). Aujourd'hui les femmes musulmanes voilées se trouvent dans la même situation que les féministes des années 1970. Elles sont marginalisées parce qu'elles ne suivent pas les idéaux du « féminisme républicain », cherchant plutôt à inventer une nouvelle façon d'être à la fois des « femmes musulmanes » et des « femmes modernes » (*ibid.* : 137). En essentialisant la « culture », notamment celle des autres, le « féminisme universaliste » fait l'impasse sur les revendications relevant de marqueurs comme la religion, le statut social ou paradoxalement le genre, ne tenant ainsi pas compte de la diversité des situations des femmes. Une telle approche est particulièrement rétive à articuler « ce qui relève des dynamiques raciales et religieuses et ce qui relève de la position socioéconomique », à réunir « dans un même ensemble logiques socio-économiques, politico-juridiques et logiques identitaires », et du coup à considérer les « identités musulmanes » comme des faits sociaux « normaux » (Mohammed, 2014).

Comme le soulignent plusieurs chercheurs, un « problème musulman » (Asal, 2014 ; Mohammed, 2014) n'a pas manqué de surgir en France dès les années 1980 pour désigner un certain nombre de comportements associés à des actrices et acteurs d'« origine musulmane » (notamment les grèves dans certaines usines automobiles ou les revendications pour la construction de mosquées et de lieux de prières, la nourriture halal ou l'aménagement de carrés pour l'enterrement rituel, et bien sûr le voile). Ce problème « selon lequel l'islam serait une entité "incompatible" avec la République » (Mohammed, 2014) a pour l'essentiel donné lieu à des solutions politiques qui ont débouché sur la stigmatisation et l'exclusion de l'espace public de certains « signes religieux ostentatoires », notamment le vêtement féminin (hijab, burqa, niqab, burkini, et plus récemment le hijab de course ou runkini). L'expression d'une telle « logique disciplinaire sur les corps et les esprits des musulman-e-s » (Simonin, 2013) aboutit à une « discrimination légale par capillarité » (Mohammed, 2014), « avec la diffusion progressive et la légitimation juridique de la

logique d'exclusion » (Simonin, 2013). C'est dans ce contexte que l'on est passé de l'islam « comme problème » (la question musulmane) à l'« islamophobie » et à son étude. Plus précisément, l'islamophobie serait « l'une des conséquences de la construction d'un "problème musulman" » (Mohammed, 2014).

Certes, l'islamophobie n'est de loin pas une notion stabilisée. Elle constitue même « un champ de bataille » (Asal, 2014 : 23), qui exprime des rapports de pouvoir, d'où également les ambiguïtés, les ambivalences, les hésitations qui s'expriment autour du terme dans le cadre des débats qui agitent la scène politique et intellectuelle (Asal, 2014 ; Mohammed, 2014). Autrement dit, c'est à cause des « différents usages politisés et conceptions normatives » (Mohammed, 2014) qui l'entourent que le terme « islamophobie » a acquis une visibilité et une « reconnaissance dans les discours publics et sociaux » (Asal, 2014 : 21), dont il est difficile de ne pas tenir compte.

Dès lors, plusieurs itinéraires et définitions de l'islamophobie ont été proposés. Pour certains auteurs, l'islamophobie correspondrait à un processus d'altérisation (*othering*) des musulmans qui remonterait à la « maurophobie » qui a suivi la Reconquista (*ibid.* : 17), et s'est concrétisée par l'expulsion des morisques en 1609. Autrement dit, la « *limpieza de sangre* » (la « pureté de sang ») instituée en Espagne à cette époque aurait déjà réalisé la jonction entre biologie et culture pour définir la race et le racisme (Soyer, 2013 ; Meer, 2013). Elle expliquerait en quelque sorte la racialisation aujourd'hui de la religion musulmane<sup>1</sup>. Adoptant également une perspective historique globale, d'autres auteurs estiment que les sentiments antimusulmans, bien plus vieux que le concept d'islamophobie, seraient à l'origine de l'émergence contemporaine de ce phénomène (Taras, 2013 : 418). Les

---

<sup>1</sup> Cette thèse, représentée notamment par Soyer (2013), qui postule une continuité entre le traitement des morisques et celui des minorités musulmanes actuelles, devrait toutefois être nuancée. La maurophobie espagnole traditionnelle ne saurait, en effet, être prise pour paradigmatique du racisme antimusulman contemporain, y compris en Espagne, tant les populations concernées et les enjeux respectifs divergent d'un contexte à l'autre : dans le premier cas, expulser puis occulter dans sa mémoire une partie de sa population, les morisques, dans le second, stigmatiser une population immigrée pauvre et sa culture d'« origine ».



sentiments antimusulmans historiques qui remontent à la « confrontation plus que millénaire » entre christianisme et islam en Europe, auraient fusionné avec les idéologies racistes du XX<sup>e</sup> siècle pour construire un nouveau concept, celui d'islamophobie (Allen, 2010, cité par Taras, 2013 : 419). Pour d'autres, enfin :

[...] l'impérialisme serait responsable de l'islamophobie actuelle, en se présentant, à l'instar de l'orientalisme du XIX<sup>e</sup> siècle, comme un processus d'altérisation (*othering*) servant à légitimer la domination militaire, politique et culturelle occidentale. (Asal, 2014 : 17.)

Quoi qu'il en soit de la généalogie d'un tel sentiment ou d'une telle notion, il est important de souligner l'inscription de l'islamophobie dans l'univers symbolique du racisme contemporain. Celui-ci se fonde sur la catégorisation et l'essentialisation d'un groupe d'individus dont les identités sont réduites à leur communauté d'origine, et sur son exclusion symbolique par la stigmatisation d'un certain nombre de ses caractères considérés comme inférieurs (Taras, 2013 : 20–21). L'islamophobie serait un racisme dans la mesure où il « construit et perpétue des représentations négatives de l'islam et des musulmans, donnant lieu à des pratiques discriminatoires et d'exclusion » (Allen, 2010, cité par Asal, 2014 : 18). Autrement dit, la racialisation de l'islam apparaît essentiellement comme un processus d'exclusion, une construction qui nous éloigne du seul horizon biologique, pour concevoir la possibilité d'un « racisme culturel » (Taras, 2013 : 422 ; Meer, 2013 : 390) basé sur d'autres marqueurs que les caractéristiques physiques ou ethniques<sup>2</sup>. Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed (2013) définissent aussi l'islamophobie sur la base d'un tel processus d'altérisation, « qui s'appuie sur le signe de l'appartenance réelle ou présumée à la religion musulmane » (Mohammed, 2014 : 1). Ils pointent plus précisément :

---

<sup>2</sup> Les sentiments xénophobes développés en Grande-Bretagne vis-à-vis des Polonais est un bon exemple de racialisation qui ne passe ni par la « différence physique » – les deux sont « blancs » – ni par l'« appartenance religieuse » – les deux sont « chrétiens » –, mais par le statut d'immigré et de travailleur subalterne. Ils sont de ce fait victimes d'un « racisme culturel » (Taras, 2013 : 422).

[...] le fait de réduire l'agir social des musulmans, réels ou présumés, à un agir religieux essentialisé, en effaçant ou en atrophiant la pluralité et la complexité identitaires et communautaires de cette population. (*Ibid.*)

Dès lors, il devient difficile de faire correspondre l'islamophobie à un phénomène purement psychologique. Elle n'est pas non plus l'expression d'une « peur irrationnelle ». Elle relève d'abord et surtout d'un « racisme structuré » (Asal, 2014 : 19), d'où peut-être l'ambiguïté du terme « islamophobie », qui pourrait faire croire, avec son radical *-phobie*, qu'il s'agit d'un simple mouvement de rejet, et la préférence de certains auteurs pour le terme de « racisme anti-musulman » (*ibid.*).

