

Chapitre 7

Barbes et foulards : les marqueurs genrés de l'islamophobie

Juliette Galonnier
Sciences Po, CERI
juliette.galonnier@gmail.com

Introduction : la racialisation de l'islam au prisme du genre

De récents travaux sur l'islamophobie proposent de conceptualiser cette dernière comme découlant d'un processus de « racialisation » de l'islam¹. Il s'agit de comprendre comment la figure socialement construite du « musulman » se voit investie de considérations qui ne sont pas purement religieuses (autrement dit en lien avec les croyances et pratiques de l'islam), mais qui renvoient également à l'immuable, à l'héréditaire et au corporel, au sein d'un rapport de pouvoir inégalitaire. Ainsi que le note Abdelmalek Sayad², « si être musulman, ce n'est pas l'être nécessairement religieusement, l'islam jouerait alors un rôle analogue à celui de la couleur de peau : être musulman, c'est comme être un Noir ». Le concept de racialisation permet de rendre compte du processus par lequel une différence initialement religieuse devient le point d'ancrage de rapports sociaux de race dans nos sociétés, sur le modèle de l'antisémitisme³. Toutefois, malgré l'usage croissant du terme de racialisation, il n'est pas toujours évident de saisir ce qu'il recouvre. Pour les besoins de ce chapitre, nous proposons donc de le décomposer en trois opérations : *essentialisation*, *corporalisation* et *hiérarchisation*. La première opération réduit l'ensemble complexe de croyances et de pratiques qui forment une tradition

¹N. Meer et T. Modood, « The racialisation of Muslims » *Thinking through Islamophobia. Global Perspective*, S. Sayyid et A. Vakil éd., Londres, Hurst & Co, 2010 ; S. Selod et D. Embrick, « Racialization and Muslims. Situating the Muslim experience in race scholarship », *Sociology Compass*, vol. 7, n° 8, 2013, p. 644-655 ; J. Galonnier, « The racialization of Muslims in France and the United States. Some insights from white converts to Islam », *Social Compass*, vol. 62, n° 4, 2015, p. 570-583 ; S. Garner et S. Selod, « The racialization of Muslims. Empirical studies of Islamophobia », *Critical Sociology*, vol. 41, n° 1, 2015, p. 9-19.

²A. Sayad, *Histoire et recherche identitaire*, Saint-Denis, Bouchène, 2002, p. 102.

³N. Meer, « Racialization and religion. Race, culture and difference in the study of Antisemitism and Islamophobia », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 3, 2013, p. 385-398.

religieuse à quelques traits distinctifs, supposés constituer l'essence de la religion en question et déterminer toutes les actions et pensées de ses adeptes. L'islam est alors construit comme un système totalisant et exclusif qui sature l'existence de ses membres et écrase la multiplicité de leurs identités et appartenances. La deuxième opération se traduit par l'externalisation de l'affiliation religieuse et sa projection sur les corps des croyant.es, qui sont désormais supposément reconnaissables à leur physionomie ou à leur patrimoine génétique fantasmé. Cette catégorisation corporelle s'accompagne enfin d'un contenu stigmatisant. La dernière opération situe en effet le groupe d'individus ainsi caractérisé sur une échelle de valeurs hiérarchique, dans laquelle ils sont définis comme inférieurs à d'autres et porteurs de discrédit social. Prises ensemble, ces trois opérations conduisent à la transmutation d'une différence religieuse en antagonisme racial.

Bien sûr, ainsi que nous l'enseigne la notion d'intersectionnalité, les rapports sociaux de race n'existent pas indépendamment d'autres rapports sociaux. Le défi que l'intersectionnalité pose aux chercheur.euses travaillant sur l'islamophobie est alors de comprendre comment la racialisation de l'islam est elle-même porteuse d'autres enjeux, notamment de genre et de classe. La notion d'intersectionnalité⁴ telle que nous l'employons ici n'implique pas une vision additive des logiques de domination, mais renvoie plutôt à la consubstantialité⁵ et à l'interactivité⁶ des rapports de pouvoir de sexe, de race et de classe. Plutôt que de les additionner, il s'agit de montrer comment ces logiques catégorielles sont emboîtées et co-construites dans le monde social⁷, formant une sorte de « matrice » qui est davantage géométrique qu'arithmétique⁸. Le présent chapitre applique ce raisonnement

⁴ K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, Chicago, University of Chicago Legal Forum, 1989 ; F. Fassa, E. Lépinard et M. Roca i Escoda, *L'intersectionnalité : enjeux théoriques et politiques*, Paris, La Dispute, 2016.

⁵ D. Kergoat, « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, E. Dorlin éd., Paris, PUF, 2009, p. 111-125.

⁶ A.-M. Hancock, « When multiplication doesn't equal quick addition. Examining intersectionality as a research paradigm », *Perspectives on Politics*, vol. 5, n° 1, 2007, p. 63-79.

⁷ C. L. Ridgeway et T. Kricheli-Katz, « Intersecting cultural beliefs in social relations. Gender, race and class binds and freedoms », *Gender and Society*, vol. 27, n° 3, 2013, p. 294-318 ; S. Chauvin et A. Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection » *Raisons politiques*, vol. 2, 2015, p. 55-74.

⁸ P. H. Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 2000.

intersectionnel à l'islamophobie en se concentrant essentiellement sur la question du genre⁹. Son objectif est de montrer comment les trois opérations énumérées plus haut (essentialisation, corporalisation et hiérarchisation), qui produisent une racialisation de l'islam, sont chacune parcourues et travaillées par des dynamiques genrées.

Concrètement, nous proposons d'analyser les ressorts genrés de l'islamophobie en examinant l'expérience particulière des convertis hommes et des converties femmes à l'islam en France et aux États-Unis. Nous nous intéressons ici à la matérialisation visuelle de la transformation religieuse des converti.es. La question de la visibilité est en effet cruciale dans l'identification par autrui et l'assignation à la figure du « musulman » ou de la « musulmane ». La dimension transatlantique de l'analyse, qui porte sur deux pays qui se caractérisent par des histoires différentes avec le monde musulman et une imbrication différenciée des rapports sociaux de religion, de race, de classe et de sexe, permet en outre de mettre en lumière certains effets des contextes nationaux dans les manifestations de l'islamophobie.

Conversion à l'islam, marqueurs religieux et crochets interactionnels

Ce chapitre mobilise la conversion comme point d'entrée afin d'explorer le caractère genré de l'assignation à la catégorie de « musulman » ou de « musulmane ». Les converti.es sont ici défini.es au sens étroit du terme, comme des personnes issues de milieux non musulmans ayant choisi d'embrasser l'islam pour une pluralité de raisons (quête spirituelle, engagement politique, expérience mystique, mariage, réseaux de sociabilité, recherche identitaire, etc.). Les données proviennent d'entretiens biographiques et d'observations ethnographiques collectées de janvier 2013 à avril 2014 aux États-Unis et d'avril 2014 à janvier 2016 en France dans le cadre de nos recherches de thèse¹⁰. Ont été menés 40 entretiens semi-directifs avec des converti.es à l'islam aux États-Unis et 42 en France. Les entretiens comprenaient des questions sur le parcours de conversion, les pratiques religieuses, les rapports familiaux et amicaux, les expériences de discrimination, l'intégration dans la communauté musulmane,

⁹Pour une considération des enjeux de classe tels qu'ils interagissent avec les rapports sociaux de race dans l'islamophobie, voir notamment B. Dellwo, « La figure du "musulman" comme antithèse du sujet néolibéral. Remettre la classe sociale au cœur des processus contemporains de racialisation », *L'islam (in)visible en ville*, M. Salzbrunn dir., Genève, Labor et Fides, 2019, p. 105-132.

