



Master

2023

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Le fémonationalisme à l'œuvre? Une analyse de l'interdiction de se dissimuler le visage en Suisse

Costalunga, Lise

How to cite

COSTALUNGA, Lise. Le fémonationalisme à l'œuvre? Une analyse de l'interdiction de se dissimuler le visage en Suisse. Master, 2023.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:172680>



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

**FACULTÉ DES SCIENCES
DE LA SOCIÉTÉ**

Institut des études genre

**LE FÉMONATIONALISME A L'ŒUVRE ?
UNE ANALYSE DE
L'INTERDICTION DE SE DISSIMULER LE VISAGE EN SUISSE**

MÉMOIRE RÉALISÉ EN VUE DE L'OBTENTION DE LA

MAÎTRISE UNIVERSITAIRE EN ETUDES GENRE

PAR

LISE COSTALUNGA

DIRECTEUR DU MÉMOIRE

Prof. Matteo GIANNI

JURY

Prof. Çağla AKYAÇ

GENÈVE, JUIN 2023

TABLE DES MATIERES

Remerciements	3
Résumé	4
Introduction	5
Cadrage de la recherche	5
Problématisation	7
Avant-propos	10
Revue de la littérature	12
1. Construction historique et politique du « problème musulman » en Suisse.....	13
1.1. Émergence et visibilité d'une minorité religieuse.....	13
i. Qui sont les musulman·e·s en Suisse ?	13
ii. Médiatization et politisation du « problème musulman ».....	17
Synthèse	21
1.2. Islamophobie : perspectives intersectionnelles à la croisée de multiples rapports de domination.....	21
i. Islamophobie ou racisme anti-musulman ?	22
ii. Le rôle du genre dans la stigmatisation des musulman·e·s	26
Synthèse	29
1.3. Citoyenneté des musulman·e·s en Suisse	30
i. De la régulation à la sécurisation de l'Islam et des musulman·e·s	30
ii. Entre intégration et injonction à l'adaptation.....	33
Synthèse	38
2. Féminisme ou nationalisme ? Entrée en scène du <i>fémonationalisme</i>	39
2.1. Définition	39
2.2. Genèse.....	41
2.3. Structure de l'idéologie fémonationaliste	43
i. Binarité excluante Occident – Islam	43
ii. Nationalisme	45
iii. Mission civilisatrice	48
Synthèse	49
Méthodologie.....	51
Analyse	54
Discussion	62
1. Interprétation des résultats au prisme du fémonationalisme	62
2. Limites du fémonationalisme de Farris	64
Conclusion.....	66
Références bibliographiques	69
Références scientifiques.....	69
Références secondaires	73
Annexes	73
Grille d'analyse.....	73
Discours retenus	74
Interview de Jean-Luc Addor pour SWI swissinfo.ch (2021, février 2).....	74
Interview de Marco Chiesa pour La Tribune de Genève (2021, février 14)	77
Article de Emmylou Maillard pour le 24 heures (2021, février 22)	80
Intervention de Marianne Steiffer-Feller (Le Centre).	82
Intervention de Céline Amaudruz (UDC).	83
Intervention de Marco Romano (Le Centre).	85
Intervention de Therese Schläpfer (UDC).	87

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Monsieur Matteo Gianni, pour m'avoir accompagnée tout au long de ce travail. Je suis particulièrement reconnaissante de l'aide et du soutien qu'il a pu m'apporter, autant pour la réalisation de ma recherche que lors de mes moments de doutes. Réaliser un mémoire sous sa tutelle aura été pour moi une expérience particulièrement enrichissante.

J'aimerais également remercier chaleureusement Madame Çağla Akyaç d'avoir accepté de faire partie de mon jury.

Mes remerciements s'adressent également à mes proches. Je remercie mes ami·e·s, en particulier Céline et Valentine, pour leurs encouragements, leur soutien durant mes moments de doutes, de stress et de perte de motivation. Merci à mon amie Emma, ma plus grande supportrice, pour sa disponibilité, ses mots justes et son réconfort constant.

Je souhaite remercier sincèrement mes tantes, Christiane et Marie-Ève, pour leur relecture attentive et leur regard expert en tant que correctrices, ainsi que pour leur disponibilité. Leur soutien et leur présence m'ont apporté réconfort et confiance tout au long de la rédaction de ce travail.

Je tiens tout particulièrement à remercier mes parents, qui ont toujours respecté mes choix, ont eu confiance en moi et m'ont offert un soutien essentiel tout au long de mes études. Je remercie également mon frère pour sa disponibilité, ses relectures et ses conseils critiques, ainsi que pour ses encouragements qui m'ont beaucoup apporté lors de la réalisation de ce travail.