### **La racialisation de l'islam**

Aujourd'hui, en France et en Europe, la religion est racialisée. Elle est naturalisée au même titre que la culture, et avant elle la « race<sup>3</sup> », et de ce fait est considérée comme la qualité déterminante de l'identité au détriment de toutes les autres, telles la langue, la nationalité ou la classe sociale. La religion joue dans l'espace public de plus en plus un rôle polémique d'identification et d'exclusion. Elle s'impose comme la grille de lecture par excellence dans les débats sur l'immigration, l'étranger, l'identité nationale, les signes religieux, la laïcité, mais aussi la condition des femmes (Kilani, 2014b). Il faut toutefois préciser que, même à l'époque

---

<sup>3</sup> La « race », à la base des théories raciales modernes nées au XIXe siècle, est l'unité de base à partir de laquelle les diversités culturelles, sociales et économiques entre les groupes (« ethnies », « races ») et les individus (homme et femme, normal et anormal) étaient expliquées. Grâce à cette notion, basée notamment sur des « évidences physiques » (la couleur, la stature) et des mesures censées être objectives (tel le volume crânien ou l'angle facial), les théories racialistes ont procédé à une double naturalisation : elles ont donné pour intangibles et indépassables les caractéristiques des uns et des autres et, du coup, ont mis entre parenthèses tous les processus culturels et historiques à l'origine de la diversité. Après la condamnation du racisme après la Seconde Guerre mondiale, notamment par l'intermédiaire de l'UNESCO, la culture a à son tour été naturalisée dans le sens où elle a été considérée comme une « seconde nature », appartenant de façon intrinsèque et insurmontable à un groupe, voire incommensurable d'un groupe à l'autre. Elle agit, aujourd'hui, comme un euphémisme pour « race ».

coloniale, le racisme était autant une affaire raciale que culturelle. L'historienne Catherine Coquery-Vidrovitch (2009 : 153) le rappelle : le racisme aux colonies était fondé sur un antagonisme à la fois économique et social qui mobilisait aussi bien l'argument physique que l'argument culturel, plus précisément religieux, lequel s'est cristallisé sous la forme d'un « racisme *anti-musulman* » associé aux « indigènes musulmans » d'Afrique du Nord, et plus tard à leurs descendants en métropole, les Maghrébins, et plus largement encore à l'ensemble du monde dit « arabo-musulman ». Autrement dit, la racialisation de l'islam ne correspond pas à un phénomène récent. Elle remonte à l'époque coloniale, où « la race est au cœur de l'empire » et la « racialisation des corps ordonne l'empire colonial », pour reprendre les termes du sociologue Éric Fassin (2013 : 12), commentant l'ouvrage d'Ann Laure Stoler *Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. L'une des thèses de cet ouvrage est que « les symboles clés de l'État colonial étaient sécurisés par la manière dont le genre était régulé, la sexualité surveillée et la race policée » (Stoler, 2013 : 263). Il y a jusqu'à la prostitution qui ait été mise à contribution dans ce dispositif. L'étude de Christelle Taraud (2009) sur la prostitution en Afrique du Nord, « qui propose une histoire globale du genre en situation coloniale » (Capdevilla, 2011), montre comment la réglementation de cette activité, en séparant, d'une part, les prostituées indigènes des prostituées européennes et, de l'autre, les clients indigènes des clients européens, opère à travers le genre et la domination masculine une relation asymétrique et ethnicisée entre la métropole et les colonies.

La racialisation de l'islam ressurgit aujourd'hui au sein de la métropole postcoloniale. Dans le cadre des controverses sociales, politiques et économiques, la religion se transforme en un enjeu polémique de disqualification. Elle devient, comme l'indique le philosophe Étienne Balibar (2006 : 75), « l'indice d'une identité raciale dont elle marque le caractère minoritaire, illégitime au regard de la culture dominante, et qu'elle permet de soumettre au mécanisme de l'exclusion intérieure ». Dans ce contexte, « la religion musulmane [apparaît] comme [un] marqueur identitaire irréductible entre Eux et Nous » (Geisser, 2003 : 10, cité par Asal, 2014 : 22). C'est dans ce sens que l'on peut définir l'islamophobie, du moins en France et sur le continent européen, comme à la fois

une « formation discursive ayant pour but d'asseoir une infériorisation » (Mekki-Berrada, 2017) et un mécanisme social et économique de marginalisation et de discrimination touchant une catégorie de la population, en l'occurrence les immigrés d'origine maghrébine définis aujourd'hui essentiellement par leur religion d'appartenance supposée. L'islamophobie relève d'une assignation identitaire, d'un langage d'exclusion qui désignent le paria sous les traits vagues et imprécis du « musulman », essentialisé et racialisé, comme le furent les juifs, qui ne constituent pas une « race », mais que l'antisémitisme européen des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles a racialisés sous les traits d'un groupe aux caractéristiques physiques et morales exclusives et réhivitoires. Si les éléments sur lesquels repose l'antisémitisme sont contestables sur le plan scientifique et éthique, cette notion ne traduit pas moins un sentiment réel de rejet et ne représente pas moins une catégorie classificatoire opératoire, avec toutes les dramatiques conséquences que nous lui connaissons. Il ne s'agit donc pas de l'écarter à cause de sa fausseté, mais au contraire, de la prendre au sérieux par rapport à son intention discriminatoire, voire génocidaire.

Certes, le terme d'« islamophobie » n'atteint pas, ou pas encore, la « sophistication conceptuelle » de l'antisémitisme, héritée de la pensée raciale européenne, ni la « respectabilité idéologique » que celui-ci a connue pendant près d'un siècle et demi à travers d'importants penseurs et représentants de la culture et de la société européennes. Meer Nasar (2013) et Raymond Taras (2013) soulignent ainsi l'absence d'une littérature fournie sur l'islamophobie en lien avec race et racisme, au contraire des études sur l'antisémitisme, qui possèdent une longue histoire, impliquent plusieurs domaines de recherche et concernent plusieurs pays. Toutefois, si la notion ne constitue pas encore un concept analytique et empirique, elle n'en influence pas moins le débat public (Hajjat et Mohammed, 2013). Il s'agit donc pour les sciences sociales de se réapproprier un « terme polémique » pour lui donner une respectabilité sociologique, anthropologique et historique. Le flottement et l'indétermination du terme « islamophobie » ouvre des perspectives de recherche propres à faire le lien avec d'autres phénomènes sociaux, comme le racisme, le genre, la domination, la subalternité. La perspective intersectionnelle (imbrication classe/genre/religion racialisée) s'avère nécessaire dans l'étude de

l'islamophobie. « L'évaluation de l'islamophobie » effectuée par différentes enquêtes statistiques montre, en effet, « une difficulté à distinguer ce qui relève du racisme, du sexisme et du racisme de classe » (Simonin, 2013). Elle montre plus précisément une surreprésentation des femmes parmi les victimes (Hajjat et Mohamed, 2013). Ainsi, par exemple, « 80 % de femmes figurent parmi les victimes des actes islamophobes », selon le rapport annuel du Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF) en 2012 (Asal, 2014 : 22). Comme le note une autre étude, concernant cette fois la Suisse, les discriminations, propres à tous les groupes minorés « se teintent plus fortement d'aspects genrés dans le cas des musulman.e.s (ou personnes originaires de pays à majorité musulmane) » (Sarrasin *et al.*, 2018 : 40). La question de l'égalité entre hommes et femmes y occupe plus particulièrement « une place centrale dans les discours d'opposition à la présence de communautés musulmanes et au libre exercice de leurs pratiques religieuses » (*ibid.*).

Le recours, cependant, à cette notion ou à son équivalent « racisme antimusulman », comme instruments d'analyse, ne devrait pas se limiter à traduire le ressentiment d'un groupe qui se perçoit, à tort ou à raison, comme victime et qui chercherait à se défendre de cette infamie en la dénonçant ni à entériner un réflexe communautariste d'enfermement et de repli sur soi. Il est encore moins question d'avaliser l'usage idéologique d'une telle notion visant à faire taire toute critique de l'islam, de ses textes fondateurs et de ses divers usages politiques et idéologiques, comme cherchent à le promouvoir certains milieux fondamentalistes. Faire appel à la catégorie d'« islamophobie » permettrait, au contraire, de mettre le doigt sur des processus plus généraux qui concernent l'ensemble des actrices et acteurs et l'ensemble des sphères de la société. L'islamophobie est, comme l'antisémitisme, le révélateur de mécanismes globaux. Autrement dit, le conflit qui emprunte un langage « religieux » ne l'est ni du point de vue des causes, ni du point de vue des enjeux, lesquels résident ailleurs, dans les différentes crises qui traversent la société. Crise des modes d'être-ensemble (la nation, le lien politique, le lien associatif, l'institution scolaire), des modèles d'intégration (citoyenneté républicaine, multiculturalisme, communautarisme, nationalisme xénophobe), des conditions économiques et sociales (chômage, inégalités

croissantes, dérégulations économiques et financières), de l'espace géographique (banlieues marginalisées, territoires délaissés, sentiment d'insécurité, détérioration de l'environnement), des modes de communication (extension des nouveaux médias, multiplication des réseaux sociaux), etc. Bref, et comme l'explique à son tour Taras (2103 : 431), les crises et les débats qui ont cours actuellement un peu partout en Europe et aux États-Unis d'Amérique sur l'identité nationale, les questions de migrations, les politiques de multiculturalisme, etc., ont tendance à se baser plus sur la mise en avant de différences primordiales d'ordres racial et civilisationnel que sur un débat renvoyant à des enjeux d'ordres civique et citoyen. Dans ce contexte de crise profonde des identités (locales, régionales, nationales et internationales), le langage racial et la racialisation de la religion deviennent le mode privilégié des représentations des rapports sociaux et du coup des phénomènes comme l'islamophobie ou l'antisémitisme et plus généralement la pensée raciste deviennent des révélateurs du malaise global qui touche le collectif national ou international.