¹⁰J. Galonnier, *Choosing Faith and Facing Race. Converting to Islam in France and the United States*, thèse de doctorat en sociologie, Paris / Evanston, Sciences Po / Northwestern University, 2017.

etc. L'objectif était de recueillir des récits détaillés et des anecdotes. Les personnes enquêtées ont été recrutées *via* échantillon boule de neige (chaque personne enquêtée étant invitée à nous présenter d'autres enquêtés potentiels) dans plusieurs grandes villes : Chicago (n = 26), Saint-Louis (n = 6) et Détroit (n = 8) aux États-Unis ; Paris (n = 24), Lille/Roubaix (n = 11) et Marseille (n = 7) en France. Les personnes interviewées dans le cadre de cette enquête avaient entre 19 et 74 ans, avec une moyenne de 30 ans. Un nombre égal d'hommes et de femmes ont été interviewés.

Une attention particulière a été portée aux personnes converties dites « blanches », c'est-à-dire catégorisées comme telles. En tant que membres de la société majoritaire ayant choisi une religion minoritaire, les convertis blancs représentent en effet un cas presque expérimental pour analyser les processus d'essentialisation, de corporalisation et de hiérarchisation qui sont initiés par le changement d'appartenance religieuse. Ils et elles sont donc volontairement surreprésentés dans l'échantillon (n = 19 aux États-Unis, n = 34 en France), bien que des convertis appartenant à d'autres catégories ethnoraciales aient également été interrogés. Notre réflexion s'inscrit dans une perspective interactionniste¹¹. L'islamophobie n'est donc pas ici appréhendée en tant que discours politique ou médiatique, mais saisie au prisme de ses manifestations quotidiennes, dans les interactions avec autrui, au détour de conversations, dans la rue, au travail – autrement dit dans la multitude des situations qui, additionnées, viennent constituer l'ordinaire des individus. Notre propos s'inspire de la sociologie de l'interpellation (*summoning*), récemment développée par Iddo Tavory¹² dans son ethnographie du judaïsme orthodoxe à Los Angeles¹³. Tavory montre comment les individus sont « lus », déchiffrés et assignés à une catégorie d'identification et à un type de personnalité en fonction des situations. Dans ce processus de catégorisation, les vêtements et accessoires (kipa, forme du chapeau, coupe du manteau, longueur de la barbe, etc.) jouent un rôle central et constituent autant de « crochets interactionnels »¹⁴ qui gouvernent les situations interpersonnelles. Ils permettent au regard profane d'identifier l'appartenance religieuse de l'individu et de le situer d'un côté ou de l'autre de la frontière juif/non juif ; et au regard initié de déterminer la branche du judaïsme orthodoxe auquel l'individu se rattache. La manifestation extérieure de la religiosité, si elle est bien souhaitée et volontaire en ce qu'elle permet la cultivation d'une personnalité pieuse et la mise en conformité avec

¹¹E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963 ; H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967.

¹²I. Tavory, *Summoned. Identification and Religious Life in a Jewish Neighborhood*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

¹³Je remercie Valérie Amiraux pour ses remarques au sujet de cette référence.

¹⁴I. Tavory, *Summoned. Identification and Religious Life in a Jewish Neighborhood*, ouvr. cité, p. 135.

un mode de vie orthodoxe, génère aussi des interpellations inattendues et non désirées, comme les insultes antisémites auxquelles s'exposent fréquemment les enquêtés de Tavory lorsqu'ils déambulent dans les rues de Los Angeles. Les individus peuvent accepter, voire cultiver leur interpellation dans certains contextes et se sentir indûment prisonniers de cette dernière dans d'autres.

Dans la continuité de ces analyses, notre propos se centre sur le rôle des marqueurs religieux dans l'interpellation des converti.es à l'islam. Comme le souligne l'anthropologue Terence S. Turner¹⁵, les vêtements et accessoires forment une « peau sociale », « les parures corporelles constitu[a]nt le langage à travers lequel s'exprime la dramaturgie de la socialisation ». Historiquement, les conversions religieuses se sont souvent accompagnées de changements vestimentaires. Dans *Undressing Religion*, Linda Arthur¹⁶ souligne que « *clothe is an ideal medium for representing [religious] identity shifts* », tandis que Jean Comaroff¹⁷, dans son étude sur les missions chrétiennes en Afrique du Sud, rappelle que le vêtement constitue à la fois *le signifiant et l'instrument* de la conversion religieuse : il matérialise visuellement le changement religieux tout en incitant le sujet, de manière performative, à se conformer aux normes que sa nouvelle apparence extérieure implique. De façon symptomatique, la conversion à l'islam a souvent été décrite à travers le champ lexical du vêtement. Cela apparaît nettement dans l'exemple des « renégats ». Entre 1500 et 1750, des centaines de milliers d'Européens se convertissent à l'islam au Maroc et dans les régences ottomanes d'Alger, de Tunis et de Tripoli dans un contexte de guerre maritime sur la Méditerranée¹⁸. Fait notable pour notre analyse, ces convertis sont accusés d'avoir « tourné turcs », de s'être « fait maures » et d'avoir « pris le turban ». Si dans l'imaginaire contemporain, c'est le foulard *féminin* qui concentre la plupart des paniques morales sur l'islam, à l'époque c'est bien le turban *masculin* qui fédère toutes les attentions. En Espagne, au Portugal et en Italie, l'Inquisition redouble d'efforts pour traquer les apostats, qui ont renié la foi chrétienne au profit de l'islam. De façon frappante, les considérations vestimentaires sont cruciales pour établir la charge de la preuve : des témoins sont convoqués et disent avoir aperçu dans les rues d'Alger ou de Tunis les renégats « *vestito de Turcho* » ou « vêtus comme des Maures ». La coupe de

¹⁵T. S. Turner, « The social skin » [1980], *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 2, 2012, p. 486.

¹⁶L. B. Arthur, *Undressing Religion. Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective*, Oxford, Berg, 2000, p. 3.

¹⁷J. Comaroff, « Les vieux habits de l'Empire. Façonner le sujet colonial », *Anthropologie et sociétés*, vol. 18, n° 3, 1994, p. 15-38.

¹⁸B. Bennassar et L. Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989.

leurs manteaux et de leurs pantalons, la taille, la couleur, le tissu et le style de leurs turbans, ainsi que leur coupe de cheveux sont alors consignés avec soin, comme autant d'indices de leur apostasie. Au cours de cette période mouvementée, le turban est donc vecteur d'interpellation, au sens ordinaire mais également judiciaire. À la fois métaphore et manifestation du changement religieux, il positionne les nouveaux musulmans de l'autre côté de la frontière religieuse, de façon visible et tangible. Tous ces éléments attestent de l'importance des marqueurs vestimentaires dans le processus de conversion et dans sa reconnaissance sociale.

La question de la mise en visibilité ou non de l'appartenance religieuse s'est avérée prégnante au cours de nos entretiens. Il importe de souligner que la manifestation extérieure du changement religieux n'était pas la panacée parmi les converti.es de notre échantillon. Sur 45 enquêtées femmes, 28 (soit 62 %) portaient un couvre-chef musulman, qu'il s'agisse du *hijab* (n = 18), du turban/bandana (n = 7), du *jilbab* (n = 1) ou du voile intégral (n = 2). Sur les 37 enquêtés hommes, 27 (soit 72 %) avaient laissé pousser leur barbe après leur conversion : parmi eux, 5 portaient également un *kufi*, dont 2 qui portaient aussi un *qamis* tous les jours. Sur un total de 82 enquêté.es, 27 (10 hommes et 17 femmes), soit 32 %, ne portaient absolument aucun marqueur d'appartenance à l'islam. L'absence de signe visuel d'islamité faisait de ces dernier.es converti.es des « musulman.es invisibles », dont l'islamité restait insoupçonnée et insoupçonnable car ni leurs vêtements, ni leurs origines supposées (dans un contexte où l'islam est systématiquement associé à certaines origines migratoires) ne venaient la renseigner. Bien que ces expériences d'invisibilité méritent une analyse approfondie, ce chapitre les laisse de côté pour se concentrer sur les converti.es ayant fait le choix de la visibilité. Notons d'emblée que les raisons qui président à la décision de manifester visuellement l'appartenance religieuse sont multiples : respect de ce qui est compris comme un commandement divin (port de la barbe, du foulard) ; volonté de signaler un changement d'identité ; technique de piété visant à mettre en conformité apparence extérieure et conviction intime ; souhait de ne plus être vu.e comme membre du groupe majoritaire ; désir d'être identifié.e comme musulman.e par ses coreligionnaires ; choix esthétique ; solidarité face à la montée de l'islamophobie, etc. Nous ne nous attarderons pas ici sur les motifs de la visibilité religieuse, mais plutôt sur ses effets.