Résumé

En 2021, le peuple suisse était amené à voter pour ou contre l'initiative populaire « Interdiction de se dissimuler le visage ». Acceptée par une petite majorité, la Suisse s'inscrit dans une tendance islamophobe et de diabolisation de l'Islam, adoptée à l'échelle européenne et occidentale, et légitimée au nom de l'égalité des sexes. Cette interdiction, visant particulièrement le port de la burqa et du niqab dans l'espace public, a suscité un débat intense en Suisse en raison de son caractère discriminatoire vis-à-vis des femmes musulmanes, mais également envers l'ensemble de ces communautés religieuses.

Ce mémoire propose une analyse critique de la loi dite « anti-burqa » en Suisse, en mobilisant le concept de fémonationalisme comme cadre théorique. Le concept, théorisé par Sara R. Farris (2017), apporte des éléments de réponses à l'articulation du principe de l'égalité des sexes à des fins excluantes et stigmatisantes visant spécifiquement les populations immigrées, notamment de confession musulmane, par des acteur·ice·s nationalistes, néolibéraux·les et fémocrates.

Par le biais d'une analyse exploratoire, ce mémoire met en lumière les arguments mobilisés en faveur de la loi au sein de discours prononcés au Conseil National et dans la presse par des acteur·ice·s politiques spécifiques, et tente d'apporter des éléments de réponses en les articulant avec la théorie de Farris (2017). A l'issue de cette recherche, j'entends émettre des pistes de réflexions sur les limites du concept de fémonationalisme.

Introduction

Cadrage de la recherche

Le 17 juin 2020, Monika Rüegger, membre de l'Union Démocratique du Centre (UDC) et membre au Conseil national suisse, prononçait le discours suivant lors des débats parlementaires sur l'initiative populaire « Interdiction de se dissimuler le visage » :

« Chers hommes, et surtout chères femmes, le moment est venu : vous pouvez passer à l'action et transformer les paroles en actes, vous pouvez réaliser l'égalité ou continuer à vous contenter d'en parler. Soutenons les femmes issues d'autres cultures, qui vivent ici en Suisse, mais qui doivent se cacher derrière un niqab, une burqa ou un bout de tissu et ne peuvent pas montrer leur identité, leur visage ! Nous pouvons désormais mettre un terme à cette forme d'oppression, à une forme de châtiment, à ce comportement patriarcal peu esthétique. En Suisse, on se regarde ; l'homme et la femme vivent d'égal à égal dans notre pays. La dissimulation du visage n'a pas sa place dans notre culture. Et ne me parlez pas de volontariat ou du fait qu'il ne s'agit que de quelques femmes. Dans notre pays, on montre son visage - nous sommes progressistes, humanistes, éclairés. Ceux qui soutiennent le voilement des femmes sous de belles paroles, sous le sceau de l'acceptation interculturelle et de la tolérance, relèguent en fait ces femmes au second rang et se font les champions de l'oppression. Voulez-vous cela ? Voulez-vous permettre cette discrimination, en dépit de l'article 8 de la Constitution fédérale, selon lequel l'homme et la femme sont égaux ? Nous, les auteurs de l'initiative, ne voulons ni laisser prendre ni cacher des femmes dans ce pays, même si pour les opposants à l'initiative, il ne s'agit que de quelques femmes et qu'elles sont donc négligeables pour eux. Nous ne sommes pas indifférents à ces femmes. C'est très simple : appuyez sur le bouton "oui" de votre bulletin de vote ; vous aiderez ainsi les femmes musulmanes voilées et opprimées en Suisse à mener une vie progressiste et égalitaire - ici en Suisse. »¹ Monika Rügger, 2020 (traduction via DeepL).

Les propos ci-dessus illustrent une tendance visible à l'échelle mondiale depuis au moins une vingtaine d'années : la diabolisation² de l'Islam et des musulman·e·s, définie comme la figure d'altérité par excellence des démocraties occidentales. Si leurs représentations s'appuient sur une articulation complexe de multiples facteurs sociaux, cette recherche

¹ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020, lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

² Le terme *diabolisation* peut être défini comme un processus par lequel une entité, un groupe ou un individu est présenté de manière extrêmement négative et exagérée. Cela implique souvent l'utilisation de stéréotypes, d'amalgames, de préjugés et de représentations péjoratives à des fins stigmatisantes. La diabolisation consiste généralement à susciter la peur, la méfiance, le rejet et l'hostilité de l'entité ou groupe ciblé.

s'intéressera à comprendre plus particulièrement comment le concept de genre influence l'altérisation des musulman·e·s en Suisse.