### **Islamophobie genrée et racialisation du sexisme**

Dans ce dispositif « politico-religieux-racial », les femmes constituent un enjeu central, et l'islamophobie visant les femmes musulmanes ou « islamophobie genrée », terme utilisé notamment par la sociologue canadienne Jasmin Zine (2016), acquiert toute sa pertinence<sup>4</sup>. L'idée de la femme comme enjeu de contrôle entre l'Orient et l'Occident a été clairement formulée dans les années 1980 par l'anthropologue américaine Laura Nader (2013). S'inspirant du concept d'« orientalisme » d'Edward Saïd (1980), elle l'élargit aux femmes et aux relations réciproques entre « Orient » et « Occident ». L'« orientalisme », la grille par laquelle l'« Occident » regarde « l'Orient », aussi bien que l'« occidentalisme », la grille par laquelle « l'Orient » regarde

---

<sup>4</sup> C'est ainsi que Jasmin Zine (2016 : 35) définit l'« islamophobie genrée » : « La notion d'« islamophobie genrée » renvoie aux formes spécifiques de discrimination associées aux femmes musulmanes, qui relèvent de stéréotypes négatifs historiquement contextualisés et qui informent et soutiennent des conditions structurelles de domination ».

l'« Occident », génèrent, selon elle, et comme dans un miroir inversé, des processus de contrôle des femmes (Nader, 2013 : 84). Du côté oriental, dès le XIX<sup>e</sup> siècle et la colonisation, la question des femmes est devenue centrale. Les partisans là-bas du patriarcat, qu'ils soient religieux ou laïcs, estiment que les forces extérieures occidentales exercent une forte pression sur eux en vue de les amener à modifier leur conception des rapports entre hommes et femmes. Du côté occidental, l'enjeu a également émergé dans le contexte colonial qui a vu le discours dominant se fixer sur le traitement des femmes parmi les populations colonisées, notamment sur les questions du voile, de la polygamie et de la réclusion, les présentant comme dégradants et incommensurables avec le propre traitement de « ses » femmes.

À l'époque coloniale, le traitement des femmes constituait une ligne qui permettait de séparer les colons « civilisés » des colonisés « arriérés » et autorisait la ségrégation d'une population réputée « inassimilable ». Mais ce traitement différencié des femmes selon les communautés jouait également un rôle utile pour la société coloniale, qui promouvait ainsi son propre ordre sexiste et patriarcal, y compris avec le concours de féministes dont les stratégies peuvent parfois participer aux « dogmes du contrôle masculin », comme le relève Laura Nader (*ibid.* : 83), au même titre d'ailleurs que les formes de contrôle masculin peuvent être influencées par les modes d'adaptation ou de résistance des femmes. Il suffit de rappeler la manière dont les femmes françaises de la métropole ou des colonies, et ce malgré la diversité de leurs opinions et du type d'interaction établi avec les femmes « indigènes », ont en général embrassé le projet colonial en se considérant comme :

[...] des facilitatrices, œuvrant au milieu des différentes communautés dans le but de transmettre les valeurs de la civilisation française ou, plus occasionnellement, celles du féminisme international et égalitaire. (Boittin, 2010 : 132.)

Selon Franz Fanon, le programme de l'administration coloniale en Algérie visait, à travers la femme, à bousculer l'homme algérien. Voici ce qu'il écrivait dans « L'Algérie se dévoile » :

Convertir la femme, la gagner aux valeurs étrangères, l'arracher à son statut, c'est à la fois conquérir un pouvoir réel sur l'homme et posséder les moyens pratiques, efficaces, de déstructurer la culture algérienne. (Fanon, 2001 : 20.)

Pendant les années 1950 étaient organisées des campagnes et des cérémonies de dévoilement collectif et public des femmes musulmanes dans les villes d'Alger, d'Oran et de Philippeville/Skikda (Lalami, 2008 : 8), auxquelles avaient activement participé autorités civiles et militaires et organisations de femmes, suivant la formule « Ayons les femmes et le reste suivra » (Fanon, 2001 : 18).

Cette question du dévoilement des femmes va prendre une nouvelle dimension dans le contexte postcolonial de la France et de la polémique sur la place de l'islam et de son rapport aux femmes. Le corps voilé des femmes musulmanes va notamment être rapproché du corps prostitué. Les deux vont être construits, comme des « corps-frontières » dans le cadre des « nouvelles frontières de la République » (Billaud et Castro, 2013 : 97). Les deux vont être considérés, notamment par les « féministes républicaines », comme deux corps « opprimés et inconscients de leur exploitation » (*ibid.* : 98)<sup>5</sup>. Nous assistons là à une nouvelle configuration du nationalisme français quant à la question de la sexualité, à un nouveau phénomène d'altérisation qui touche aussi bien les femmes d'« origine musulmane » que les jeunes des « quartiers » ou l'islam des « banlieues ». En se concentrant sur certains traits saillants du sexisme prêté aux immigrés maghrébins ou originaires d'Afrique subsaharienne, comme le voile, le mariage forcé, l'excision, la polygamie ou la violence sexuelle, ces discours font apparaître la soumission des femmes comme le trait intrinsèque de la « culture musulmane » ou « immigrée », reléguant du coup au second plan le caractère structurel de la domination masculine en Europe. Le

---

<sup>5</sup> Cette association a donné lieu à sa récupération par les femmes « musulmanes » qui manifestent dans les différents défilés féministes. Reléguées souvent, avec les prostituées, à l'arrière, certaines ont brandi, dans une manifestation de 2004, une bannière sur laquelle était inscrit : « Très putes, très voilées », détournant ainsi le slogan « Ni putes, ni soumises », brandies par les féministes « officielles » des « quartiers » soutenues par les différents gouvernements français (Billaud et Castro, 2013 : 81).



« voile islamique » a très tôt constitué, particulièrement en France et à sa suite dans plusieurs autres pays européens (Kilani, 2000, 2014a), le point de fixation des discours de rejet de l'étranger massivement assimilé au musulman. Derrière l'affirmation d'un universalisme républicain, censé être neutre vis-à-vis des appartenances et des affiliations privées, ne traitant qu'avec des citoyens égaux en droit, très vite a pointé en France une politique de discrimination qui ne dit pas son nom, mais qui érige le « corps musulman » en un corps stigmatisé. À travers ce « corps étranger » se trouve gravé l'ordre inégalitaire et le voile devient le marqueur des distinctions sociales transformées en distinctions raciales. Or, la question du voile et des autres signes identitaires mériterait un traitement plus global et plus symétrique, qui inclurait les perspectives, les représentations et les pratiques de l'ensemble des actrices et des acteurs. L'intérêt des sciences sociales et des études féministes ne réside-t-il pas, comme le soutient notamment Colette Guillaumin (1981 : 30), dans « la connaissance concrète et systématiquement explicitée et exposée de la solidarité des niveaux du réel social » ?

De ce point de vue, autant le voilement que le dévoilement constituent un enjeu primordial dans une société où le corps de la femme demeure, malgré tout, assujetti aux normes masculines. Comme le précise l'écrivaine et féministe Helen Pankhurst<sup>6</sup> (2018), notre société « reste obsédée par la représentation de la femme, que ce soit pour imposer la *burqa* ou au contraire la nudité » (Albert, 2018 : 5). Il faut également noter que ni le voilement ni le dévoilement ne sont a priori les signes de quelque chose qui les précéderait. Nous sommes en présence de logiques de situation qui décident des significations que de tels comportements peuvent acquérir. Ainsi, par exemple, confrontés l'un à l'autre, les signes du voile et du string sont lus par la sensibilité dominante comme des signes vestimentaires exclusifs : l'un représenterait une conduite soumise, l'autre une conduite émancipée, bien qu'il faille nuancer ici puisque le string peut aussi être considéré, toujours dans un souci de contrôle des femmes et de leur manière de se vêtir, comme

---

<sup>6</sup> Elle est l'arrière-petite-fille de l'activiste féministe britannique Emmeline Pankhurst, qui a animé, au début du XX<sup>e</sup> siècle, le mouvement de désobéissance civile dans le sillage des suffragettes.

« indécent » et « blâmable ». Or, que le corps de la femme dans l'espace public soit voilé, ou que sa nudité soit étalée, il est dans les deux cas sexualisé. String ou voile, ces deux accessoires pointent le statut du corps des femmes dans la société. De « marqueurs sociaux » imposés par les codes de la « pudeur » et de la « censure » en vigueur chez les uns et les autres, ils deviennent des « marques naturelles » du « sexe féminin ».

