

Les femmes, la laïcité et les modernités

Les femmes constituent depuis longtemps un enjeu de la modernité. Cet enjeu s'est mondialisé et a fait d'elles un marqueur civilisationnel. À l'ère postcoloniale, le combat pour leur émancipation ne demande-t-il pas que la laïcité réévalue la compréhension qu'elle a eue du port du voile ? Ce ne serait pas céder au communautarisme, mais ouvrir un nouvel espace de liberté.

ALBERT BASTENIER

Au cœur de la représentation occidentale de la modernité, réside l'idée qu'il faut ouvrir à la rationalité tout ce qui lui échappe encore. Car la croissance de la connaissance rationnelle a des répercussions décisives sur tous les aspects de la condition humaine. Et le souffle de l'universel qui l'anime est capable de supprimer partout dans le monde le poids des traditions qui pèsent sur la liberté et l'égalité des individus : les privilèges, les croyances et les obligations qui découlent des appartenances communautaires anciennes. Inaugurée par les sociétés occidentales en voie de sécularisation lors de leur sortie de l'Ancien Régime, il ne s'agirait de rien moins que d'une étape décisive de l'aventure humaine : dans tous les domaines, la raison y est appelée à remplacer la coutume.

LES FEMMES, ENJEU DE LA MODERNITÉ

Ce processus culturel d'envergure par lequel fut remise sur le métier la question fondamentale de la liberté et de l'égalité des individus — et qui jusque-là avait été du seul ressort du pouvoir dogmatique de l'Église — s'enclencha néanmoins dans un cadre où l'on ne discuta pas vraiment la conception la plus ancestrale qui soit à propos de la domination d'un sexe sur l'autre. Les femmes et l'influence qu'elles pouvaient avoir y furent même conçues tout d'abord comme une sorte d'obstacle à la modernité. Pour l'opinion majoritaire, le pouvoir libérateur de la raison fut dès lors justifié à s'y opposer, comme il

avait à le faire à l'encontre de toutes les autres conduites de résistance : celle de l'ignorance des masses populaires face à l'État modernisateur, des travailleurs illettrés en regard des exigences des maîtres de l'économie, des sauvages face aux civilisés. Les femmes, réputées naturellement irréfléchies et émotives, devaient demeurer soumises aux hommes dotés quant à eux, tout aussi naturellement, d'une plus clairvoyante sagesse. Dans l'histoire ultérieure des conceptions de la modernité, la question du statut et de la condition des femmes ne fut pourtant pas absente. Elle en fut même l'un des enjeux permanents et évolutifs. Dès le début comme aujourd'hui encore, il y eut les voix de celles et ceux qui dénoncèrent leur exclusion de la citoyenneté effective comme contradictoire avec la construction d'une société moderne.

Certes, parler de modernité concerne d'abord le modèle politique et économique qui commença à se mettre en place dans les sociétés occidentales à partir du XVIII^e siècle. Toutefois, de nombreux comportements culturels qui lui sont associés, notamment ceux qui concernent la mixité en ce qu'elle est porteuse d'une possible égalité entre les sexes, ont été perçus comme faisant partie d'une promesse de progrès qui devait être partagée par l'ensemble de l'humanité. D'une histoire universelle donc. Toutefois, c'est aussi pourquoi la notion de modernité, dans le contexte occidental tout au moins, se décline habituellement au singulier. Et qu'à partir de ce cadre qui semble pouvoir faire autorité à lui seul, il est toujours difficile de parler de cultures ou de civilisations distinctes. Toutes furent et continuent d'être transformées sur l'horizon de cette modernité-là. Hier ce fut par la colonisation. La chose se poursuit à présent par le biais de la globalisation et des transplantations migratoires.