Les attentats du 11 septembre 2001 perpétrés par l'organisation terroriste Al-Qaïda, ont conduit à un climat hostile envers l'Islam et les musulman·e·s qui a émergé au sein de l'ensemble des sociétés occidentales. En conséquence, les communautés musulmanes, ainsi que leurs pratiques (culturelles, sociales, religieuses), deviennent les objets de nombreux débats dans les démocraties occidentales (le terrorisme islamiste, le port du voile, les repas dans les cantines scolaires, etc.) et connaissent une médiatisation intense et inédite qui accentue leur visibilité dans l'espace public (Deltombe, 2007 ; Saïd 2011[1981]). De plus, dans un contexte de démocratie sexuelle (Fassin, 2006), ces débats s'articulent particulièrement autour des questions de genre et de sexualité à partir desquelles est construite l'altérisation des musulman·e·s (Parini, Gianni et Clavien, 2012).

En outre, depuis plusieurs décennies, une tendance paradoxale s'observe en Europe à propos de la question religieuse : d'une part, les sociétés européennes se distancient des références religieuses dans l'organisation de la vie publique et politique, et d'autre part, le religieux se complexifie davantage et gagne en hétérogénéité (Behloul, 2009). Ce sujet est de plus en plus débattu au sein de la sphère politique ; l'enjeu actuel étant de trouver un compromis afin de garantir la liberté de confession dans un contexte séculier mais multiculturaliste. Si cette tendance concerne l'ensemble des religions pratiquées en Europe, le débat semble pourtant se focaliser spécifiquement sur les religions non-chrétiennes, et surtout l'Islam (Behloul, 2009). Ceci s'explique en partie par l'immigration croissante des communautés musulmanes en Europe, mais également, et surtout, en réaction aux événements internationaux et aux revendications politiques, identitaires et culturelles qui concernent l'Islam et les communautés musulmanes. Par conséquent, la question musulmane a été davantage abordée sous le prisme des questions politiques et sécuritaires.

C'est avec cette toile de fond que les débats sur l'Islam aboutissent peu à peu à des propositions de lois, des votations et/ou à des restrictions plus ou moins directement adressées aux musulman·e·s dans une logique sécuritaire, incarnant un caractère raciste, islamophobe et parfois même sexiste. En effet, depuis le début des années 2000, plusieurs pays européens ont mis en place des réglementations qui touchent exclusivement cette minorité religieuse et qui relèvent d'un caractère discriminatoire. C'est notamment le cas de la France (depuis 2010), de la Belgique (depuis 2011) ou des Pays-Bas (depuis 2018) – pour ne citer qu'eux – qui ont chacun

modifié leur Constitution en stipulant l'interdiction de porter le voile/foulard intégral dans certains lieux et/ou services publics (hôpitaux, écoles, transports publics...).

Problématisation

De son côté, la Suisse n'est pas à exclure de ce phénomène. Effectivement, la Confédération helvétique suit elle aussi la même logique islamophobe³ que ses voisins européens dès les années 2000. C'est ainsi que la votation populaire pour l'interdiction de la construction de nouveaux minarets sur le territoire – qui en compte seulement trois – initiée par le comité Egerkingen et soutenu par l'Union Démocratique du Centre, est votée le 29 novembre 2009.

Dans le sillage de cette loi, les citoyen·ne·s suisses étaient appelé·e·s plus récemment à voter pour ou contre l'interdiction de se dissimuler le visage dans l'espace public, le 7 mars 2021. Également initiée et soutenue par les mêmes acteur·ice·s, cette nouvelle loi consiste à punir toute personne dissimulant son visage dans l'espace public. Déjà en vigueur dans certains cantons tels que ceux du Tessin et de Saint-Gall, la votation permettait de généraliser l'interdiction au niveau fédéral.