Considérer le voile comme nécessairement un signe de soumission, et le string ou la jupe comme l'étendard de la liberté des femmes, sert de « cache-misère » au sexisme qui érige la disponibilité du corps de la femme en une « norme objective d'émancipation » (Schmid, 2015). La lutte contre le sexisme qui fleurit dans « les territoires perdus de la république », pour reprendre le titre d'un ouvrage de sociologie (Brenner, 2004) que plusieurs intellectuels et hommes politiques ont repris à leur compte, rend invisible ou minimise le sexisme bien réel présent dans l'appareil législatif et dans les pratiques de discrimination globales. De fait, comme le note la philosophe Elsa Dorlin, auteure notamment de l'ouvrage *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française* (2006), dans lequel elle montre comment la figure de la mère donne corps à la nation imaginée d'un peuple français constitué d'hommes blancs et propriétaires :

[...] on ne discute pas ici de l'effectivité de la libération de la femme et de l'égalité sexuelle en France, mais bien de leurs signifiants nationaux. Concrètement, on opère une forme de culturalisation, d'ethnisation d'un rapport de pouvoir. (Dorlin, 2010 : 433.)

Autrement dit, le « nationalisme mâle » français fait de la différence de genre entre hommes et femmes le symbole qui définit les limites de la différence nationale et du pouvoir entre les hommes. Comme le souligne Anne McClintock (1993, citée par Billaud et Castro, 2013 : 98) :

[...] les femmes sont symboliquement associées dans la politique du corps national à sa frontière, à sa limite métaphorique. On les considère comme les propriétaires

symboliques de la nation tout en leur déniaient toute capacité d'agir au niveau national<sup>7</sup>.

On comprend ainsi mieux comment les milieux conservateurs et nationalistes arrivent, d'un côté, à dénoncer le patriarcat musulman et sa « maltraitance » des femmes et, de l'autre, à professer un sexisme parfois décomplexé, minimisant ou s'opposant au passage aux revendications féministes ou à celles des minorités sexuelles. Cette fixation sur l'autre permet même de se revendiquer tactiquement comme féministe en donnant l'impression d'agir en faveur d'une politique de l'émancipation et de l'autonomie. L'escalade islamophobe au nom du féminisme est devenue un trait non négligeable dans les discours identitaires ou xénophobes. Aussi bien au titre de ministre de l'Intérieur que de président de la République, Nicolas Sarkozy « s'est avisé de rappeler à l'ordre républicain les filles voilées devant leurs hommes, à moins que ce ne soit à ceux-ci qu'il s'adressait » (Éwanjé-Épée et Magliani-Belkacem, 2012 : 75). En se déclarant « le défenseur des femmes menacées, qu'elles soient violées ou voilées », l'homme Sarkozy « se prend au sérieux » en tant qu'« homme » qui parle « à la place de celles-ci » (Guénif-Souilamas et Macé, 2004 : 91–93). On peut dès lors affirmer, suivant en cela Helen Pankhurst, déjà citée, que :

[...] les controverses sur le voile sont le symptôme, non la cause du problème : dès que les femmes développent une certaine capacité d'agir, leurs corps deviennent des otages dans les champs de bataille des hommes (Pankhurst, 2018.)

Cela vaut aussi bien dans les pays européens qui interdisent le voile que dans les pays musulmans qui l'imposent ou le réglementent. Autrement dit, une analyse symétrique montre que, dans les deux cas, nous avons affaire au même processus d'imposition qui consiste notamment à refuser aux femmes toute capacité d'action et à parler en leur nom. Il en a été ainsi, par

---

<sup>7</sup> Un exemple de ce « nationalisme mâle » nous est donné par l'affaire des femmes tondues à la Libération en France. Cet acte dirigé contre les femmes ayant eu des relations sexuelles avec des Allemands était censé purifier le corps féminin et, à travers lui, le corps national français auquel appartenaient ces femmes. Les crânes rasés des femmes permettaient à la France virile de « retrouver son honneur, [d]'effacer la souillure portée par le corps de ses femmes » (Virgili, 1995 ; voir aussi Virgili, 2000).

exemple, de l'attitude du président provisoire de la République tunisienne d'après la révolution de 2011. Moncef Marzouki a cru bon, lors de son discours d'investiture, de se déclarer le protecteur aussi bien des femmes « voilées », qu'elles portent le *niqab* ou le *hijab*, que des femmes « dévoilées ». Ce faisant, il a ignoré le mouvement féministe autonome tunisien qui ne cesse de lutter, depuis l'époque de Bourguiba, contre le féminisme autoritaire d'État et sa confiscation des revendications féministes (Kilani, 2018).

### **Nationalisme sexuel et racialisation de l'homophobie**

Le nationalisme européen a rajouté à la question de l'égalité entre les sexes celle de la sexualité. Ce nouveau dispositif « biopolitique » (Göle et Billaud, 2012 : 134) est devenu le support de l'identification au progrès et le marqueur de séparation entre un « Nous émancipé » et un « Eux attardé », notamment associé à ceux appartenant à la « culture islamique ». Dans cette nouvelle configuration, les libertés sexuelles sont instrumentalisées pour affirmer l'exception occidentale et dessiner les contours de la citoyenneté (*ibid.* : 135). L'intégration des minorités sexuelles à la communauté nationale fait que ce qui était considéré auparavant comme « déviant » et « culturellement typique d'un retard civilisationnel » (Jaunait *et al.*, 2013 : 10) devient une marque de modernité. Une telle promotion participe désormais d'une rhétorique de la « démocratie sexuelle » (Fassin, 2006) qui produit des frontières à l'extérieur, en altérant un certain nombre de pays, notamment musulmans, et en établit à l'intérieur par la mise à l'index de certaines catégories de citoyens associés à leur culture d'origine réputée rétive à la nouvelle normativité sexuelle nationale (Fassin et Surkis, 2010, cités par Jaunait *et al.*, 2013 : 12).

L'exemple d'un récent fait divers international est à cet égard éclairant. Durant le réveillon de la Saint-Sylvestre en 2015, plusieurs agressions sexuelles eurent lieu à Cologne et dans d'autres villes allemandes dans lesquelles furent impliqués plusieurs jeunes d'origine maghrébine. Après une telle violence genrée, l'indignation fut particulièrement vive, surtout parce que les auteurs étaient des immigrants. Or, ces incidents avaient fait apparaître au grand jour – notamment par la prise de parole des femmes victimes de tels

comportements – la fréquence, lors des grands attroupements, des harcèlements sexuels dans tous les pays européens et cela du fait des jeunes « Blancs » eux-mêmes. Ce qui a pourtant prévalu dans les condamnations des incidents de la Saint-Sylvestre, c'est non seulement leur association avec les seuls jeunes immigrés, mais l'essentialisation de leur comportement, le renvoyant à leur « culture d'origine » et plus précisément à la « culture musulmane ». C'était cependant là l'occasion, au contraire, d'ouvrir les perspectives d'une critique plus ample et plus radicale du sexisme et de ses conséquences partout, y compris au sein de la société majoritaire. Ce que n'ont d'ailleurs pas manqué d'effectuer plusieurs observatrices et observateurs ou militantes et militants. Anne Wizorek relève ainsi que « le harcèlement et les violences sexuelles étaient là avant l'immigration, ils n'ont pas été importés en Allemagne ! » « C'est un problème qui concerne l'ensemble de la société », a-t-elle ajouté (citée par Zünd, 2016 : 11). À cet effet, des activistes ont lancé le slogan *#ausnahmslos* (« sans exception »). Elles affirment que « Nous ne devons pas nous contenter de parler des agressions lorsqu'elles sont commises par les autres, les hommes musulmans, les Arabes, les Nord-Africains » et précisent qu'il faut lutter « contre le racisme et la violence sexuelle, toujours, partout » (citées par Zünd, 2016 : 11). Plusieurs féministes se sont outrées face à l'indignation manifestée par les milieux d'extrême droite allemands et européens, qui ont profité de l'occasion pour stigmatiser l'ensemble des immigrés. « C'est comme si ces fachos défendaient un "cheptel" qui leur reviendrait face à la "concurrence" nouvelle que représentent les demandeurs d'asile », s'est ainsi exprimé une militante, qui poursuit : « Ces hommes ne s'intéressent pas à la situation des femmes ! Moi, je refuse les violences sexuelles, qu'elles soient le fait d'Allemands, d'étrangers ou de réfugiés ! » (Versieux, 2016).