L'enjeu du statut et de la condition des femmes, malgré ses bégaiements et résistances, s'est ainsi mondialisé. Et dans le contexte actuel des sociétés européennes de plus en plus multiculturalisées, la coprésence de groupes de populations majoritaires et minoritaires y a réactivé la question de savoir ce que peuvent ou doivent être les attitudes modernes des femmes et à l'égard des femmes. Avec, au centre de cette interrogation qui résonne comme une discordance civilisatrice, l'apparition d'une figure — celle des femmes musulmanes voilées — sur lesquelles, presque à elles seules, ont été emblématiquement rabattues les divergences de vues qui peuvent se manifester à propos de l'égalité et de la liberté du sujet individuel contemporain. Car, d'une part, les dernières décennies ont vu le *genre* s'imposer comme l'un des facteurs déterminants du droit de chacun. Et, d'autre part, les nouvelles questions identitaires nées de ladite coprésence, ont notamment trouvé à s'exprimer dans l'usage social des corps sur la scène publique. C'est que la symbolique identitaire favorise évidemment la visibilité des femmes dans cette sorte de théâtre où déambulent des corps vêtus d'habits inspirés de diverses traditions culturelles. S'y loge tout à la fois l'expression d'un souci de différenciation et d'une obsession de la ressemblance. Le désir de *faire partie du tout social* y est paradoxalement lié à celui de *manifestar ses appartenances singulières*. La symbolique égalitariste de l'ordre social et moral que la modernité occidentale avait établie entre les sphères de l'existence publique et privée s'y trouve malmenée.

LA FEMME LIBRE, MARQUEUR CIVILISATIONNEL ?

Dans les pays européens qui sont entrés dans la phase postcoloniale de leur histoire et au sein desquels les cultures occidentales et non occidentales se rencontrent, la question de savoir ce que sont ou doivent devenir les *femmes libres* s'est ainsi réimposée comme un indicateur civilisationnel. Leurs habillements respectifs, réputés *modernes*, *prémodernes* ou même *antimodernes*, sont devenus une sorte de marqueur hiérarchique entre les différentes cultures désormais rassemblées sur le même territoire. Mais en même temps, est apparu aussi que la recherche du dépassement de cette situation d'hétérogénéité culturelle potentiellement conflictuelle, loin d'être conçue du côté européen à l'aide de l'idée moderne de liberté, l'était plutôt au travers de la définition d'une série de bonnes conduites à propos desquelles l'ambitieuse interprétation occidentale d'une modernité universelle continue de jouer un rôle décisif. Et que dans la perspective que la laïcité y a imprimée, il y va d'une sécularisation volontaire conçue comme une valeur digne d'être adoptée par tous. Plus même : cette sécularisation, parce qu'elle fournit un cadre de référence rationnel qui s'oppose aux codes culturels et religieux anciens en ce qui concerne la ségrégation des sexes, veut s'y afficher comme l'une des conditions *sine qua non* du développement d'un lien social progressiste.

À partir d'un tel projet où la laïcité et la sécularisation se confondent, il est difficile que les femmes soient vues comme une catégorie sociale pouvant légitimement défendre des intérêts propres. Elles le sont plutôt comme des agents névralgiques de la recomposition globale d'un monde qui doit poursuivre sa modernisation... à l'occidentale. Toutes les femmes se trouvent dès lors conviées à endosser une mission symbolique et politique centrale : être ou devenir modernes. À cet égard, comme Ernest Gellner (1981) l'avait déjà noté à propos de la Turquie kémaliste, on peut parler d'une *laïcité didactique*. Parce qu'elle considère que les femmes sont au cœur du processus d'établissement d'une société séculière identifiée à la démocratie, une telle laïcité se veut pédagogique et moraliste. Elle vise à enseigner et modeler le socle de la vie collective (Göle, 2005).

Sans doute était-il prévisible que, dans le contexte pluriculturalisé que l'Europe expérimente aujourd'hui, les femmes soient l'objet d'un intense investissement symbolique. Toutefois, parce que les cultures ne sont jamais neutres, les pratiques sociales qui en découlent ne le sont jamais non plus. Elles ne sont donc pas indemnes d'ambiguïtés. Et parce que leurs effets ultimes ne sont pas clairement assurés, Marc Jacquemain a des raisons sérieuses de poser la question « la laïcité est-elle si favorable aux femmes ? ». Il met par ailleurs en lumière qu'au cours de son histoire, la laïcité n'a pas toujours adopté la même attitude à l'égard de la question de l'émancipation des femmes. Dans certaines circonstances, elle est venue en renfort des combats féministes, dans d'autres elle n'a pas beaucoup hésité à les instrumentaliser. Et pour mieux en comprendre les raisons, Marc Jacquemain propose d'en périodiser les expressions successives qui, dit-il, se révèlent ne pas être séparables de la complexité des situations concrètes et des luttes prioritaires que la laïcité décida de mener.