L'un des postulats de ce chapitre est que les signes visuels d'appartenance à l'islam que les converti.es musulman.es choisissent de revêtir déterminent les modalités de leur interpellation au quotidien. Barbe, foulard, *qamis*, *kufi*, prénom musulman sont autant d'éléments qui forment l'« équipement

expressif » et la « façade personnelle » des converti.es¹⁹. S'ils constituent avant tout la manifestation extérieure de leur piété et de leur appartenance religieuse, dans des contextes comme la France et les États-Unis où l'affiliation à l'islam est souvent source de stigmatisation, ces éléments peuvent également servir de « patère, à laquelle on accroche tous les préjugés, tous les stigmates, tous les racismes », pour reprendre les mots d'Abdelmalek Sayad²⁰, l'islam opérant alors « comme la couleur de peau ». Les vêtements et accessoires, analysés comme dispositifs de catégorisation, occupent une place centrale dans le texte qui suit. Nous démontrons que selon les marqueurs religieux qu'elles choisissent de porter, les personnes converties sont interpellées sur des registres ethniques, raciaux et genrés qui leur étaient jusqu'à présent inconnus. En analysant tour à tour barbes et foulards comme des dispositifs de visibilité et des « crochets interactionnels » qui donnent prise aux manifestations quotidiennes de l'islamophobie, ce chapitre met en lumière les modalités racialisées et genrées de l'hostilité envers les musulman.es.

Barbes : l'ambiguïté d'un marqueur

Les convertis masculins qui choisissent d'être visiblement musulmans à travers leur barbe et leurs habits, ou qui verbalisent leur islamité au cours de leurs conversations avec autrui, font part d'une modification substantielle dans leurs interactions quotidiennes. Désormais interpellés en tant qu'hommes musulmans, ils s'exposent notamment à des soupçons de misogynie et de violence envers les femmes, révélant un processus d'*essentialisation* à l'œuvre²¹. Emiliano (28 ans, étudiant, Paris), converti à l'islam depuis une dizaine d'années et marié à une femme de confession catholique, raconte comment sa conversion a été accueillie par des sarcasmes machistes chez certains membres de sa famille : « on m'a dit des trucs, du style "ah bah ça doit être pas mal, parce que maintenant tu peux taper ta femme !" », comme si la conversion à l'islam octroyait un droit à la violence. Les soupçons de polygamie sont aussi fréquents, ainsi que le rapporte Jean (23 ans, étudiant, Paris) : « vu de l'extérieur il y a une espèce de malaise, tu sais, vis-à-vis de la position de la femme dans l'islam. C'est tout de suite le truc d'ignorant là : "aaah polygamiie !" ». Plusieurs enquêtés racontent également avoir été soupçonnés d'homophobie, d'intégrisme et d'être « des gens du Moyen Âge » dans leurs sphères de sociabilité amicales ou professionnelles.

La *corporalisation* de l'islam affecte également leur quotidien. La barbe opère comme un marqueur

¹⁹E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Édimbourg, University of Edinburgh Press, 1956, p. 14.

²⁰A. Sayad, *Histoire et recherche identitaire*, ouvr. cité, p. 102.

²¹Voir les contributions d'Oriane Sarrasin et de Lavinia Gianettoni dans le présent ouvrage.

d'islamité relativement efficace, et les convertis masculins interviewés dans le cadre de cette étude font état de la diversité des identités qui leur sont assignées depuis qu'ils se présentent comme musulmans. Le converti américain blanc Bin Gregory, qui tient un blog sur ces questions, a par exemple établi une liste des différentes appartenances ethniques qu'ils s'est vu attribuer depuis qu'il porte la barbe et le *kufi* : « *Middle Eastern, Turkish, Syrian, Lebanese, Iranian, Afghani, Pakistani, Bosnian, Chechen, Malaysian, Black* »²². Ces identifications, qui lui étaient totalement étrangères au cours de son enfance et son adolescence, découlent directement des marqueurs religieux qu'il a choisi de porter depuis sa conversion. Le fait que Bin Gregory, dont la peau est plutôt claire, puisse être catégorisé comme « Noir » en raison de ses marqueurs d'islamité témoigne d'un processus d'épidermisation²³ du religieux, emblématique de la *one drop rule* américaine. En France, plusieurs convertis masculins racontent être associés à l'image de l'Arabe en raison de leurs marqueurs d'islamité. Bernard (47 ans, employé de mairie, Lille), converti blanc très fier de sa barbe et de l'affichage de sa nouvelle piété, envisage désormais de la raser en raison des quolibets auxquels il s'expose à son travail : il dit avoir été traité de « bougnoule » à plusieurs reprises. « Je suis blanc, mais ils montrent tellement une image que maintenant si t'es musulman, on te prend pour un Arabe. [...] À partir de là, je suis un bougnoule comme les autres bougnoules ».

Comme d'autres marqueurs physiques, la sémantique de la barbe varie d'un contexte spatial et historique à un autre. Dans le contexte géopolitique actuel, caractérisé par la crainte du terrorisme et de l'extrémisme religieux, la barbe ne donne plus seulement prise à des assignations ethniques et raciales, et des soupçons de machisme, mais fait l'enjeu de véritables paniques morales, qui illustrent un processus de *hiérarchisation* et de relégation sociale de l'islam. En France, une série d'incidents ont mis au jour la confusion cognitive qui entoure le marqueur de la barbe. On se souviendra en octobre 2013 des insinuations de Marine Le Pen au sujet de la barbe de quatre otages revenus du Niger (Thierry Dol, Daniel Larribe, Pierre Legrand et Marc Féret) : « j'ai trouvé leur habillement étonnant, j'ai ressenti un malaise en voyant ces images. Je pense que je n'ai pas été la seule. On avait l'impression de voir des images d'hommes qui étaient très réservés, deux portaient la barbe taillée de manière étonnante... Et cet otage avec le chèche sur le visage, cela mérite peut-être quelques explications de leur part »²⁴, a ainsi déclaré la présidente du Front National, pointant vers la potentielle islamisation,

²² B. Gregory, « An annotated list », Bingregory.com, 6 mai 2005. En ligne : [\[http://www.bingregory.com/archives/2005/05/06-an-annotated-list/\]](http://www.bingregory.com/archives/2005/05/06-an-annotated-list/).

²³F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

²⁴B. Bonneau, « Otages : Le Pen persiste sur son "malaise" », Europe 1, 31 octobre 2013. En ligne : [\[http://www.europe1.fr/politique/otages-le-pen-persiste-sur-son-malaise-1693161\]](http://www.europe1.fr/politique/otages-le-pen-persiste-sur-son-malaise-1693161).

voire radicalisation des otages, sur le modèle de la célèbre série *Homeland* (2011). La suspicion entourant les barbes longues prend de nouvelles proportions à la suite des attentats de Paris de novembre 2015 et l'instauration de l'état d'urgence. À l'aéroport d'Orly, 20 employés musulmans portant la barbe longue sont ainsi priés par leur employeur Securitas Transport Aviation Security de se raser de près – l'un d'entre eux se voit même proposer une tondeuse²⁵ –, ceux qui refusent sont licenciés. Le 19 novembre 2015, au cours d'une perquisition de police au foyer d'une famille musulmane (finalement innocentée), un policier met la main sur une gravure de Léonard de Vinci et demande suspicieusement : « c'est qui ce barbu ? », prenant le peintre florentin pour un potentiel prédicateur radical²⁶. Si la réplique, reprise par le journal *Le Monde*, fit sourire les lecteurs français, elle témoigne aussi d'un état de suspicion généralisée autour de la barbe, rendant possible la projection du spectre du radicalisme islamique sur une gravure de la Renaissance. Dans un contexte de fortes tensions géopolitiques, la barbe acquiert donc une saillance toute particulière.