De fait, cet incident rappelle d'autres situations qui avaient eu déjà cours, en Europe, notamment en France. Il s'agit des affaires des « viols collectifs », rebaptisés « tournantes » au début des années 2 000, et qui avaient beaucoup défrayé la chronique à l'époque. Elles avaient été présentées par une partie non négligeable des médias comme l'expression de la culture « machiste et oppressive » des jeunes issus de l'immigration noire et maghrébine, et à ce titre comme une menace grandissante pour les « valeurs

républicaines ». « Cette forme de violence sexuelle exercée par des jeunes hommes envers de jeunes femmes ne doit [cependant] rien à la “culture d’origine” de ces personnes », comme l’explique Laurent Mucchielli (2005 : 80) :

[...] la pratique des viols collectifs dans les quartiers pauvres des grandes agglomérations doit [plutôt] se comprendre à travers l’analyse des groupes de pairs ou des bandes de jeunes et de leurs systèmes de normes propres.

Bref, ce phénomène relèverait plus d’une culture « urbaine » que d’une culture « raciale » ou « religieuse ».

Les explications culturalistes qui ont fleuri après les agressions du réveillon en Allemagne, ou celles déjà contenues dans lesdites « tournantes » en France, permettent d’occulter le nationalisme sexuel qui sous-tend la crise des réfugiés et plus généralement le rejet des étrangers, notamment musulmans, qui l’accompagne. En effet, les débats sur l’identité nationale qui traversent depuis quelque temps divers pays d’Europe, s’appuient souvent sur les stéréotypes de genre, de nationalité, de race et de religion. Dès lors,

[...] préserver nos « valeurs » et « notre identité » nécessite de présenter l’« autre » (le musulman, le réfugié) comme occupant un univers moral diamétralement opposé, notamment en matière de droit des femmes et des homosexuels. (Billaud, 2016.)

La nouvelle « démocratie sexuelle » consacre un nouvel espace de partage entre « Nous » et « Eux » : les premiers sont exempts de sexisme et d’homophobie, les seconds en sont au contraire totalement imprégnés. Les homosexuels, hier encore « figures répulsives du nationalisme viriliste », rejoignent aujourd’hui « les figures de la modernité nationale » (Jaunait *et al.*, 2013 : 11). C’est ce que Jasbir Puar (2012), professeure d’études sur le genre à la Rutgers University, nomme « homonationalisme » ou « nationalisme homonormatif » pour décrire l’intégration des gais et lesbiennes dans le nationalisme états-unien et où l’homonormativité rejoint désormais en respectabilité la traditionnelle hétéronormativité qui caractérisait la société globale (Duggan, 2003, cité dans Jaunait *et al.*, 2013 : 14). Cette « construction d’un nationalisme sexuel spécifique aux États-Unis » (Rebucci, 2013 : 76) s’est accompagnée de la figure opposée de l’étranger, du

terroriste désormais porteur de la déviance sexuelle et à ce titre construit en tant qu'altérité dans le cadre des nouvelles frontières de la nation et de la « rhétorique » de l'inclusion patriotique (*ibid.* : 77).

Si l'homonormativité est essentiellement combinée avec le nationalisme des États-Unis chez Puar, l'Internationale Gay, « dominée par des hommes occidentaux blancs » (Jaunait *et al.*, 2013 : 16) qui veulent universaliser leur expérience, est plus directement liée, selon Massad (2007), à l'impérialisme culturel américain. C'est la raison pour laquelle ce professeur d'histoire intellectuelle arabe à Columbia s'intéresse aux « phénomènes de l'impérialisme culturel des politiques *missionnaires* internationales » (Rebucci, 2013 : 88), notamment celles liées à la défense des droits LGBT à l'extérieur des États-Unis. Cette nouvelle homonormativité « rejoint les politiques *mainstream* des droits humains » (*ibid.* : 76). Elle prolonge à un autre domaine la sexualité, les diverses campagnes de défense des « libertés », notamment religieuses, menées dans le reste du monde par les successives autorités états-uniennes.

L'intérêt de l'approche de Massad est d'inscrire la question dans une dimension globale, à la fois historique et internationale. Il montre ainsi comment la dualité hétéro/homo ne s'est que récemment imposée « comme la forme hégémonique d'organisation des identités » (Massad, 2013 : 29) en Europe et aux États-Unis, et qu'à ce titre, elle a été étendue aux autres parties du monde, dans le cadre d'un programme politique et culturel qui s'est notamment traduit par l'adoption d'un arsenal juridique répressif. C'est ainsi, par exemple, que l'homosexualité a été quasi systématiquement pénalisée dans les différentes législations des pays colonisés du fait aussi bien de l'administration coloniale britannique que française. En Tunisie, par exemple, sous le protectorat de la France, en 1913, une loi qui condamne à trois ans de prison « la sodomie entre adultes consentants » a été adoptée. L'abrogation d'une telle loi est actuellement l'une des revendications des démocrates tunisiens. Une même loi a été adoptée également au Liban dans les années trente à la période du protectorat français (Massad, 2013). Nous assistons d'ailleurs aujourd'hui à une série de dépenalisation de ces lois antihomosexuelles, reliques de l'époque victorienne, dans plusieurs pays ex-colonisés comme l'Inde ou le Botswana, où la

Cour suprême a récemment décidé qu'elles n'avaient plus raison d'être.

L'imposition de cette binarité a eu une double conséquence. D'un côté, il s'agissait, sous la pression des conservateurs occidentaux, aussi bien laïcs que religieux, « d'hétérosexualiser les non-Européens » et de leur enseigner l'homophobie, « deux processus toujours conjoints », selon Joseph Massad (2013 : 32) et de l'autre, sous l'instigation des milieux libéraux, de promouvoir la « décriminalisation » des conduites gaies et de dénoncer l'homophobie dont seraient responsables les non-Européens. Nous assistons là, en quelque sorte, à une exportation des conflits culturels internes à l'Occident à l'échelle du monde : d'un côté, le modèle des valeurs familiales « chrétiennes » ou « américaines », avec son lot de sexisme et d'homophobie, et de l'autre, le système de valeur spécifique des libéraux américains protestants ou des progressistes laïcs européens. C'est dans ce contexte que l'identité gaie internationale « se voit défendue par des hommes blancs, néolibéraux et américains (ou européens) », au même titre que « partout dans le monde, des femmes blanches américaines (ou européennes) impérialistes s'affairent pour sauver des femmes non-blanches d'hommes non-blancs » (*ibid.* : 31). Une position que partage Puar, qui soutient que le courant hégémonique au sein du LGBT a en quelque sorte « acheté sa respectabilité » en nationalisant l'identité gaie aux États-Unis (et en Europe) sous la forme de l'homonationalisme, c'est-à-dire de la « supposée blancheur des corps gays, lesbiens, homosexuels et *queer*, et de l'hétérosexualité présumé des corps de couleur » (Puar, 2012 : 17). Pratiquement, ce mouvement devient le promoteur du modèle américain en tant que défenseur des libertés aux États-Unis et dans le monde.

Massad (2007 : 189) va encore plus loin dans l'analyse. Il pose :

[qu'] en épousant ce projet de libération, l'Internationale gay détruit des configurations sociales et sexuelles de désir [notamment la configuration arabe dans laquelle des hommes peuvent avoir des relations sexuelles avec des hommes et des femmes avec des femmes sans se considérer



« gays » ou « lesbiennes »<sup>8</sup>] dans le but de reproduire un monde à sa propre image, dans lequel les catégories sexuelles et les désirs sont à l'abri de toute remise en question.

Dès lors, la fluidité des désirs sexuels est remplacée par la rigidité des identités sexuelles. La portée idéologique d'un tel discours peut mieux être saisie en regard du discours concernant encore hier, à l'époque impériale, les pratiques homoérotiques dans le monde arabe et musulman, qualifiées alors par le regard colonial de « bestiales » et dénoncées comme des perversions sexuelles, au même titre d'ailleurs que l'hétérosexualité dans cette région du monde, qualifiée d'« hypertrophique », notamment en regard de la pratique de la polygamie et de l'« incapacité à la monogamie ». Ces stigmates historiques du « musulman » n'ont pas manqué d'être à nouveau convoqués aux États-Unis, après les attentats du 11 septembre 2001, pour dépeindre Ben Laden comme un monstre lubrique. À côté des connotations positives, compatibles avec les « valeurs patriotiques », associées à la nouvelle « homonormativité blanche » :

[des] connotations négatives de l'homosexualité furent utilisées pour racialisier et sexualiser Oussama Ben Laden – un être efféminé, pervers et pédophile, machiavélique, apatride et rejeté par sa propre famille (donc pédé). (Puar, 2012 : 18.)