RENOUVELER LE COMBAT LAÏQUE POUR L'ÉMANCIPATION

Pour approfondir ce questionnement, je me demanderai si les raisons qui poussèrent plus d'une fois la laïcité à réorienter sa manière de se préoccuper du sort des femmes ne pourraient pas l'inciter à une compréhension renouvelée de la complexité du contexte dans lequel le combat pour leur émancipation peut être mené aujourd'hui.

La question est de savoir si, parce que la laïcité confère aux femmes un rôle de premier plan dans la symbolique sociale moderne, le devoir qu'on appelle certaines à assumer aujourd'hui n'est pas excessivement contraignant en regard de leur liberté individuelle. Et si, à partir de la perspective laïque elle-même, elles ne doivent pas en bénéficier autant que n'importe qui d'autre. Parce que les droits des femmes furent historiquement liés à la sortie du système d'emprise de la religion, faut-il faire de chacune d'elles l'agent obligé d'une sécularisation toujours plus poussée ? Au nom de la lutte contre l'obscurantisme des traditions, n'est-ce pas là s'enfermer dans les prétentions intellectuelles de l'odyssée de la modernité occidentale ? Avec pour conséquence idéologique de finir par désertir le terrain des luttes émancipatrices réelles. Alors que l'idée d'émancipation annonçait une société enfin capable de faire droit aux différences entre des sujets individuels réputés libres, la rationalité universaliste de la laïcité, lorsqu'elle rencontre les aspirations contradictoires qui émanent de la nouvelle diversité culturelle européenne, doit-elle impérieusement poursuivre une mission sécularisatrice visant à privatiser les convictions particulières ? Et ainsi, il faut bien le voir, d'exiger la disparition de toutes les identités culturelles — surtout si elles sont religieuses — qui, dans l'espace public, n'épousent pas la logique dominante de la rationalité occidentale ?

Le projet de la laïcité, plutôt que de faire valoir verticalement une unicité de l'acteur humain sous la mouvance d'une essence réputée universelle — ce que d'autres avaient antérieurement cherché à établir en la faisant concorder avec une volonté réputée divine —, n'annonçait-il pas une possible compréhension horizontale des choses et le devoir, fût-ce avec difficulté, d'assumer la pluralité culturelle avec laquelle la condition historique nous confronte ? Que l'acteur humain soit un être de raison et de langage est certes l'un de ses attributs universels. Mais il ne raisonne et ne parle cependant que dans des langues, cultures et religions différentes qui sont là comme une fragmentation originelle. La pluralité humaine est un fait incontournable et on ne connaît pas de mode de fonctionnement de l'humanité qui ait éliminé cette diversité. Et s'il est vrai que les contraintes pratiques dans l'organisation de la vie collective peuvent conduire dans un certain nombre de cas à en limiter l'expression, on ne voit pas ce qui, aujourd'hui, justifierait l'obtention de la réduction de nos incertitudes ou de nos craintes par un nouveau coup de force de la raison.

Tout comme, à l'aide de la critique kantienne de la métaphysique, les idéaux historiques de la laïcité sont parvenus à réduire les prétentions de la théologie dogmatique qui soutenait détenir la vérité sans partage, la raison

laïque n'est-elle pas parvenue elle aussi au moment où il lui faut rompre avec l'idée d'une prétendue raison pure et accepter l'idée d'une irréductible part de diversité sans laquelle l'être humain n'est pas pleinement lui-même ? De plain-pied dans le forum du débat démocratique et pour que l'opinion publique ne cède pas à la séduction qu'exercent les histoires préemballées de la télévision, la raison occidentale n'a-t-elle pas, comme le suggère Jürgen Habermas (1988), à faire place aux autres traditions culturelles que la sienne lorsque celles-ci cherchent à exhumer des dimensions essentielles de l'existence humaine auxquelles, selon elles, le débat philosophique et politique contemporain ne rend pas suffisamment justice ? L'idée de modernité demeure en réalité inachevée et n'a été exploitée jusqu'ici, économiquement et politiquement, que dans un sens qui valorisait principalement la rationalité instrumentale. C'est à l'idée des *modernités multiples*, incluant le facteur culturel, qu'il faut dégager la route aujourd'hui.