Cette dernière a suscité de vives réactions et débats dans la sphère publique et politique, dans la mesure où elle fut jugée, par une partie de l'opposition, comme démesurée et profondément discriminatoire envers les communautés musulmanes présentes en Suisse, plus spécifiquement envers les femmes musulmanes qui adoptent ce type de vêtement. En effet, si les initiateur·trice·s de la loi ont précisé que l'interdiction ciblerait les femmes portant un voile/foulard intégral (niqab et burqa) mais également les hooligans et les manifestant·e·s, leurs opposant·e·s l'ont jugé disproportionnée en raison du faible nombre recensé de cas de port de burqa et niqab en Suisse ; un nombre variant entre 20 et 150 selon l'étude en question. De plus, l'argumentation, les affiches de la campagne et les débats autour de la votation ont largement été orientées sur le sujet de la place du voile/foulard dans l'espace public provoquant des questionnements et des doutes sur les intentions réelles de la loi, ainsi que sur ses effets concrets auprès des musulmanes. En outre, les pro-loi insistent particulièrement sur la nécessité d'une

³ L'*islamophobie* peut être définie comme l'un des effets de la racialisation de l'identité musulmane. Il s'agit d'une forme de racisme qui s'appuie notamment sur l'appartenance religieuse d'un individu ou d'un groupe, et cible particulièrement l'Islam. Je reviendrais sur ce concept dans la partie *Islamophobie : perspectives intersectionnelles à la croisée de multiples rapports de domination* afin d'apporter plus de détails à concept.

telle réglementation pour le « bien » des femmes musulmanes ; cette dernière ayant pour but de les émanciper à la fois de leurs hommes et de leur religion, tous deux compris comme des agents particulièrement sexistes et dangereux. De ce fait, en raison de la position particulière qu'occupent les musulmanes dans la société – à la croisée du genre, de la race mais également de la religion – elles semblent être directement la cible d'une législation incontestablement sexiste, raciste et islamophobe, dissimulant son caractère discriminatoire par la mobilisation de la rhétorique de l'égalité des sexes et de la protection des droits des femmes.

Avec un taux de participation s'élevant à 51.40%⁴, l'initiative populaire passe de justesse avec un vote « pour » atteignant 51.2%⁵. Dès lors, la Constitution fut adaptée ainsi :

La Constitution¹ est modifiée comme suit :

Art. 10a Interdiction de se dissimuler le visage

1. Nul ne peut se dissimuler le visage dans l'espace public, ni dans les lieux accessibles au public ou dans lesquels sont fournies des prestations ordinairement accessibles par tout un chacun ; l'interdiction n'est pas applicable dans les lieux de culte.
2. Nul ne peut contraindre une personne de se dissimuler le visage en raison de son sexe.
3. La loi prévoit des exceptions. Celles-ci ne peuvent être justifiées que par des raisons de santé ou de sécurité, par des raisons climatiques ou par des coutumes locales.

Art. 197, ch. 122

12. Disposition transitoire ad art. 10a (Interdiction de se dissimuler le visage)

La législation d'exécution doit être élaborée dans les deux ans qui suivent l'acceptation de l'art. 10a par le peuple et les cantons.

¹ RS 101.

² Le numéro définitif de la présente disposition transitoire sera fixé par la Chancellerie fédérale après le scrutin.⁶

Parallèlement à l'initiative « Interdiction de se dissimuler le visage », le Conseil fédéral et le Parlement suisses ont proposé un contre-projet applicable en cas d'échec de la votation ; contre-projet largement contesté par l'UDC, jugé trop laxiste. Ce dernier engendrait une loi qui

⁴ Source : Département fédéral de justice et police DFJP, Initiative populaire 'Oui à l'initiative de se dissimuler le visage', consulté le 1 septembre 2021, URL : <https://www.ejpd.admin.ch/ejpd/fr/home/themes/abstimmungen/verhuellungsverbot.html>.

⁵ *Ibid.*

⁶ Source : Chancellerie fédérale ChF, Initiative populaire fédérale 'Oui à l'interdiction de se dissimuler le visage', consulté le 26 août 2021, URL : <https://www.bk.admin.ch/ch/f/pore/vi/vis465t.html>.

rendrait obligatoire de montrer son visage lors d'un contrôle d'identité, avec une amende pouvant s'élever jusqu'à 10 000 francs suisses en cas de refus. De plus, la justification de ce contre-projet s'est fait au nom de l'égalité des sexes, de l'émancipation et de l'intégration des femmes musulmanes à la communauté nationale suisse. Si cette recherche se focalisera principalement sur l'initiative originale, il est tout de même important de noter que le contre-projet élaboré s'inscrit lui aussi dans une logique discriminatoire. Par conséquent, autant l'initiative que le contre-projet de loi suscitent des interrogations sur leurs répercussions auprès des femmes intégralement voilées en Suisse.