S'il est indéniable que le modèle occidental de l'identité « gaie » a tendance à se propager aujourd'hui dans le reste du monde, notamment dans le monde arabe, et ce, à travers une partie des élites et des membres des classes moyennes, cela suffit-il à rendre compte des changements qui sont en train de s'effectuer dans ces pays sous l'impulsion des mouvements sociaux autochtones et en écho avec les luttes menées à l'international ? La vision

---

<sup>8</sup> Précisons toutefois qu'une telle « tolérance » de l'homosexualité dans le monde arabe et musulman ne prend sens que lorsque l'homosexualité est transitoire, qu'elle ne prétend pas, comme le souligne Giacomo Rebutti (2011), pour le cas du Maroc, « à une exclusivité de comportement » et qu'elle n'entrave pas « le mariage et la reproduction comme accomplissement de [la] masculinité adulte ».

« préservationniste et nativiste » de Massad est, selon Frances Hasso (2011), aveugle à la pluralité des sociétés et des groupes et à la circulation des discours et des pratiques. On assisterait plutôt à des « transformations convergentes » qu'à la diffusion du « paradigme identitaire » occidental (Jaunait *et al.*, 2013 : 18). Les interactions internationales et transnationales rendent tout raisonnement en blocs culturels plus ou moins opposés, plus ou moins divergents, inopérants, de sorte que les « formes d'identification » et de « mobilisations des minorités sexuelles » ne sont plus seulement sous l'influence d'un « nouvel impérialisme sexuel », mais aussi le résultat « d'appropriation et de production de discours contre-hégémoniques » (*ibid.* : 23). Autrement dit, les ressources mises à disposition à l'international peuvent être consacrées à la promotion et au renforcement des actions locales.

On pourrait parler à cet effet de « politique de coalition » (Butler, 2005), qui voit converger à un certain moment et dans un certain contexte des revendications appartenant à des actrices et acteurs différemment situés dans l'espace social ou politique, mais réunis dans une même revendication d'émancipation. C'est ainsi, par exemple, que dès les débuts de la révolution tunisienne en 2011, les militantes et militants LGBT locaux n'ont pas hésité à rallier les autres contestataires – féministes de diverses obédiences, promoteurs de la langue et de la culture amazighe très minoritaires, artistes et performeurs de rue, enseignants et syndicalistes, bref, toutes celles et tous ceux qui militaient pour l'autonomie politique et individuelle en Tunisie – au nom de la défense de la liberté pour toutes et tous. Ces gens n'ont pas non plus dédaigné le soutien de l'international, dans la mesure où celui-ci respectait les termes spécifiques de leur revendication. Un parallèle pourrait être de ce point de vue établi avec l'activiste tunisienne Amina Sboui qui, à un moment de son parcours militant après la révolution de 2011, s'est ralliée au mouvement *Femen* en apparaissant torse nu sur leur site avec l'inscription « Mon corps m'appartient » et en initiant avec ce corps des actions symboliques dans plusieurs endroits et contextes tunisiens (Kilani, 2014c).

D'aucuns se sont posé la question de savoir si une telle forme d'action, d'origine « occidentale », pouvait être transposée dans un autre contexte culturel où la nudité et le corps de la femme ont valeur d'interdit. Or, l'expérience a montré que cette appropriation

locale des ressources discursives et matérielles de l'international n'a pas empêché pour autant cette féministe radicale et d'autres personnes appartenant au mouvement féministe « laïc » tunisien d'être conscientes des rapports internationaux de domination et de la récupération ou de l'instrumentalisation possibles de leurs luttes par les tenants aussi bien du féminisme universaliste, qui ne conçoit qu'une seule voie d'émancipation pour les femmes partout et en tous temps, que celui différentialiste, qui insiste sur les différences au détriment des ressemblances. Grâce à leur capacité d'action récupérée dans le cadre des mouvements sociaux mis en branle par la révolution, elles ont cherché, au contraire, à promouvoir une politique de coalition, qui incluait, dans la mesure du possible, tous les courants du féminisme, y compris le « féminisme islamique », souvent décrié ou raillé et considéré comme un oxymore, et ne dédaignait pas les soutiens provenant des horizons européens ou états-uniens (Kilani, 2018).

Un autre exemple, appartenant cette fois aux « marges » de la société occidentale, pourrait également témoigner de la pertinence d'une approche à la fois en termes d'intersectionnalité, qui tiendrait compte de la multiplicité des appartenances, et de possibilités d'action, et qui emprunteraient au discours dominant pour se l'approprier et se rendre ainsi visible. Il s'agit de la récente « Gay-Pride des banlieues », qui a eu lieu au début du mois de juin 2019 à Saint-Denis, une commune de la ceinture parisienne. Cette « Marche des fiertés » était organisée pour « lutter contre l'homophobie ainsi que contre la stigmatisation des habitants des quartiers populaires ». Un élu qui prenait part à la manifestation explique :

Les personnes LGBT ne se trouvent pas uniquement dans Paris, elles sont aussi dans les quartiers populaires, et elles vivent des expériences autrement plus discriminantes que les personnes LGBT blanches. (France 24, 2019.)

Quant à l'organisateur, il précise que parce « qu'on vit en banlieue, on est ramenés au fait qu'on est pauvres, qu'on est racisés, qu'on est immigrés [en plus du fait d'être homosexuels] » (France 3-régions, 2019).

## Conclusion

À l'issue de ce parcours, il nous faut revenir sur nos différents développements pour en ressaisir la pertinence et les accompagner d'ouvertures. Tout d'abord, revenons sur l'islamophobie. À cause de son caractère controversé, qui est somme toute le lot de quasiment toutes les notions avec lesquelles travaillent les spécialistes des sciences sociales, mais surtout à cause de la position de « subalternité interne » (Taras, 2013 : 421) qui caractérise la population ciblée par un tel sentiment ou rejet, le chercheur doit être particulièrement attentif aux contextes de son usage. Il doit essayer d'explicitier le plus possible ses enjeux aussi bien pour ses partisans que pour ses détracteurs. Il est ainsi certain qu'une telle notion suscite un effet de miroir. Face aux critiques de l'islam, qui ne relèvent pas toujours à strictement parler de l'islamophobie, et qui sont tout à fait légitimes dans une structure démocratique, les « musulmans » peuvent parfois, par « stimuli-réponse » (*ibid.* : 419), se convaincre que tel n'est pas le cas et se réfugier dans le rôle de la victime absolue. Le risque est toutefois grand que dans le contexte actuel de « repli identitaire » en Europe, le mot « musulman » ne se transforme en une « infamie » (Benslama, 2004). Le risque est de transformer le musulman en « *muselmann* », ce terme des camps de concentration qui désignait le déporté arrivé à l'extrémité de la vie (Levi, 1987 ; Sofsky, 1995). Cette évocation n'est pas avancée pour prétendre que les « musulmans » d'Europe ou des États-Unis se trouvent aujourd'hui dans cette situation. Loin de nous cette pensée. Mais c'est pour rappeler la possibilité de l'anéantissement sur la base de la racialisation de l'autre et de son expulsion de l'espace national. Un résultat auquel sont tragiquement parvenus l'antisémitisme européen et l'idéologie nazie de la pureté de la race. C'est également pour souligner à la fois les ressemblances et les différences entre islamophobie et antisémitisme.

C'est là notre deuxième point d'ouverture. Si l'antisémitisme et l'islamophobie présentent tous deux « une logique analogue de refus de l'égalité, qui se fonde sur le clivage national/étranger » (Hajjat et Mohammed, 2013, cités dans Simonin 2013 : 5), si comme dans l'antisémitisme, l'islamophobie associe les préjugés religieux, ethniques et culturels (Taras, 2013 : 425), il y a

indéniablement dans l'antisémitisme, au contraire de l'islamophobie, un fondement racial basé sur des critères physiques censés distinguer le juif de l'« Aryen » dans le but de mieux le séparer de la société « saine ». À la différence de l'antijudaïsme chrétien, qui recherchait des bénéfices symboliques à petite dose parce qu'il avait besoin de l'image du juif pour exister en tant que chrétien, l'antisémitisme racial moderne recherche, lui, un bénéfice illimité obtenu une fois pour toutes par le génocide, par l'annihilation totale de l'autre. Certes, aujourd'hui, « la consolidation des positions sociales et la normalisation de la présence des juifs contrastent avec la contestation de la légitimité de la présence des musulmans sur le territoire européen » (Hajjat et Mohammed, 2013 : 194–195, cités dans Simonin 2013 : 5). Nous assistons même à ce que certains auteurs ont qualifié de « blanchiment » du juif (Dudink, 2013 : 51 ; Jaunait *et al.*, 2013 : 11), à l'instar de ce qui s'est passé pour l'homosexualité. Ce phénomène pousse d'ailleurs les partisans de la théorie conspirationniste du « grand remplacement » et de l'« Euro-arabie » – qui mettent en avant la planification de la domination démographique et culturelle de l'Europe par l'islam et les musulmans (Meer, 2013 : 393) – à associer aux musulmans un stigmate supplémentaire, celui d'être des antisémites acharnés, effectuant de la sorte une double déformation.