À mes yeux, c'est là le sens du propos de l'anthropologue Arjun Appadurai (2001) — auquel je me réfère régulièrement tant il me paraît éclairant —, lorsqu'il dit que l'une des grandes exigences pour la réflexion sociale aujourd'hui est non pas d'abord de penser l'après-colonialisme, mais plus fondamentalement de parvenir à penser après le colonialisme. Il n'existe plus de pensée impériale et abstraitement universelle, dont la suprématie implique un concept de vérité unique. Les valeurs et convictions européennes n'ont certes pas à être gommées, mais l'urgence intellectuelle est de prendre conscience qu'elles n'ont pas de titre à se constituer comme la matrice exclusive de la construction du monde. Et en son sein, devant la conscience contemporaine, la pensée laïque tout comme les religions n'apparaissent que comme des *communautés d'interprétation particulières* que la culture démocratique appelle à ce qu'elles renoncent à leur auto-affirmation péremptoire.

Dans le même sens, Clifford Geertz (2007) pense que les membres des anciennes sociétés colonisées, dont les traditions ancestrales avaient été masquées par la façade occidentale, se mettent à agir en leur nom propre et selon leurs propres représentations. En lieu et place de l'humanité agrégée par les représentations rationnelles collectives dont rêvait Durkheim, apparaît dès lors un réseau culturel diffus et privé de centre. Cette situation nouvelle est sans doute inconfortable et inductrice de tensions ou même de conflits — notamment religieux —, mais c'est d'elle que doit à présent rendre compte la réflexion qui guide l'action. Et en cela, nous sommes contraints d'abandonner les présupposés évolutionnistes qui considéraient la sécularisation comme prétendument générale et l'engagement religieux comme une force déclinante. Selon Geertz, ce qui est vraiment moderne dans la modernité, c'est la diversité visible et chaque jour plus grande des croyances. Pour le meilleur ou pour le pire, avec les risques que cela entraîne, c'est elle qu'il faut prendre en considération désormais pour mieux comprendre son rôle dans la production du sens de la vie et des buts poursuivis par chacun dans la *société des individus* (Elias, 1991) où l'idéal du moi veut exister par lui-même.

LES FEMMES À L'ÈRE POSTCOLONIALE

Lorsqu'on s'enquiert du statut et de la condition des femmes aujourd'hui, ces questions prennent tout leur relief dès que l'on admet que nous sommes entrés dans une nouvelle séquence historique — l'ère postcoloniale — qui demande que les interactions sociales soient analysées d'une façon radicalement renouvelée (Bastienier, 2004). Dans les pays européens, avec l'intensification et la diversification des flux migratoires, le dernier quart du XX^e siècle fut le moment où devinrent perceptibles les implications symboliques de la mondialisation. Car ces flux y ont entraîné une recomposition démographique et culturelle de la population que le vieux continent n'avait plus connue aussi intensément depuis longtemps. On peut même parler d'une transformation irréversible des sources de son peuplement et il s'impose, à partir de là, de reconsidérer la carte culturelle d'un monde nouveau en gestation en même temps que de s'enquérir des implications sociales qui en découlent. Jamais sans doute depuis les grandes découvertes géographiques qui réorientèrent spatialement et historiquement notre monde à la fin du XV^e siècle, un dérèglement culturel aussi aigu n'était intervenu dans la vie des sociétés occidentales. Et comme il fallut le faire pour cette période-là, c'est d'une nouvelle césure historique qu'il faut parler. Or, les femmes y apparaissent comme des actrices bien plus importantes qu'hier parce qu'elles ont acquis ou acquièrent une conscience plus forte de leur autonomie par rapport à la parentèle qui, jusqu'à il y a peu, commandait la distribution des positions publiques.