En dépit de ces moments de tension et de suspicion où la signification de la barbe se rigidifie, sa sémantique reste tout de même extrêmement fluide, générant des interpellations parfois complexes et ambiguës. La pilosité masculine a pris différentes significations au cours de l'histoire²⁷ et fait désormais partie de la culture populaire aussi bien en France qu'aux États-Unis. La barbe est portée par des catégories très différentes de la population (hippies, hipsters, sportifs, juifs orthodoxes, etc.), ce qui en fait un signe peu fiable d'identification. Ainsi, plusieurs convertis masculins portant une longue barbe expliquent que cette dernière n'est pas nécessairement interprétée comme un signe d'islamité, ce qui les protège d'une interpellation systématique en tant que musulmans. Jonathan (36 ans, technicien, Chicago), un homme blond aux yeux bleus et à la peau claire, qui souscrit à une interprétation salafisante de l'islam et porte une barbe très longue, raconte qu'il reçoit souvent des compliments au sujet de cette dernière, sans qu'elle ne soit lue comme une indication de son appartenance à l'islam :

²⁵Agence France-Presse (AFP), « La taille d'une barbe en débat devant un tribunal français », *La Libre*, 2016. En ligne : [<https://www.lalibre.be/international/la-taille-d-une-barbe-en-debat-devant-un-tribunal-francais-5707bc1c35708ea2d45649e8>].

²⁶L. Leroux, « État d'urgence. Trois semaines d'assignation à résidence pour une "méprise" », *Le Monde*, 2015. En ligne : [https://www.lemonde.fr/police-justice/article/2015/12/11/etat-d-urgence-trois-semaines-d-assignation-a-residence-pour-une-meprise_5992803_1653578.html].

²⁷C. Oldstone-Moore, *Of Beards and Men*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

I would come through the door with this beard and I would get compliments left and right. I would get stopped in the street, like, « nice beard man ! » [laughs]. Especially like, if it's the time of the year where the Black Hawks²⁸ are in the finals or something because they all grow their beards, everybody thinks I am a Black Hawks fan. Yesterday, just yesterday I went up to Starbucks and I walked in and there is another guy there with a big substantial beard and the guy is behind the counter like... « we just became an episode of Duck Dynasty²⁹ everybody ! » [laughs]. It's a great time for growing a beard in America. I wish the women could do it !³⁰

Dans la mesure où la barbe n'est pas un signe univoque, et puisque sa peau claire ne l'identifie pas comme musulman dans un contexte où l'appartenance à l'islam est fortement corporalisée, Jonathan, qui pratique pourtant sa foi avec rigueur et discipline, est plus souvent interpellé en tant que fan de hockey ou en tant que « *redneck* » qu'en tant que musulman. Jonathan dispose donc d'une marge de manœuvre certaine dans la façon dont son signe d'islamité est interprété, ce qui limite sa racialisation en tant que musulman. Sa barbe ne l'enferme pas dans une interpellation unique, mais l'expose à une pluralité d'interpellations, auxquelles il peut ou non choisir de répondre, et qu'il peut ou non choisir de corriger. Sa dernière phrase revêt pour nous un intérêt particulier : « *it is a great time for growing a beard in America. I wish the women could do it* », dit-il sur le ton de l'humour. Jonathan ne croit pas si bien dire, car la possibilité de moduler l'interprétation de leurs marqueurs religieux, et ainsi d'échapper à des interpellations violentes et stigmatisantes, est nettement moins présente pour les

²⁸Les Black Hawks sont une équipe de hockey sur glace professionnelle dont les joueurs sont connus pour ne pas raser leurs barbes au moment des finales.

²⁹*Duck Dynasty* est une émission de télé-réalité américaine qui suit les aventures de la famille Robertson, présentée comme des « *rednecks* » de Louisiane et dont les membres masculins portent de très longues barbes.

³⁰« Dès que je passais la porte avec cette barbe, je recevais des compliments à droite à gauche. Je me faisais arrêter dans la rue, du genre, "belle barbe mec !" [rires]. Surtout si c'est la période de l'année où les Black Hawks sont en finale ou quelque chose comme ça, parce qu'ils se laissent tous pousser la barbe, tout le monde pense que je suis un fan des Black Hawks. Hier, hier encore, je suis allé au Starbucks et je suis entré et il y avait un autre type là-bas avec une grosse barbe bien fournie et le type était derrière le comptoir en mode... "hé tout le monde, on se croirait dans un épisode de Duck Dynasty !" [rires]. C'est une période formidable pour se laisser pousser la barbe en Amérique. J'aimerais que les femmes puissent le faire ! ».

femmes que pour les hommes.

Foulards : altérisation racialisante et objectivation sexiste

Capucine (26 ans, réceptionniste, Paris), une jeune femme enjouée et affable, se souvient avec peine du jour où elle a porté pour la première fois le foulard sur son lieu de travail. Les rapports cordiaux et amicaux qu'elle entretenait jusqu'alors avec ses collègues se sont instantanément dissous dans une atmosphère de silences réprobateurs et de reproches.

Ça m'a vraiment touchée de voir que des personnes qui me souriaient tous les jours, qui me disaient bonjour et qui parlaient avec moi, du jour au lendemain ne me disent plus bonjour parce que je me mets du polyester sur la tête, quoi.

Revêtue de son foulard, Capucine n'est plus perçue comme Capucine, mais comme une incarnation dépersonnalisée de « la » femme musulmane voilée. Les conversations qu'elle a pu entretenir par le passé avec ses collègues et dans lesquelles elle avait révélé certaines facettes de sa personnalité (sa bonhomie, son humour, ses opinions progressistes) sont balayées par le morceau de textile qui recouvre sa tête. Capucine n'a plus prise sur sa définition de soi. Le passage du non-port au port du foulard révèle de façon criante le processus d'*essentialisation* que vivent les musulmanes en France, dépossédées de leur personnalité.

Comme pour leurs coreligionnaires masculins, les signes visibles d'appartenance à l'islam que les femmes converties choisissent ou non de revêtir ont également une influence sur la façon dont elles sont catégorisées et interpellées racialement. L'altérisation et le renvoi à des origines étrangères sur la base du marqueur religieux sont ainsi une expérience partagée par toutes nos enquêtées, la *corporalisation* de l'islam jouant ici à plein. Noémie (27 ans, femme au foyer, Paris), une jeune femme blanche portant le foulard, raconte une interaction avec une passagère dans le métro :

Je suis dans les transports, une vieille dame me dit : « Ah gnagna gnagna ! votre foulard ! comment vous êtes habillée ! retournez dans votre pays ! gnagnagna on s'habille pas comme ça ici en France ». Très gentiment, je lui réponds : « Mais Madame... pourquoi vous dites ça ? Vous savez, ça va être compliqué de retourner chez moi parce que mon père est du Gers, et ma mère est de la Picardie ».