La mobilisation des rhétoriques de l'égalité des sexes, de l'émancipation des femmes ou de la lutte contre le sexisme afin de justifier des projets politiques aux fins racistes et xénophobes peut paraître intrigante, mais il s'agit en réalité d'une tendance observable à l'échelle mondiale dès le début des années 2000. C'est particulièrement le cas des revendications anti-islam – ou islamophobes – depuis les événements du 11 septembre 2001. Par conséquent, cette tendance peut être qualifiée *fémonationaliste*, concept défini par Sara R. Farris comme « [...] la mobilisation contemporaine du féminisme par les partis nationalistes et les gouvernements néolibéraux, en particulier (mais pas exclusivement) contre les populations musulmanes. » (2015, p. 9). En effet, le fémonationalisme résulte d'une convergence entre des idées nationalistes et celles d'un féminisme blanc⁷, qui serait universel (Farris, 2015, 2017). Largement incarnés par les féministes d'État et les fémocrates, mais également par de nombreux politicien·ne·s de différents partis, les discours fémonationalistes – qui incarnent donc une interprétation particulière de l'égalité des sexes dans la mesure où elle est articulée avec l'idéologie nationaliste – brossent un portrait biaisé des communautés musulmanes et de leur religion, définies comme fondamentalement patriarcales. Dès lors, l'égalité des sexes et les droits des femmes encourraient un grave danger auquel les États occidentaux devraient réagir politiquement (Farris, 2017).

La loi « Interdiction de se dissimuler le visage en Suisse », ainsi que les propos cités plus haut par la députée UDC Monika Rüegger, s'inscrivent considérablement au sein de cette tendance fémonationaliste. Cette recherche s'attachera donc à répondre à la question suivante :

⁷ Par *féminisme blanc*, j'entends désigner une tradition féministe dite « occidentale » et nationaliste qui homogénéise les conditions de domination des femmes, en ignorant les identités et spécificités de chacune d'elles, et en abordant le sexisme d'un point de vue unifactoriel centré sur l'appartenance de genre. Le terme s'oppose ainsi à un féminisme intersectionnel, qui serait plus inclusif et qui prendrait en compte d'autres rapports de domination, tels que le racisme et la classe sociale.

Comment le concept de fémonationalisme permet-il d'expliquer et de caractériser le recours au concept de genre, et à la rhétorique de l'égalité des sexes et des droits des femmes, dans les discours publics afin de justifier l'initiative anti-burqa en Suisse ?

Cette recherche se focalise donc particulièrement sur le cas de la Suisse. Néanmoins, elle sera enrichie par des travaux s'appuyant sur des contextes étrangers – tels que la France, la Belgique, les Pays-Bas, l'Italie, les Etats-Unis ou encore le Canada – dans la mesure où ces pays partagent des logiques politiques, sociales et économiques relativement similaires à la Suisse. En revanche, l'objectif de la recherche n'est pas d'effectuer une comparaison entre ces pays, mais plutôt de s'en inspirer afin de dégager des pistes de réflexions et des réponses aux faits similaires présents en Suisse. De plus, la littérature scientifique à propos du fémonationalisme dans le contexte helvétique reste encore trop mince et nécessite d'être complété à l'aide d'autres travaux.

Afin de répondre à ma problématique, ce travail se présentera en cinq parties. Dans la première partie, je poserai le cadre théorique de ma recherche (*Revue de la littérature*). La deuxième partie consistera à présenter la méthodologie adoptée afin de répondre à ma problématique (*Méthodologie*). Les données empiriques seront récoltées dans la troisième partie de mon travail, où j'effectuerai une analyse qualitative exploratoire des discours en faveur de l'initiative anti-burqa (*Analyse*). Dans la quatrième partie, j'interpréterai les principaux résultats de mon analyse que j'articulerai au travers du concept de fémonationalisme à partir d'une perspective critique (*Discussion*). Pour finir, j'apporterai une conclusion à ma recherche et formulerai des pistes de réflexions et ouvertures (*Conclusion*).

[Avant-propos](#)

Avant de poursuivre, je souhaiterais apporter quelques précisions qui me semblent nécessaire pour la suite de mon travail.

Tout d'abord, je tiens à préciser que ce travail s'inscrit davantage dans une approche théorique plutôt qu'empirique. Cependant, il sera illustré par une recherche qualitative exploratoire – que je détaillerais dans la section *Méthodologie* – afin d'analyser la validité du concept de fémonationalisme d'un point de vue empirique.