Pour tenter de répondre aux questions qui viennent d'être évoquées, on ne peut pas commencer par adopter un point de vue normatif sur ce qui, face à la diversité culturelle, serait acceptable ou ne le serait pas. Car qui actuellement est habilité à dire cette norme, sinon ceux qui continuent d'occuper le devant de la scène sociale ? C'est le problème qui s'est notoirement posé à propos du port du *voile islamique* (Lorcerie, 2005). Je ne parviendrai donc à achever mes réflexions à propos de ce que me suggère l'article de Marc Jacquemain que par un sommaire retour sur la signification sociopolitique que, de part et d'autre, on a incontestablement cherché à faire jouer à cette pièce d'habillement qui, en Europe, est devenue une *affaire*.

LES MUSULMANES VOILÉES

C'est presque partout dans les pays européens que, à partir de la fin des années 1980, des jeunes femmes d'origine musulmane se mirent à adopter le port du foulard plus systématiquement qu'au cours des années antérieures. Or, cette observation chronologique a une signification qu'il convient d'élucider.

Dans le milieu scolaire, différentes tensions portant sur des questions relatives à l'habillement des filles issues de l'immigration avaient certes déjà eu lieu antérieurement, en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas notamment. Les choses s'étaient cependant déroulées dans un régime de bas bruit, résolues pragmatiquement et sans effet d'entraînement. Jusque-là, les femmes musul-

manes n'étaient d'ailleurs apparues que furtivement sur la scène sociale et avaient été communément appréhendées comme témoignant d'un archaïsme culturel lié à la pression des traditions familiales pesant sur elles. Or, il ne faut pas exclure que ce soit précisément cette expérience de leurs mères qui, le moment venu, ait conduit les filles à ne pas réduire le mouvement de leur émancipation à une banale confrontation avec les normes culturelles prévalantes et à passer d'une ethnicité négative les cantonnant dans une différence définie par la culture dominante à une ethnicité positive où le recours à la subjectivité abolit l'injonction subie (Guénif-Souilamas, 2001). Toujours est-il que les comportements changèrent et devinrent visibles avec les tensions nées dans un lycée de la banlieue parisienne en 1989. Trois jeunes filles s'y présentèrent revêtues d'un foulard et furent perçues par la direction comme des adversaires déterminées de la laïcité de l'école républicaine. L'évènement fut rapidement médiatisé.

C'est sous un profil dynamique fortement emblématisé que ces jeunes femmes d'origine musulmane, dont on ne s'attendait pas à ce qu'elles jouent un tel rôle en Europe, se sont hissées et l'ont été par les médias sur la scène sociale pour devenir rapidement les protagonistes d'une *affaire* politique qui allait être conduite jusqu'à l'incandescence. Au travers de plusieurs rebondissements, elle ne trouvera son épilogue officiel que dans une loi qui, en 2005, interdira ledit voile à l'intérieur de l'enceinte scolaire. Dans l'entretemps toutefois, le foulard fut adopté par une minorité significative de jeunes et moins jeunes femmes d'origine musulmane. Les choses se déroulèrent donc comme si, au sein de leur groupe d'appartenance originaire, l'incident initial avait été vécu telle une forme d'humiliation supplémentaire et un défi à relever. En tout cas, le port du foulard fut vécu comme un épisode où deux mondes culturels différents se heurtent de plein fouet, comme une provocation culturo-religieuse dans le pays qui se veut l'inventeur de l'authentique laïcité.

Au passage, on soulignera que malgré de multiples enquêtes qui, depuis lors, ont mis en lumière une diversité des significations non politiques qui peuvent conduire au port du voile, la laïcité belge rejointe par une fraction des courants féministes, n'a voulu considérer principalement que celle-là. Avec le retard d'usage et comme trop souvent selon moi, on y estime opportun d'emboîter le pas à la position républicaine de nos voisins dont, pourtant, la société revêt des caractéristiques jacobines tellement différentes de la nôtre.