Si Noémie prend sur le ton de l'humour le fait d'être renvoyée à une extranéité, pour certaines de nos enquêtées, ce déni de francité est vécu comme une insulte et un outrage. Amélie, une jeune étudiante en droit de 25 ans, à la peau très pâle et aux yeux noisette, ayant depuis peu décidé de porter le foulard, et mariée à un homme venu du Moyen-Orient, relate une mésaventure dans ses interactions

avec l'administration. Amélie accompagne son mari à l'Alliance française pour qu'il réalise un test de français en vue d'acquérir la nationalité. En les voyant tous deux arriver, le fonctionnaire en charge du test de langue se tourne vers le mari d'Amélie et lui dit : « Vous accompagnez votre femme pour le test ? », ce à quoi le mari répond « Euh non... c'est elle la Française. C'est moi qui viens pour le test ». L'incident se fait sans heurts mais reste ancré dans l'esprit d'Amélie, qui m'envoie un texto sur le champ : « Le voile racialisera-t-il ou plutôt apparaîtrait-il encore plus exogène à la francité qu'un faciès arabe ? Il me semble que c'est une évidence car personne ne se doute que mon mari n'est pas français mais je vois qu'on commence à douter que je le suis... ». Au moment de décider sur la base d'indices visuels qui était l'aspirant à la citoyenneté, le fonctionnaire s'est focalisé sur le foulard d'Amélie comme signe d'extranéité. Amélie est outrée d'être interpellée comme étant « moins française » que son mari étranger, tout comme elle est outrée que le fonctionnaire se soit adressé en premier à son mari, plutôt qu'à elle qui, étudiante en droit, maîtrise parfaitement les procédures administratives d'acquisition de la nationalité. Elle voit dans cette interaction banale une double instance d'islamophobie et de sexisme à son égard.

Si les convertis hommes et les converties femmes sont tous et toutes soumis.es à de nouvelles interpellations ethniques et raciales sur la base de leurs marqueurs religieux, les converties femmes se distinguent toutefois de leurs coreligionnaires masculins en ce que les interpellations qu'elles subissent sont nettement plus fréquentes, et également plus violentes. L'écrasante majorité des témoignages d'islamophobie ordinaire recueillis au cours de notre étude sont ainsi fournis par des enquêtées féminines. Ce constat s'inscrit dans la lignée de travaux ayant déjà démontré que l'islamophobie est un phénomène genré³¹. En France, en 2016, le Collectif contre l'islamophobie (CCIF)³² estimait que les trois quarts des victimes qu'il assistait étaient des femmes. Revenons sur leurs expériences

³¹ E. Dorlin, « Le grand strip-tease. Féminisme, nationalisme et *burqa* en France », *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, N. Bancel et al. dir., Paris, La Découverte, 2010, p. 429-442 ; N. Chakraborti et I. Zempi, « The veil under attack. Gendered dimensions of Islamophobic victimization », *International Review of Victimology*, vol. 18, n° 3, 2012, p. 269-284 ; A. Barras, « Considering the gender dimension of European debates on the Muslim "Other" », *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*, S. M. Behloul, S. Leuenberger, A. Tunger-Zanetti éd., Londres, Transcript, 2013 ; S. Brun, *Passer la frontière ou brouiller les lignes ? Race, genre et religion : les frontières ethno-raciales au prisme des conversions de femmes à l'Islam en France*, mémoire de master en sociologie, Paris, Institut d'études politiques, 2014 ; B. Perry, « Gendered Islamophobia. Hate crime against Muslim women », *Social Identities*, vol. 20, n° 1, 2014, p. 74-89.

³²Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF), *Rapport 2016*, 2016.

particulières, dont la violence témoigne du poids de la *hiérarchisation* et de la disqualification sociale de la religion musulmane.

Les femmes converties subissent d'abord plus lourdement le poids de l'interpellation islamophobe au quotidien. Lors d'une discussion collective à Chicago, Samuel (25 ans, communicant politique, Detroit), un homme afro-américain converti à l'islam, regarde sa femme Mariana (29 ans, femme au foyer, Detroit), qui est latino-américaine et porte le foulard, et dit en secouant la tête :

I am a 6'2-foot black man and I know it's hard for me ! I can see women on the train put their purses closer to them and it makes me angry. [...] But sometimes I am walking with you and I just... I don't have the courage to walk with you sometimes.³³

Samuel ne supporte pas le poids des regards hostiles qui se posent sur sa femme, qu'il estime plus lourds que ceux qui se posent sur lui en tant qu'homme noir. L'interpellation ordinaire par le regard, sans même avoir recours aux paroles ou aux actes, est constante dans l'expérience des femmes portant le foulard. Rachel (30 ans, traductrice, Paris) explique comment elle est constamment renvoyée à son islamité par le seul truchement des regards malveillants, suspicieux ou intrigués qui s'attardent sur elle :

Le plus lourd pour moi c'est les regards. Vraiment ce qui est absolument quotidien, c'est les regards. [...] Tu vois par exemple, depuis tout à l'heure, tous les gens qui rentrent dans le café me regardent.

Paradoxalement, le poids des regards, qui sous-entend une hypervisibilité, se traduit également par l'invisibilité et l'insignifiance des femmes voilées, qui sont réduites au rang d'objets inanimés dont il est permis de commenter à haute voix la tenue et le comportement. Rachel poursuit ainsi :

Il y a les regards qui sont ou pas couplés au fait que les gens vont se mettre à chuchoter sur mon passage. Et s'ils sont encore plus indéliçats, à me montrer du doigt comme si je ne les voyais pas. Alors le truc aussi, c'est quand tu portes un *hijab* les gens se mettent à penser que tu es aveugle, sourde et muette [rires] et que donc tu n'entends pas quand ils parlent de toi. Ou que tu ne les vois pas quand ils te montrent du doigt. Et qu'en plus tu ne sais pas répondre.

³³« Je suis un homme noir d'1,90m et je sais que c'est dur pour moi ! Je peux voir des femmes dans le train serrer leur sac à main contre elles et ça me met en colère. [...] Mais parfois, je marche à côté de toi dans la rue et je... parfois je n'ai pas le courage de marcher à côté de toi ».

On parle des femmes voilées comme si elles étaient absentes, des non-personnes. Plusieurs converties racontent leur impression d'être devenues transparentes à partir du moment où elles ont commencé à porter le voile. Plus personne ne s'arrête pour laisser passer Aisha (37 ans, femme au foyer, Paris) au passage piéton :

En fait j'étais devenue un peu transparente. Tu vois ? C'est-à-dire qu'avant, au passage piéton... c'est le truc qui m'a le plus marquée, hein... tout le monde s'arrêtait. [...] Bah en fait, on s'arrête rarement maintenant.

L'islamophobie ordinaire se manifeste donc aussi dans la non-interpellation et la non-reconnaissance des femmes portant le foulard, dont l'existence se limite au tissu dont elles parent leur tête.

Une autre des modalités d'interpellation des femmes voilées est le soupçon d'antiféminisme et de soumission volontaire au patriarcat. Capucine (26 ans, réceptionniste, Paris) en fait fréquemment l'expérience lorsqu'elle interagit avec ses parents. Après avoir visionné un reportage sur l'Arabie saoudite, sa mère l'appelle et lui dit : « Ta religion me donne envie de gerber, tu me dégoûtes. Allez, vas-y, va te marier avec un sale Arabe qui te fouta sur la tronche ». Capucine est accusée de complicité avec les hommes musulmans, décrits comme intrinsèquement violents et oppresseurs. Ce soupçon de servitude genrée volontaire pèse particulièrement sur les femmes converties, soupçonnées d'avoir délibérément choisi une religion hostile à la gent féminine, et de piétiner ainsi la cause des femmes musulmanes opprimées du monde entier. Lisa (22 ans, institutrice, Chicago) se voit fréquemment interpellée par sa famille sur ce sujet : « *Well, if you truly think that you are not oppressed* », lui disent-ils, « *why don't you go to Pakistan defending your women ?* ». Lisa ne saisit pas pourquoi elle devrait émettre un avis sur la situation des femmes au Pakistan, qu'elle connaît très mal, ni pourquoi les femmes du Pakistan sont décrites comme étant « ses » femmes. Dans l'ensemble, en réfléchissant aux diverses interpellations dont elle fait l'objet, Lisa s'interroge sur les paradoxes du discours islamophobe envers les femmes. Décrites comme opprimées, les femmes qui portent le foulard sont pourtant l'objet de haine et de ressentiment, là où un discours cohérent sur l'oppression devrait plutôt se traduire par de l'empathie.