C'est, en effet, tout d'abord un contresens que de les accuser d'antisémitisme, une formation idéologique moderne typiquement européenne dont le délire classificatoire plaçait aussi les Arabes dans la « race sémite » – tout en prenant soin par ailleurs de relever que les sentiments antijuifs n'étaient pas et ne sont pas absents dans les pays musulmans, mais relèvent d'une autre logique qui leur appartient en propre, celle de la « *dhimmitude* », qui reconnaît les juifs et les chrétiens, en tant que gens du Livre, mais leur octroie un statut subalterne dans la société, et tout en admettant que l'antisémitisme occidental puisse aujourd'hui « contaminer » et « colorer » « l'hostilité » musulmane vis-à-vis des juifs. C'est ensuite, et à nouveau, se départir de ses propres tares en les reportant sur l'autre, en délocalisant l'antisémitisme et l'hitlérisme chez les autres, et ce, d'autant plus que le « blanchiment » des juifs n'a empêché ni la régression hier de leur statut sous le nazisme et le régime de Vichy ni la persistance aujourd'hui du sentiment

antisémite parmi une partie de la population majoritaire. Autrement dit, le « blanchiment » des juifs, comme celui des homosexuels, ne rompt pas avec l'imaginaire naturaliste et racialisé du nationalisme qui continue à fixer des « identités ontologiques » (Jaunait *et al.*, 2013 : 11) et à reposer sur « l'hypothèse non formulée et indicible selon laquelle ce qui constitue la nation en dernière instance est la race » (Dudink, 2013 : 51). En ce qui concerne les musulmans, leur « identité ontologique » n'est pas la race, à proprement parler, mais la religion et la culture, racialisées en quelque sorte.

Enfin, abordons le dernier point d'ouverture. Si les « femmes musulmanes » constituent aujourd'hui indéniablement le principal objet de controverse dans les politiques identitaires des uns et des autres, cette situation n'a pas moins l'avantage de souligner l'absolue centralité du statut des femmes dans les politiques d'émancipation de la société et à l'inverse des politiques de soumission et d'oppression. L'analyse symétrique apparaît de ce point de vue primordiale. Nous ne pouvons restreindre notre regard aux seuls espaces subalternes, mais devons l'élargir jusqu'à englober le cœur du système et l'interroger sur la manière dont il conçoit les rapports sociaux de sexe et le projet de société qui les y intègre. De ce point de vue, il faut l'avouer, aucun modèle – républicain assimilationniste à la française ou multiculturel à l'anglo-saxonne avec ses différentes variantes – n'est a priori à même de résoudre convenablement la question de la subalternité des femmes ni celle des minorités « ethniques » ou racialisées, des minorités sociales et économiques ou encore des minorités sexuelles. Seule une « politique de coalition » (Butler, 2005), réunissant ces différentes catégories et associant les composantes de la société majoritaire qui aspirent à l'émancipation et à l'autonomie individuelle, serait à même de tenir compte à la fois des légitimités des revendications particulières et de l'aspiration de l'ensemble à vivre dans une société démocratique et égalitaire. Une telle politique n'imagine pas à l'avance quelle en sera la forme exacte, mais elle se constitue en n'excluant ni les diversités, ni les contradictions et en acceptant d'agir en accord avec elles. La « multitude » (Hardt et Negri, 2006) qui en résulte correspond à une

structure d'action ouverte qui, tout en reconnaissant les appartenances multiples, poursuit le même but : lutter contre les discriminations et les inégalités subies, chercher à obtenir les mêmes droits et les mêmes reconnaissances.

### **Remerciements**

Je tiens à remercier les deux évaluateurs de la revue *Religiologiques* pour leurs judicieux commentaires et suggestions bibliographiques qui m'ont permis de compléter et de mieux préciser l'argumentation de l'article.

## Bibliographie

- ALBERT, Éric. 2018. « Cent ans après, la relève des suffragettes à l'heure du #MeToo ». *Le Temps* (6 février), p. 5.
- ALLEN, Chris. 2010. *Islamophobia*. Londres : Ashgate.
- ASAL, Houda. 2014. « Islamophobie : la fabrique d'un concept. État des lieux de la recherche ». *Sociologie*, vol. 5, no 1, p. 13–29. Récupéré le 1 juillet 2019 de <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2014-1-page-13.htm>.
- BALIBAR, Étienne. 2006. « Uprisings in the Banlieues ». *Lignes*, no 21, p. 50–101.
- BENSLAMA, Fethi. 2004. « La défense et le différent ». *Manifeste des libertés*. Récupéré le 28 juin 2019 de [https://www.manifeste.org/article.php?id\\_article=352](https://www.manifeste.org/article.php?id_article=352).
- BESSONE, Magali. 2004. « *E pluribus unum* ». Dans *Les âmes du peuple noir (The Souls of Black Folk)*, sous la dir. de William Edward Burghardt Du Bois, p. 271–334. Paris : Éditions Rue d'Ulm.
- BILLAUD, Julie. 2016. « Cologne : pourquoi les explications culturelles sont dangereuses pour le féminisme ». *Le Temps* (25 janvier), p. 9.
- BILLAUD, Julie et Julie CASTRO. 2013. « Whores and Niqabées : The Sexual Boundaries of French Nationalism ». *French Culture, Politics, Society*, vol. 31, no 2, p. 81–101.
- BOITTIN, Jennifer A. 2010. « Feminist Mediations of the Exotic : French Algeria, Morocco and Tunisia, 1921–1939 ». *Gender and History*, vol. 22, no 1, p. 131–150.
- BRENNER, Emmanuel (dir.). 2004 [2002]. *Les territoires perdus de la république. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*. Paris : Mille et une nuits.
- BUTLER, Judith. 2005 [1990]. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte.
- CAPDEVILLA, Luc. 2011. « La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830–1962) ». *Clio. Femmes, genre, histoire*, no 33. Récupéré le 30 avril 2019 de <http://journals.openedition.org/cli/10128>.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. 2009. *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*. Marseille : Agone.
- DELPHY, Christine. 2001 [1988]. « Le patriarcat : une oppression spécifique ». Dans *L'Ennemi principal*. Volume 2, *Penser le genre*, p. 55–90. Paris : Syllepse.
- DORLIN, Elsa. 2006. *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris : La Découverte.
- . 2010. « Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France ». Dans *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, sous la dir. de Nicolas BANCEL *et al.*, p. 429–442. Paris : La Découverte.



- DOUGLASS, Frederick. 2006 [1852]. « Que signifie le 4 juillet pour l'esclave ? ». Dans *De l'esclavage en Amérique*, sous la dir. de Frederick DOUGLASS et Henry David THOREAU, p. 7–53. Paris : Éditions Rue d'Ulm.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. 2004 [1903]. *Les âmes du peuple noir*. Paris : Éditions Rue d'Ulm.
- DUDINK, Stefan, 2013. « Les nationalismes sexuels et l'histoire raciale de l'homosexualité ». *Raisons politiques*, vol. 49, no 1, p. 43–54. Récupéré le 1 juillet 2019 de <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-43.htm>.
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.
- DUGGAN, Lisa. 2003. *The Twilight of Equality ? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston : Beacon Press.
- ÉWANJE-ÉPÉE, Félix B. et Stella MAGLIANI-BELKACEM. 2012. *Les féministes blanches et l'empire*. Paris : La Fabrique.
- FANON, Frantz. 2001 [1957]. « L'Algérie se dévoile ». Dans *L'An V de la révolution algérienne*, p. 14–50. Paris : La Découverte.
- FASSIN, Éric. 2006. « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations ». *Multitudes*, vol. 3, no 26, p. 123–131.
- . 2013. « Préface. La leçon coloniale ». Dans *Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, sous la dir. d'Ann Laura STOLER, p. 11–18. Paris : La Découverte.
- FASSIN, Éric et Judith SURKIS. 2010. « Introduction : Transgressing Boundaries. Dossier on Sexual Boundaries, National Identities, and Transnational Migrations in Europe ». *Public Culture*, vol. 22, no 3, p. 487–505.
- FOUQUE, Antoinette. 2004 [1991]. « La peste misogyne ». Dans *Il y a deux sexes. Essais de féminologie*, p. 95–104. Paris : Gallimard.
- France 24. 2019. « À Saint-Denis, une marche des fiertés pour changer l'image des banlieues ». *France 24* (9 juin). Récupéré le 19 juin 2019 de <https://www.france24.com/fr/20190609-france-premiere-marche-fiertes-banlieues-saint-denis-lgbt-homosexualite>.
- . 2019b. « Saint-Denis : la première “gay pride des banlieues” réunit un millier de manifestants ». *France3-regions* (10 juin). Récupéré le 19 juin 2019 de <https://france3-regions.francetvinfo.fr/paris-ile-de-france/seine-saint-denis/saint-denis/saint-denis-premiere-gay-pride-banlieues-reunit-millier-manifestants-1683170.html>.
- GEISSER, Vincent. 2003. *La nouvelle islamophobie sur le vif*. Paris : La Découverte.
- GÖLE, Nilufer et Julie BILLAUD. 2012. « Islamic Difference and the Return of Feminist Universalism ». Dans Triandafyllidou, Anna, Modood, Tariq et Meer, Nasar (eds). *European Multiculturalisms : Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, p. 116–141. Edinburgh : Edinburgh University Press.