UNE ETHNICISATION DES RAPPORTS SOCIAUX

Si, avec cette *affaire*, on se trouve aux prises avec l'un des épisodes fondateurs du développement d'une ethnicisation des rapports sociaux en Europe, c'est aussi parce qu'il n'est pas fortuit que la conflictualité à laquelle il a donné naissance se soit produite initialement à l'intérieur de l'institution scolaire. Car l'école a été conçue — et en France plus que partout ailleurs — comme l'instrument et la gardienne par excellence de la culture emblématique de la modernité. Elle a été chargée politiquement de la double mission de qualifier

culturellement les individus qu'elle instruit en même temps que de disqualifier ceux qui ne répondent pas à ses exigences. La scolarisation est l'objet d'une obligation et l'école ouvre donc ses portes à tous, nationaux et étrangers. Mais l'une de ses tâches concrètes est en même temps de pénaliser ceux et celles qui, par leurs attitudes ou leurs performances, ne confirment pas l'excellence du modèle culturel dominant.

La modernité occidentale n'est hostile à personne qui désire la rejoindre et, de ce point de vue, l'école devrait en principe remplir le rôle d'instrument principal de l'intégration-assimilation. Or, voici qu'après le cuisant démenti que l'échec scolaire massif des jeunes garçons a déjà infligé à sa puissance instrumentale, c'est maintenant par l'entremise de ses filles que l'immigration arabo-musulmane semble vouloir y faire état d'une force culturo-religieuse capable de rediscuter les équilibres que la modernité laïque a établis entre les sphères du privé et du public. Voilà le défi dont on accuse ces jeunes femmes, qu'elles ou leurs inspireurs auraient monté de toutes pièces. Dans le geste de leur voilage, c'est la frontière de l'identité ethnique majoritaire qui se trouve contestée. Et si la question du voile, par effet d'entraînement, a connu une si intense médiatisation et des débats dans toute l'Europe, c'est parce que cette pièce vestimentaire est intervenue pour beaucoup dans le traçage de ce que l'anthropologue norvégien Fredrik Barth (1995) nomme des *frontières ethniques*.

Ces frontières, dit-il, ne résultent pas d'abord de la résurgence d'identités culturelles archaïques rétives aux transformations, mais d'une interaction entre des gens culturellement différents et socialement inégaux qui, sur un même territoire, sont placés dans une situation d'interdépendance contrainte. Les tensions entre eux les conduisent à organiser socialement leurs différences, fût-ce provisoirement, par l'érection de frontières symboliques qui les séparent. Il n'existe donc pas de groupe ethnique isolé, mais seulement une ou des minorités en interaction avec une majorité qui, ensemble, n'étaient pas ethniques au départ, mais le deviennent. Car tant des côtés majoritaire que minoritaire, il s'agit de se positionner socialement à l'aide de représentations culturelles. S'affirment de cette façon des identités politiquement croisées. Elles visent, d'un côté, la défense du prestige et des droits acquis que ne veulent pas voir discutés les membres du groupe des natifs, et, de l'autre côté, la reconnaissance d'une dignité bafouée en même temps qu'une place socialement respectable pour les membres du groupe des nouveaux venus. Pour mener ce combat, une diversité de traits culturels, faisant partie de l'histoire (réelle ou inventée) de ces groupes, sont appelés à la rescousse.

On comprend plus facilement à partir de là pourquoi parmi les traits culturels utilisés pour marquer les frontières ethniques, interviennent souvent ceux qui sont susceptibles de conférer à chacun de la dignité intellectuelle ou morale. Dans les sociétés européennes, la pièce vestimentaire qu'est le voile, tout comme les lois éventuelles qui l'interdisent, a servi de messages symboliques antagonistes que les groupes s'adressent en vue de signifier la conflictualité de leurs appartenances distinctes par le biais soit de la grandeur morale de

la religion, soit de la force intellectuelle supérieure de la modernité. Et c'est bien d'un antagonisme qu'il faut parler puisque l'injonction de ne pas porter de foulard sur la tête, surtout en milieu scolaire, équivaut en réalité dans sa face inversée, à charger les jeunes femmes autochtones de la mission ostensible d'afficher vestimentairement les canons de la modernité occidentale à laquelle il est obligatoire de souscrire.