They believe Muslim women are oppressed. Yet, when they meet me, they would spit on me on the train... Their true desire is almost this fetichizing of the oppressed Muslim woman. They don't want you to be liberated, they enjoy blaming the victim, trying to victimize you and then blame you for it. It is sooo bizarre and I am trying to analyze it or make sense of this psychology and I can't. If you knew someone was oppressed... Like you wouldn't walk into a domestic violence shelter and spit on the women that are oppressed there. I just don't understand it. They love it though. They love it ! And when

you prove to them that you are liberated, they hate it ! They don't want you to be !... It is very strange. And I think it reveals something very dark and dangerous about certain individuals and what their true desires are.³⁴

Les femmes qui portent le foulard sont à la fois perçues comme opprimées, et attaquées pour cela. La dimension obscure et sexualisante de l'islamophobie que Lisa effleure dans ses propos se vérifie dans les expériences de harcèlement de rue dont témoignent plusieurs de nos enquêtées. Les converties qui sont visiblement musulmanes sont en effet soumises à la fois à des formes d'altérisation racialisante et d'objectivation sexiste. Plusieurs d'entre elles rendent compte d'interpellations à caractère sexuel qui diffèrent de celles dont elles ont pu faire l'objet lorsqu'elles n'étaient pas visiblement musulmanes. Rachel (30 ans, traductrice, Paris) raconte une interaction dans le tramway avec un homme qui semblait parler seul à voix basse, avant qu'elle ne s'aperçoive que ses propos lui étaient directement adressés :

Je m'étais dit « tiens lui, il a l'air tranquille, je vais m'asseoir à côté de lui ». *Bad decision*. En fait il parlait tout seul, mais au bout d'un moment j'ai fini par comprendre en fait qu'il me parlait, et à un moment il m'a dit « mais toi, tu portes le foulard, parce que tu sais pas jouer en fait ».

En raison de son foulard, Rachel est interpellée sur le thème de sa soi-disant frigidité, un registre de harcèlement sexuel nouveau pour elle. Sa non-disponibilité sexuelle, supposément manifeste dans le fait qu'elle porte le voile, lui vaut un diagnostic non sollicité, pathologisant et condescendant. D'abord sans voix, Rachel finit par répondre : « Écoutez monsieur, j'ai Bac +5 et je parle quatre langues, donc voilà ». Rachel nous confie qu'elle ne sait pas exactement pourquoi elle a dit cela, peut-être pour

³⁴« Ils croient que les femmes musulmanes sont opprimées. Pourtant, lorsqu'ils me croisent dans le train, ils me cracheraient presque dessus... Leur véritable désir est presque cette fétichisation de la femme musulmane opprimée. Ils ne veulent pas que tu sois libérée, ils aiment blâmer la victime, essayer de te victimiser et ensuite te blâmer pour cela. C'est tellement bizarre, et j'essaie de l'analyser ou de donner un sens à cette psychologie, et je n'y arrive pas. Si tu sais que quelqu'un est opprimé... Par exemple, tu n'irais pas dans un centre d'accueil pour victimes de violences domestiques pour y cracher sur les femmes opprimées qui s'y trouvent. Je ne comprends pas. Mais ils adorent ça. Ils adorent ça ! Et quand tu leur prouves que tu es libérée, ils détestent ça ! Ils ne veulent pas que tu le sois ! C'est vraiment étrange. Et je pense que cela révèle quelque chose de très sombre et dangereux sur certaines personnes et sur leurs véritables désirs ».

réaffirmer sa dignité et son statut social face à une interpellation sexuelle brutale. L'homme devient alors plus menaçant : « En sortant du tramway, il s'est approché de moi physiquement, et là je l'ai poussé, et là il y a un mec qui est venu et qui s'est interposé ». L'expérience de Rachel fait écho à celle de Fanny (26 ans, assistante d'éducation, Paris), victime d'une interpellation similaire en raison de son foulard :

Il y a eu une fois récemment, j'étais dans le RER et il y a un mec, un Tunisien bourré je pense, qui a fait : « Allô ! Oui ! Je voudrais parler à Mr Marzouki [président de la Tunisie], oui je voulais vous dire, les beurettes en France, on peut plus les baiser, elles portent toutes le tchador ! Elles ont toutes mis la *burqa* là ! Il y a plus rien à baiser ici là ! Reprenez vos Tunisiennes, reprenez vos petites beurettes ! Elles servent à rien, on peut plus les baiser ! », tout ça en me fixant ! Le mec disait ça en me fixant ! Je lui ai dit : « Écoutez, c'est inadmissible que vous me preniez à parti comme ça, c'est complètement inapproprié ! Je vous demande d'arrêter ! », et il s'est excusé après.

Il y aurait beaucoup à dire sur cet incident. Bien sûr l'agresseur de Fanny était saoul et peut-être ne faudrait-il pas accorder trop d'importance à ses propos. Mais le fait qu'il ait utilisé un certain registre de discours est en soi significatif. Avec Colette Guillaumin³⁵, nous considérons la langue comme un « symptôme », qui constitue le « matériel » même de l'altérité. Rappelons aussi avec Jacques Derrida³⁶, qu'il n'y a « pas de racisme sans langue. Les violences raciales, ce ne sont pas seulement des mots, mais il leur faut un mot ». L'anatomie des insultes que Fanny subit au cours de cette interaction révèle la complexité de l'interpellation genrée, sexuelle et raciale qui prend appui sur son foulard. Fanny, qui vient d'une famille juive franco-tunisienne, est racialisée comme une « beurette » en raison de sa tenue. La figure de la beurette est elle-même multidimensionnelle³⁷, recouvrant des éléments d'indésirabilité ethnoraciale (la beurette comme descendante d'immigré.es maghrébin.es), de mépris de classe (la beurette comme habitante de la banlieue), de fardeau civilisationnel (la beurette devant être sauvée des hommes arabes) et de désirabilité sexuelle (le corps des femmes arabes comme fétiche)³⁸. Dans ce contexte, le foulard de Fanny, une fois de plus interprété comme signe de non-disponibilité sexuelle, produit frustration et colère chez son interlocuteur. La beurette islamisée,

³⁵C. Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel* [1972], Paris, Gallimard, 2002, p. 194.

³⁶J. Derrida, « Racism's last word », *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985, p. 290-299.

³⁷N. Guénif-Soulaimas, *Des beurettes*, Paris, Hachette, 2000.

³⁸E. Fassin et M. Trachman, « Voiler les beurettes pour les dévoiler. Les doubles jeux d'un fantasme pornographique blanc », *Modern and Contemporary France*, vol. 21, n° 2, 2013, p. 199-217.

devenue femme pieuse et puritaine, a perdu toute valeur sexuelle : désormais inutile, elle doit être renvoyée en Afrique du Nord. L'incident est tragiquement complet dans ce qu'il révèle.

Dans une autre instance de la vie quotidienne, cette fois dans un restaurant du centre de Paris, Fanny a également fait l'objet de remarques condescendantes liées à son foulard. Alors qu'elle dine avec des amis, deux voisins de table masculins se mettent à deviser à voix haute sur leurs préférences sexuelles : « J'étais dans un restaurant avec des amis, et il y a deux mecs qui ont commencé à regarder une copine qui est un peu ronde, et à dire : "T'aimes bien les grosses toi ? Moi j'aime bien les grosses. J'aime bien les gros culs, j'aime bien les grosses noires, j'aime bien les grosses arabes" ». Excédée par leurs commentaires, Fanny décide de leur donner la réplique : « J'étais super énervée qu'ils se permettent de faire ces commentaires-là, du coup j'ai commencé à regarder ma pote et à faire : "T'aimes bien les vieux ? T'aimes bien les vieux cons blancs ? [rires] Moi j'aime pas trop les vieux cons blancs" et tout ». La réaction des deux hommes ne se fait pas attendre : « Il m'a entendue et puis il a commencé à dire : "Rentrez chez vous, on n'est pas dans votre cité ici ! On est dans un restaurant, on est dans le 1^{er} arrondissement de Paris, on n'est pas dans une mosquée !" ». L'agressivité qui se déploie à l'égard de Fanny, si elle fait suite à des commentaires de nature genrée et sexuelle, renvoie également à une assignation de classe et résidentielle : en raison de son foulard, Fanny est interpellée en tant que musulmane, mais aussi en tant qu'habitante supposée d'une cité, d'une banlieue, d'un quartier populaire. Sa présence est jugée inappropriée dans un restaurant parisien. La plupart des incidents mentionnés révèlent la nature fortement intersectionnelle de l'islamophobie. Ici, le foulard en tant que marqueur religieux vient sédimenter l'association entre assignations sexuelles et genrées, assignations raciales (Fanny est perçue comme Arabe) et assignations de classe (son foulard et son arabité supposée propulsent Fanny dans l'imaginaire de la banlieue et de la cité). Le marqueur islamique joue donc un rôle de consolidation de l'imbrication des rapports de pouvoir.