Ensuite, je souhaiterai situer explicitement ma recherche ainsi que ma position en tant que chercheuse. Ce mémoire est réalisé dans un cadre universitaire en vue de l'obtention d'une maîtrise en Études Genre, à l'Université de Genève. Cependant, il s'inscrit à la croisée de plusieurs domaines de recherche en sciences sociales, principalement les études genres, la sociologie et les sciences politiques. Concernant ma positionnalité en tant que chercheuse, je réalise et rédige cette recherche en tant que femme, blanche, de nationalité française, étudiante en Études genre à l'Université de Genève. Mon rapport à la religion est faible, voire inexistant, m'identifiant comme non-croyante/athée.

Enfin, j'aimerais apporter des précisions sur certains termes qui seront récurrents tout au long de ma recherche. L'expression « femmes musulmanes » désigne l'ensemble des femmes de confession musulmane qui s'identifient comme telles, qu'elles soient croyantes ou non et qu'elles portent le voile ou non. La notion d' « espaces publics » sera comprise dans son sens familier, c'est-à-dire comme l'ensemble des espaces géographiques publics qui échappent à la propriété privée (place publique, rues, parcs...). Le terme « libéral » se traduira comme une idéologie politique qui vise à favoriser les libertés individuelles et le libre-choix des individus. Je privilégierai l'appellation « voile/foulard » pour parler de tous types de vêtements utilisés pour dissimuler l'intégralité ou une partie de son corps. Les notions de « modernité » et de « culture » apparaîtront majoritairement entre guillemets, en raison de leur sens évasif et flou. Par ce procédé, j'entends réfuter leur mobilisation à des fins discriminatoires.

Revue de la littérature

Avant d'analyser les différents supports du corpus, il est indispensable de poser le contexte et le cadre théorique dans lesquels cette recherche s'inscrit. Ma revue de la littérature est composée de deux axes principaux.

Le première, *Construction historique et politique du « problème musulman » en Suisse*, se décompose en trois sous-parties. Tout d'abord, je présenterai le profil des musulman·e·s en Suisse en m'appuyant sur des données sociodémographiques quantitatives et qualitatives. Je m'intéresserai également à la médiatisation de cette minorité religieuse et à sa politisation en tant que problème public. Pourquoi les musulman·e·s et l'Islam sont considéré·e·s comme un « problème » en Suisse ? Comment a-t-il été construit ? Ce sont des questions auxquelles j'apporterai des éléments de réponse. Ensuite, la deuxième sous-partie introduira le concept d'islamophobie à partir d'une perspective de genre. Elle montrera les effets de la stigmatisation sur les représentations publiques des musulman·e·s. Pour finir, j'expliquerai les conséquences de l'altérisation des populations musulmanes et de l'islamophobie auprès de leur citoyenneté dans la dernière sous-partie, notamment en termes d'intégration à la communauté nationale suisse. L'ensemble apportera des précisions sur mon sujet qui seront nécessaires pour la suite de ma recherche.

La deuxième partie, intitulée *Féminisme ou nationalisme ? Entrée en scène du fémonationalisme*, est également construite en trois temps. Dans un premier temps, je donnerai une définition détaillée du concept de fémonationalisme, théorisé par la sociologue anglaise Sara R. Farris dans son ouvrage *In the Name of Women's Rights. The rise of Femonationalism*, publié en 2017. Dans un second temps, j'expliquerai l'émergence du courant fémonationalisme dans le contexte occidental et helvétique. En dernier temps, je décrirai la structure de l'idéologie fémonationaliste. Cette partie se proposera donc de poser les apports théoriques mobilisées lors de mon analyse à suivre.

1. Construction historique et politique du « problème musulman » en Suisse

1.1. Émergence et visibilité d'une minorité religieuse

Avant d'aborder la dimension théorique de ma recherche, il me semble essentiel d'apporter des précisions sur les populations musulmanes présentes en Suisse. Dans cette section – que je qualifierai plutôt de descriptive – je m'attacherai à présenter un portrait d'ensemble de la présence musulmane au sein de la Confédération helvétique. Ensuite, je tenterai d'expliquer la construction du « problème musulman » (Hajat et Mohammed, 2013) en Suisse au travers d'un traçage historique et politique de la médiatisation des communautés musulmanes.

i. Qui sont les musulman·e·s en Suisse ?

Si les communautés musulman·e·s ont toujours existé en Suisse, les études démographiques montrent que leur présence s'est intensifiée et diversifiée dès les années 1960 jusqu'aux environs des années 2000 (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006 ; Schneuwly Purdie, 2009). C'est ainsi qu'en 2010, les musulman·e·s représentaient environ 5.5% de la population suisse totale (Gianni, Giugni et Michel, 2015). Cette intensification de la migration musulmane peut être justifiée selon divers facteurs qui résultent du contexte historique de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, tels que la multiplication de guerres en Europe de l'Est, les famines et les guerres civiles en Afrique, ou encore les diverses violations des droits de l'Homme en Asie, en Afrique et au Moyen-Orient (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006). A cela s'ajoute également les conséquences de la « décolonisation » et la fin des régimes impérialistes européens, provoquant la migration des musulman·e·s des anciennes colonies vers les pays de l'Europe de l'Ouest.