Mondher KILANI

- GUENIF-SOULAMAS, Nacira et Éric, Macé. 2004. *Les féministes et le garçon arabe*. Paris : Éditions de l'Aube.
- GUILLAUMIN, Colette. 1981. « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées ». *Sociologie et Sociétés*, vol. 13, no 2, p. 19–31.
- . 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris : Indigo/Côté-femmes.
- HAIJAT, Abdellali et Marwan MOHAMMED. 2013. *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.
- HARDT, Michael et Toni NEGRI. 2006. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris : 10/18.
- HASSO, Frances S. 2011. « Desiring Arabs. By Joseph A. Massad ». *Journal of the History of Sexuality*, vol. 20, no 3, p. 625–656.
- JAUNAIT, Alexandre, Amélie LE RENARD et Élisabeth MARTEU. 2013. « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes ». *Raisons politiques*, vol. 1, no 49, p. 5–23. Récupéré le 1 juillet 2019 de <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-5.htm>.
- KILANI, Mondher. 2000 [1993]. « La France et le voile islamique. Universalisme, comparaison, hiérarchie ». Dans *L'invention de l'autre*, p. 263–299. Lausanne : Payot.
- . 2014a [2003]. « L'Europe et le voile islamique. Équivoques de la religion et politiques de la laïcité ». Dans *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*, p. 19–44. Paris : Éditions La Découverte.
- . 2014b [2011]. « La religion dans la sphère civile. Critique d'une catégorie faussement universelle ». Dans *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*, p. 58–76. Paris : La Découverte.
- . 2014c. *Tunisie. Carnets d'une révolution*. Paris : Pétra.
- . 2018. « Femmes, Révolution et nouveau gouvernement des corps en Tunisie ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 42, no 1, p. 57–80.
- LALAMI, Feriel. 2008. « L'enjeu du statut des femmes durant la période coloniale en Algérie ». *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, no 3, p. 16–27. Récupéré le 28 juin 2019 de <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2008-3-page-16.htm>.
- LEVI, Primo. 1987 [1957]. *Si c'est un homme*. Paris : Julliard.
- MASSAD, Joseph A. 2007. *Desiring Arabs*. Chicago : University of Chicago Press. Récupéré le 28 juin 2019 de <https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2018/11/Joseph-Massad-Desiring-Arabs.pdf>.
- . 2013. « L'empire de la "sexualité" ou peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel) ? ». *La Revue des Livres*, no 9, p. 28–35.

- MCCLINTOCK, Anne. 1993. « Family Feuds : Gender, Nationalism and the Family ». *Feminist Review*, no 44, p. 61–80.
- MEER, Nasar. 2013. « Racialization and Religion : Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, no 3, p. 385–398.
- MEKKI-BERRADA, Abdelwahed. 2017. « Islamophobie : réalité indéniable, notion discutable... ». *Conférence d'ouverture : esprit et objectifs du colloque Islamophobie envers les musulmans (14–15 septembre)*. Québec : Université Laval.
- MOHAMMED, Marwan. 2014. « Un nouveau champ de recherche ». *Sociologie*, no 1, vol. 5. Récupéré le 3 mai 2019 de <http://journals.openedition.org/sociologie/2108>.
- MONTERO, Justa. 2013. « Des différences avec les hommes aux différences entre les femmes : déplacement du sujet ». *Solidarités* (27 juin), no 230, p. 1–4. Récupéré le 3 mai 2019 de <http://www.solidarites.ch/journal/d/cahier/5987>.
- MUCCHIELLI, Laurent. 2004. « L'islamophobie : une myopie intellectuelle ? ». *Mouvements*, vol. 31, no 1, p. 90–96.
- . 2005. *Le scandale des « tournantes »*. Paris : La Découverte.
- NADER, Laura. 2013 [1989]. « Orientalism, Occidentalism and the Control of Women ». Dans *Culture and Dignity : Dialogues Between the Middle East and the West*, p. 80–119. Malden : Wiley-Blackwell.
- PANKHURST, Helen. 2018. *Deeds Not Words : The Story of Women's Rights – Then and Now*. Londres : Sceptre.
- PUAR, Jasbir K. 2012. *Homonationalisme. La politique queer après le 11 septembre*. Paris : Amsterdam.
- REBUCCI, Gianfranco. 2011. « Lieux de l'homoérotisme et de l'homosexualité masculine à Marrakech ». *L'espace politique*, no 13.
- . 2013. « Homonationalisme et impérialisme sexuel : politiques néolibérales de l'hégémonie ». *Raisons politiques*, vol. 49, no 1, p. 75–93. Récupéré le 1 juillet 2019 de <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-75.htm>.
- SAÏD, Edward. 1980 [1978]. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.
- SARRASIN, Oriane, Lavinia GIANETTONI et Eléonore LÉPINARD. 2018. « Journée d'études "Genre et islamophobie" ». Dans *L'islam en Suisse. Recueil des rapports de la série de manifestations soutenue par l'ASSH*, vol. 13, no 4, p. 40–42.
- SCHMID, Audrey. 2015. « Le voile, cache-misère du sexisme occidental ». *Solidarités*, no 277, p. 8–9.
- SIMONIN, Damien. 2013. « Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"* ». *Lectures*. Récupéré le 3 mai 2019 de <http://journals.openedition.org/lectures/12827>.

Mondher KILANI

- SCOTT, Joan W. 2004. « French Universalism in the Nineties ». *Differences*, vol. 15, no 2, p. 32–53.
- SOFSKY, Wolfgang. 1995. *L'organisation de la terreur. Les camps de concentration*. Paris : Calmann-Lévy.
- SOYER, François. 2013. « Faith, Culture and Fear : Comparing Islamophobia in Early Modern Spain and Twenty-First-Century Europe ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, no 3, p. 399–416.
- STOLER, Ann L. 2013. *Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. Paris : La Découverte.
- TARAS, Raymond. 2013. « 'Islamophobia Never Stands Still' : Race, Religion, and Culture ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, no 3, p. 417–433.
- TARAUD, Christelle. 2009 [2003]. *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830–1962)*. Paris : Payot.
- VERSIEUX, Nathalie. 2016. « Agressions sexuelles de Cologne : comment la situation a dérapé ». *Le Temps* (11 janvier). Consulté le 29 juin 2019 de <https://www.letemps.ch/monde/2016/01/10/agressions-sexuelles-cologne-situation-derape>.
- VIRGILI, Fabrice. 1995. « Les “tondues” à la Libération : le corps des femmes, enjeu d’une réappropriation ». *Clio*, no 1. Consulté le 29 juin 2019 de <https://journals.openedition.org/cli/518>.
- . 2000. *La France « virile »*. *Des femmes tondues à la Libération*. Paris : Payot.
- ZINE, Jasmin. 2016. « Between Orientalism and Fundamentalism : Muslim Women and Feminist Engagement ». Dans *(En)Gendering the War on Terror : War Stories and Camouflaged Politics*, sous la dir. de Krista HUNT et Kim RYGIEL, p. 27–49. Londres : Routledge.
- ZÜND, Céline. 2016. « Les violences de Cologne divisent les féministes ». *Le Temps* (22 janvier), p. 11.

---

**Abstract :** Drawing on the idea that race and gender both partake of the naturalized expression of power relations, this paper shows how, in the present French and European contexts, religion is in turn racialized, as culture was before. Religion provides both a space to represent conflicts between social actors and a framework with which to study women's control in a still patriarchal society. The racialization of religion, particularly Islam, and the racialization of sexism (including homophobia), associated with people of "Muslim culture", contribute to the essentialization and the stigmatization of a particular group of people by fostering hostile attitudes towards them. It also conceals gender inequalities and sexism engrained in the structures and values of global society. We discuss both the notions of "Islamophobia" and "gendered Islamophobia" and the racialization processes, within the frame of novel European and American "sexual nationalisms", which consider homonormativity on par with heteronormativity and Muslim women and men as figures of the absolute Other. Eager to provide a symmetrical and universalist analysis, the paper concludes by putting into perspective antisemitism and islamophobia within the framework of the contemporary racial imaginary in Europe and the United States.

**Keywords :** gender, Islam, sexism, homophobia, intersectionality, antisemitism

---