On notera toutefois que cette imbrication est plus ou moins solidifiée de part et d'autre de l'Atlantique. Cela a trait à la construction différenciée de la condition musulmane en France et aux États-Unis. La minorité musulmane française est évaluée à 5,7 millions, soit 8,8 % de la population totale³⁹. Elle est dans son immense majorité d'origine maghrébine⁴⁰, ce qui pèse sur les représentations de l'islam

³⁹Pew Research Center, *Five Facts about the Muslim Population in Europe*, Washington, Pew Research Center, 2017. En ligne : [<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>].

⁴⁰C. Beauchemin, C. Hamel et P. Simon dir., *Trajectoires et Origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Ined / Insee, 2015

comme « religion arabe ». La minorité musulmane américaine est plus petite, à la fois en termes absolus et relatifs. Des estimations récentes⁴¹ avancent le chiffre de 3,3 millions de musulman.es sur le sol américain, soit 0,9 % seulement de la population totale. Malgré leur nombre réduit, les musulman.es sont « le groupe religieux le plus divers des États-Unis » en termes d'origines ethniques et raciales⁴², avec des fidèles originaires du sous-continent indien, du Moyen-Orient et de nombreux Afro-Américain.es. La minorité musulmane américaine est bien plus hétérogène que son homologue française. Les deux pays se caractérisent en outre par des trajectoires historiques différentes, qui ont produit un emboîtement particulier des rapports de sexe, de race, de classe et de religion.

Ainsi, dans l'Hexagone, la question musulmane entre en collusion à la fois avec la question du sécularisme – les musulman.es sont jugé.es trop visibles dans leur pratique religieuse⁴³ ; des considérations d'immigration et de classe – les personnes immigrées et descendantes d'immigré.es marginalisé.es socioéconomiquement sont souvent de confession musulmane⁴⁴ ; la question coloniale – les épisodes les plus violents de la colonisation et de la décolonisation ont souvent impliqué des musulman.es⁴⁵ ; la question du droit des femmes – la laïcité étant construite comme un rempart contre le sexisme, tout regain de religiosité, spécifiquement islamique, est conçu en termes de menace pour l'égalité hommes-femmes⁴⁶ ; des enjeux de sexualité – les beurettes et les hommes arabes occupant

⁴¹M. Besheer, *A New Estimate of the U.S. Muslim Population*, Washington, Pew Research Center, 2016.

⁴²Gallup Coexist Foundation, « Muslim Americans. A national portrait », *Muslim West Facts Project*, D. Mogahed éd., Washington, Gallup Consulting University Press, 2009, p. 10.

⁴³ M. L. Fernando, *The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism*, Durham, Duke University Press, 2014.

⁴⁴ Les années 1950 et 1960 voient l'arrivée massive sur le territoire français de personnes immigrées venues d'Afrique du Nord, qui viennent gonfler les rangs des classes populaires. Aujourd'hui, les enfants et petits-enfants de ces immigré.es tendent à être désavantagés au niveau socioéconomique et subissent des discriminations dans l'accès au logement et à l'emploi (M.-A. Valfort, *Discriminations religieuses à l'embauche : une réalité. Antisémitisme et islamophobie sur le marché du travail français*, Paris, Institut Montaigne, 2015). Cela produit une forte association cognitive entre la figure du « musulman » et celle des « classes laborieuses » vivant en banlieue.

⁴⁵On n'insistera jamais assez sur la place centrale de l'Algérie dans le rapport français à l'islam, certain.es parlant même d'un « syndrome algérien » (V. Geisser et A. Zemouri, *Marianne & Allah. Les politiques français face à la « question musulmane »*, Paris, La Découverte, 2007).

⁴⁶S. R. Farris, *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press, 2017.

une place à part dans l'imaginaire collectif français⁴⁷ ; et la question de la stratification raciale – ceux et celles qui sont situés en bas de la hiérarchie raciale tendent à être associés à l'islam. L'islam en France rend donc visible à la fois les questions raciales, sexuelles et religieuses, qui sont habituellement dissimulées sous un épais vernis universaliste et une tendance à l'invisibilisation du religieux.

Aux États-Unis, par contraste, les problèmes sont plus diffus : ceux et celles qui se situent en bas de la hiérarchie raciale, les Afro-Américain.es, ne sont que tangentiellement apparentés à l'islam, même si la mobilisation du référent islamique au xx^e siècle pour réaffirmer la dignité noire a laissé un héritage marquant⁴⁸. L'islam américain possède bien sûr une composante immigrée significative (issue principalement d'Asie du Sud et du Moyen-Orient), qui s'implante surtout après 1965. Mais la plupart des immigrés musulman.es sont prospères et membres des classes supérieures. D'ailleurs, pendant de nombreuses années, les paniques morales autour de l'immigration ne concernent pas du tout les musulman.es, mais les Latinos de confession catholique⁴⁹. Enfin, la priorité absolue donnée aux principes de liberté de conscience a longtemps permis un plus grand accommodement des sensibilités musulmanes et facilité l'intégration citoyenne par le religieux, bien que cette situation se soit considérablement détériorée dans la période post-9/11, qui a vu la relégation des musulman.es dans l'ordre racial⁵⁰.

Conclusion : religion, classe, race et genre

La sociologie de l'interpellation mobilisée dans ce chapitre à partir de l'expérience particulière des converti.es à l'islam en France et aux États-Unis révèle plusieurs choses sur les mécanismes de

⁴⁷C. Hamel, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *Migrations Société*, vol. 17, 2005, p. 99-100 ; C. Hamel, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant.es du Maghreb et la virginité », *Nouvelles questions féministes*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 41-58 ; M. A. Mack, *Sexagon. Muslims, France and the Sexualization of National Culture*, New York, Fordham University Press, 2017 ; T. Shepard, *Mâle décolonisation. L'« homme arabe » et la France, de l'indépendance algérienne à la révolution iranienne*, Paris, Payot, 2017.

⁴⁸A. B. McCloud, *African-American Islam*, New York, Routledge, 1995.

⁴⁹A. Zolberg et L. L. Woon, « Why Islam is like Spanish. Cultural incorporation in Europe and the United States », *Politics and Society*, vol. 27, n° 1, 1999, p. 5-38.

⁵⁰L. Cainkar, *Homeland Insecurity. The Arab-American and Muslim American Experience after 9/11*, New York, Russell, 2011.

l'islamophobie.

On s'aperçoit en premier lieu de l'importance des marqueurs visuels et vestimentaires dans l'interpellation au quotidien. Les signes d'appartenance religieuse que les converti.es choisissent de revêtir, par piété ou pour toute autre raison, et que bien souvent ils ou elles finissent par oublier tant ces signes leur apparaissent ordinaires et comme faisant partie d'eux ou d'elles, n'ont rien de banal aux yeux de leurs interlocuteur.ices. À l'inverse, ils constituent des crochets interactionnels particulièrement efficaces qui viennent déterminer les modalités de leurs interactions quotidiennes. Déterminer, voire surdéterminer.