Quant à la mission socialisatrice de l'école, n'y a-t-il pas à s'interroger sur la fonction dominatrice plutôt qu'émancipatrice qui culturellement s'y exerce lorsqu'elle enjoint aux jeunes filles issues des minorités de désavouer leurs origines en en faisant un objet de honte culturelle. Comme s'il était vertu citoyenne pour faire disparaître ces minorités, d'être fier de ne plus leur et d'oser exiger pour cela que les jeunes s'abstraient de leurs liens affectuels en leur demandant de choisir entre les attachements familiaux et scolaires. Comme le fait fort bien percevoir Jean Baubérot (1990), on en arrive à ce genre d'exigence exorbitante lorsque, par une simplification extrême des faits et de la pensée, on en vient à opposer, face aux filles voilées qui s'identifient ou ont été identifiées à l'obscurantisme d'un islam radicalisé, ceux qui, ne peuvent admettre qu'avec elles on se trouve peut-être en face d'héritières de l'immigration qui cherchent dans le registre du sacré le moyen de réutiliser une différence culturelle et morale qui les fasse sortir d'une autoperception négative d'elles-mêmes. Face à elles, on ne parvient à faire valoir qu'un autre sacré, celui de l'école, jouant le rôle de mausolée d'une modernité intangible et digne d'être imposée à tous. Sacré contre sacré donc. Ce qui leur permet d'entrer en lutte contre tous ceux qui ne partagent pas le sien. Le registre du sacrilège se prête admirablement à la radicalisation des passions culturelles, à leur politisation.

OUVRIR UN NOUVEL ESPACE DE LIBERTÉ

Finalement, comme parmi certaines fractions de la mouvance féministe qui paraissent souscrire à une conception stéréotypée de la femme libérée, pour ce que je connais des messages de la laïcité en Belgique, il ne me semble pas que j'y trouve une forte conscience de ce que le port du voile islamique est une pratique sociale polysémique, complexe et même ambivalente.

Bibliographie

- Appadurai A. (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot.
- Barth F. (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF.
- Bastienier A. (2004), *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, PUF.
- Baubérot J. (1990), *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil.
- Elias N. (1991), *La société des individus (1987)*, Fayard.
- Geertz C. (2007), « La religion, sujet d'avenir », dans M. Wieworka (dir.) *Les sciences sociales en mutation*, Sciences Humaines.
- Gellner E. (1981), *Muslim Society*, Cambridge University Press.
- Göle N. (2005), *Interpénétrations. L'islam et l'Europe*, Galaade.

Habermas J. (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard.

Lorcerie Fr. (2005), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, L'Harmattan.

Guénif-Souilamas N. (2001), « Ni héroïnes, ni victimes. La subjectivité des descendantes d'immigrants nord-africains en France », dans M. Wieworka et J. Ohana (dir.), *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Balland.

Guénif-Souilamas N. (2003), « Les beurettes aujourd'hui », dans Fr. Lorcerie (dir.), *L'école et le défi ethnique. Éducation et intégration*, INRP-ESF.

La pièce vestimentaire que d'un côté on exhibe et à laquelle de l'autre côté on s'oppose, n'y est pas vue comme surchargée de messages qui, soit par l'affirmation soit par l'interdiction, visent à abolir les sources d'une ségrégation que la société belge mondialisée doit chercher à dépasser autrement que par l'idée d'une modernité univoque. Nacira Guénif-Souilamas (2003) met bien en lumière l'ambivalence de cette situation, montrant que, lorsque l'interdit est mis sur certains symboles qui accentuent la dignité culturelle des origines, la domination ethnique des majoritaires est contestée par la confrontation dont les femmes, via le voile, se font les protagonistes. On peut penser que, sur cette ligne de crête entre une ethnicité subie et une ethnicité voulue, elles tentent finalement d'ouvrir un espace de liberté. Leurs comportements ethniques n'organisent donc pas nécessairement les niches culturelles inexpugnables d'un communautarisme incompatible avec la modernité, mais manifestent la dramaturgie d'une société dont le peuplement se recompose et dont les rapports sociaux se reconstruisent non plus par l'intégration unilatérale des immigrants, mais au travers de la réintégration globale de la société désormais hétérogène et des inévitables tensions qu'elle engendre avant d'y parvenir. Face à cette situation, il ne s'agit donc pas, à mes yeux, de développer une rhétorique enthousiaste sur les beautés et richesses de la pluralité culturelle, mais d'y reconnaître la réalité des luttes au travers desquelles on donne au plus grand nombre la possibilité d'être reconnu dans ses particularités. ■