Les différentes données sociodémographiques à propos des musulman·e·s en Suisse révèlent une certaine diversité au sein de cette minorité religieuse.

Premièrement, la grande majorité des musulman·e·s présente en Suisse partagent des origines nationales plutôt européennes. En effet, selon Schneuwly Purdie (2009), en 2000, environ 90% des musulman·e·s en Suisse possèdent des origines des pays des Balkans, de la Turquie et de l'Ex-Yougoslavie. Les musulman·e·s originaires des pays du Maghreb et du

Moyen-Orient représentent, quant à elleux, environ 6% des musulman·e·s vivant en Suisse (Schneuwly Purdie, 2009). Enfin, l’auteur recense 3% de musulman·e·s d’origine asiatiques et 2% d’origine subsahariennes (Schneuwly Purdie, 2009). Ces chiffres permettent ainsi de conclure que la présence islamique en Suisse résulte plutôt d’un islam européen.

Deuxièmement, d’un point de vue du genre, les études des musulman·e·s en Suisse révèlent une majorité d’hommes, environ 55% en 2000 ; les femmes représentaient quant à elles 45% des musulman·e·s en Suisse la même année (Schneuwly Purdie, 2009). Ils et elles seraient en grande majorité des travailleur·euse·s immigré·e·s, mais aussi des requérant·e·s d’asile ou des jeunes né·e·s en Suisse de parents immigrés (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006). Dès lors, les musulman·e·s en Suisse incarnent une population plutôt jeune et active économiquement parlant (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006 ; Schneuwly Purdie, 2009).

Troisièmement, les études permettent de constater que l’origine nationale des musulman·e·s influence le lieu de migration en Suisse selon les affinités linguistiques de ces dernier·ère·s. Effectivement, la Commission Fédérale contre le Racisme (2006) montre que les immigré·e·s africain·e·s et arabes se rassemblent en majorité dans les cantons romands, et que les immigré·e·s d’Europe du Sud-Est et de la Turquie privilégient la Suisse alémanique.

Quatrièmement, les études montrent qu’environ 10 à 15% des musulman·e·s en Suisse se définissent comme pratiquant·e·s en 2006 (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006). Cette religiosité, relativement faible, résulte majoritairement d’un héritage familial – surtout pour les musulman·e·s de 2^{ème} et 3^{ème} génération (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006) – et comporte une diversité en termes de pratiques religieuses et de degré de religiosité (Gianni, Giugni et Michel, 2015). En effet, depuis les années 1990, les populations musulmanes en Suisse reflètent un renouveau générationnel important dans la mesure où les plus jeunes viennent « remplacer » les plus âgé·e·s, tout en apportant une évolution dans l’interprétation et la pratique de l’Islam (Lathion, 2009). De plus, ces jeunes générations se différencient des plus anciennes, compte tenu de leur naissance et socialisation sur le territoire suisse (Lathion, 2009).

Ce tour d’horizon des données démographiques des musulman·e·s en Suisse permet de tirer une première conclusion importante pour la suite de ce travail : les musulman·e·s (de Suisse) ne représentent pas une catégorie homogène. Au contraire, ces données permettent de

visualiser leur diversité en termes de nationalité d'origine, de « cultures »⁸, de rapports à la religion, et de génération (Schneuwly Purdie, 2009). Par conséquent, il serait plus approprié de parler non pas d'une *communauté musulmane* (au singulier) mais plutôt *des communautés musulmanes* (au pluriel), comme le souligne Schneuwly Purdie (2009), afin de ne pas essentialiser ces populations et les réduire exclusivement sur la base de leur appartenance religieuse.

Si les communautés musulmanes ont toujours été plus ou moins présentes sur le territoire helvétique, leur visibilité a connu des évolutions dans le temps. Dans le cadre de cette recherche, je m'attache à retracer ces évolutions depuis la seconde moitié du 20^{ème} siècle, jusqu'à nos jours. Jusqu'en 1990, les immigré·e·s installé·e·s en Suisse – toutes nationalités confondues – étaient essentiellement appréhendés selon leur niveau de formation, ou dans une moindre mesure, en rapport aux questions d'intégration (Behloul, 2009). De ce fait, ces dernier·ère·s étaient avant tout perçu·e·s comme des travailleur·euse·s étranger·ère·s (Deltombe, 2007 ; Behloul, 2009). Ainsi, l'appartenance religieuse n'était que rarement mobilisée pour désigner les populations immigrées en Suisse – les communautés musulmanes comprises.