Essentialisation

Par métonymie, les musulman.es visibles sont fréquemment réduit.es à leurs attributs vestimentaires : les renégats sont accusés d'avoir « pris le turban » ; on parle d'« enturbannés » et de « barbus ». « *Rag head* » et « *towel head* » sont également des insultes fréquentes visant les femmes voilées aux États-Unis. Ces termes réduisent l'individu à ce qu'il porte et lui nient toute existence en dehors de son marqueur religieux. Pour l'historienne Naomi Davidson⁵¹, les musulman.es sont saturé.es par leur islamité, comme les femmes sont saturées par leur genre : ils et elles n'ont pas d'existence propre en dehors de leur islamité. Les personnes converties perdent alors le monopole de leur définition de soi : elles sont renvoyées à la figure totalisante et stéréotypée du ou de la « musulman.e » et ne sont plus « que » ça. Ce passage est particulièrement frappant pour les femmes portant le foulard, qui disposent de moins de marge de manœuvre que les hommes dans la façon dont leur marqueur est interprété.

Corporalisation

Deuxièmement, les marqueurs religieux donnent prise à de nouvelles modalités d'indexation ethnique et raciale. Les personnes converties blanches, habituées jusqu'à présent à évoluer dans le monde majoritaire, se voient attribuer de nouvelles origines et sont assignées à des catégories minoritaires sur la base de leurs signes d'appartenance religieuse. Le religieux est donc soumis à un processus de *corporalisation*, puisque des marqueurs religieux, comme le *hijab*, la barbe ou le *kufi* sont fréquemment interprétés comme des signes d'appartenance raciale, venant modifier la façon dont les corps sont perçus et catégorisés. Dans le même temps, le corps est utilisé comme indicateur de religion. Actuellement, le profilage religieux et l'identification de « l'extrémisme et de la radicalisation » s'appuient de plus en plus sur des indices corporels et vestimentaires, ce qui conduit à

⁵¹N. Davidson, *Only Muslim. Embodying Islam in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 3.

l'interpellation et à la stigmatisation de musulman.es et de non-musulman.es. Ainsi de nombreuses victimes de l'islamophobie ne sont pas des musulman.es mais des personnes qui « ont l'air » musulmanes, que ce soit en raison de leur barbe, de leur tenue ou de leur couleur de peau⁵². Deux enseignements sont à tirer de ces résultats. Premièrement, il apparaît que la catégorisation raciale ne s'effectue pas uniquement en rapport avec la couleur de peau ou l'apparence phénotypique : elle englobe un ensemble varié d'indicateurs, incluant le vêtement et les accessoires, notamment religieux (foulard, barbe, etc.). Deuxièmement, les modalités d'interpellation raciale des personnes converties blanches sur la base de leurs marqueurs religieux montrent qu'il est difficile de séparer le substrat racial du substrat religieux dans l'hostilité qui s'exprime envers les musulman.es. La race et la religion apparaissent comme inextricables, et le sentiment antimusulman comme reposant à la fois sur de l'intolérance religieuse et de l'intolérance raciale, l'une ne fonctionnant pas indépendamment de l'autre. En outre, ainsi que l'a démontré ce chapitre, le genre vient sédimenter cette imbrication dans une logique de différenciation et de disqualification.

Hiérarchisation

Les opérations de catégorisation raciale s'accompagnent en effet d'un contenu stigmatisant qui est projeté sur les individus. Pierre Bourdieu⁵³ rappelle avec justesse que l'étymologie grecque du mot catégoriser (*kategorēsthai*) signifie « accuser publiquement ». L'indexation des musulman.es est fréquemment porteuse d'une accusation : elle conduit à une disqualification sociale. Comme l'ont démontré les multiples épisodes d'interpellations rapportés par nos enquêté.es, le contenu de cette accusation est fortement genré (et également porteur d'un mépris de classe dans le cas français). Ainsi, non seulement les hommes et les femmes ne sont pas soumis.es aux mêmes interpellations (les dernières étant plus fréquemment victimes d'interpellations hostiles et agressives), mais c'est aussi souvent sur des thématiques liées au genre et à la sexualité que s'opère le discrédit jeté sur les personnes catégorisées comme musulmanes : les soupçons de polygamie et de violence domestique attribués aux hommes font écho aux accusations d'antiféminisme et aux reproches de frigidité et de non-disponibilité sexuelle qui pèsent sur les femmes.

Prises ensemble, ces trois opérations d'essentialisation, de corporalisation et de hiérarchisation cartographient les dimensions à la fois raciales et genrées de l'islamophobie. Ces dimensions se

⁵² K. Y. Joshi, « The racialization of Hinduism, Islam and Sikhism in the United States », *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, 2006, p. 211-226 ; E. Love, *Islamophobia and Racism in America*, New York, New York University Press, 2017.

⁵³P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 126.

combinent différemment selon les contextes nationaux. La France se distingue ainsi par une cristallisation particulièrement forte des enjeux raciaux, migratoires, sexuels et laïcs sur la question de l'islam, alors que ces enjeux tendent à être découplés aux États-Unis. Cela se traduit par des interpellations plus complexes pour les converties françaises : la nature des interactions auxquelles elles s'exposent lorsqu'elles portent le foulard renvoie à des enjeux de classe, de sexe, de race et de religion fortement imbriqués.

Épilogue

En guise d'épilogue, on mentionnera cependant les marges de manœuvre dont disposent les converties blanches dans la gestion de l'islamophobie en comparaison de leurs coreligionnaires d'origines maghrébine, indopakistanaise, moyen-orientale, etc. Il s'agit en effet de rappeler que le marqueur religieux vestimentaire, contrairement au marqueur chromatique de couleur de peau, reste labile et malléable. Toute la catégorisation raciale des converties se joue sur un bout de tissu. Certaines converties mentionnent ainsi leur faculté de jouer sur le style de leur foulard, pour en limiter l'effet stigmatisant. Chloé (22 ans, étudiante, Lille), une jeune femme à la peau pâle et aux yeux bleus, souligne ainsi qu'elle opte pour le turban plutôt que le *hijab* pour ses entretiens professionnels, tout en reconnaissant que cette fluidité d'interprétation n'est pas permise à son amie Fatima, d'origine maghrébine :

Dernièrement oui, je le mets plus en bandeau, parce que on est moins regardée, on est moins montrée du doigt... Mais j'ai une copine qui va s'appeler Fatima par exemple qui va le mettre comme ça, on va penser qu'elle est musulmane. Tandis que moi si je le mets comme ça, on va penser que c'est un style en fait.

Ce constat se retrouve dans une conversation entre Béatrice, femme blanche convertie à l'islam, et son amie Fouzia, d'origine maghrébine, lors d'une discussion au sein de leur association de femmes⁵⁴. Les deux femmes, qui sont musulmanes et portent toutes deux le turban, méditent sur les interpellations différenciées dont elles font l'objet :

Béatrice : Moi j'ai demandé à mes collègues si mon islam à un moment donné, ça les a gênées dans nos relations professionnelles. Ou mon voile. Elles m'ont dit « mais...pour nous t'es pas voilée... ».

⁵⁴Voir le documentaire *À part entière* de Lauriane Lagarde sur l'association Al Houda (2015).

Fouzia : Je suis pas sûre que une de nous avec le teint basané, qui porte un prénom du Maghreb ou autre, ça passerait pareil.

Béatrice : Certainement. Tu portes un bandana et tu t'appelles Carole, tu suis la mode. Si tu portes un bandana et que tu t'appelles Amina, t'es musulmane pratiquante et tu fais du prosélytisme.

L'interprétation du turban comme marqueur religieux, menaçant ou non, dépend donc aussi des origines supposées de celle qui le porte. L'amie arabe de Béatrice, Fouzia, porte bien l'islam comme une peau : quelles que soient ses croyances, cet islam lui colle à la peau, en raison de son apparence, de son héritage, de son nom. Elle ne peut jamais complètement s'en débarrasser, même si elle choisit un jour de proclamer son athéisme. Mais pour Béatrice et d'autres converti.es, l'islam agit davantage comme une veste que comme une peau. Cette veste a été librement choisie, elle peut être retirée ou arrangée de façon à en limiter les conséquences.