La visibilité publique et spécifique des immigré·e·s musulman·e·s s'intensifie pendant la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. Plusieurs facteurs permettent d'expliquer ce phénomène. Tout d'abord, Gianni, Giugni et Michel (2015) relèvent que la Suisse a toujours adopté un positionnement ambigu vis-à-vis des immigré·e·s. Cela était le cas notamment pour les immigré·e·s italien·ne·s, portugais·es ou espagnoles par exemple. Dès lors, la question des étranger·ère·s est un sujet récurrent au sein des débats politiques (Gianni, 2018). A cela s'ajoute le fait que, aux vues de l'accroissement de leur nombre, les musulman·e·s de 2^{ème} et 3^{ème} génération se sont organisé·e·s politiquement afin de formuler des revendications, notamment concernant la reconnaissance de leur spécificité comme minorité religieuse (Gianni, Giugni et Michel, 2015). Dès lors, ce sont ces générations qui vont visibiliser l'identité musulmane au sein de la société suisse, dans le sens où, étant né·e·s et grandi·e·s en Suisse, ils et elles vont investir l'espace public en formulant des revendications politiques propres à leur identité religieuse (Schneuwly Purdie, 2009). Cimetières musulmans, régimes alimentaires spécifiques, mixité dans les piscines, ou encore port du voile sont quelques exemples des discussions

⁸ Tout au long de mon travail, je favoriserais l'écriture entre guillemets du terme *culture* dans la mesure où ce dernier représente un terme relativement flou et englobant différentes acceptations. Ici, il fera plutôt référence à un ensemble de traditions, de us et coutumes, mais également de normes et de valeurs socio-politiques.

publiques concernant la « question musulmane ». Dès lors, il convient de dire que les musulman·e·s deviennent « visibles » dans l'espace public et politique. Ils et elles ne sont alors plus désigné·e·s comme des immigré·e·s étranger·ère·s parmi tant d'autres, mais sont rédui·te·s à leur identité religieuse, sous l'appellation « les musulman·e·s ». Se distinguant des autres populations migrantes présentes en Suisse, ces dernier·ère·s constituent donc une catégorie sociale et politique à part entière (Gianni, Giugni et Michel, 2015).

Si jusqu'à ce moment la visibilité des musulman·e·s n'était encore que peu stigmatisante, leur organisation politique est appréhendée avec méfiance par la société suisse. Les revendications politiques formulées par ces dernier·ère·s sont mal perçues. Peu à peu, la question musulmane est perçue comme un problème public et devient « dérangeante » dans le discours hégémonique. C'est bien la question de la religiosité qui pose problème dans ce contexte séculier et laïc. Comme l'explique Gianni (2019), « *Cette essentialisation entraîne une surculturalisation de l'agentivité religieuse et culturelle de tous les musulmans, ainsi qu'une vision déterministe de leur positionnement, ne pouvant être que problématique, à l'égard des institutions séculières.* » (p. 90). Ainsi, les musulman·e·s ne sont plus que réduit·e·s à leur religion nommée Islam, devenu une sorte de « code », de « signal d'alerte », dans la mesure où ce dernier est construit en totale contradiction avec les valeurs occidentales ou helvétiques (Behloul, 2009), telles que le sécularisme par exemple.

Cette stigmatisation se construit aussi en réaction au contexte européen et/ou mondial depuis les années 1990. La création de l'Union européenne, la libre circulation, la mondialisation, les conflits armés au Moyen-Orient et en Europe du Sud-Est réintroduisent le débat sur les enjeux de sécurité nationale et d'immigration. La Suisse ressent le besoin de réguler à nouveau ses frontières. La rhétorique de l'*Überfremdung*, récurrente en Suisse, refait surface. Selon Khazaei (2022), il s'agit d' « (...) un terme qui fait référence à la fois au nombre de personnes étrangères vivant en Suisse et aussi au danger culturel et même « spirituel » d'une surreprésentation des personnes étrangères parmi les populations. » (p. 122). L'ensemble de ces facteurs externes font ressurgir les débats sur les étranger·ère·s en Suisse, et sont accompagnés par une sorte de hiérarchisation entre les pays dont la migration des populations seraient « désirables » et celles qui ne le sont pas (Khazaei, 2022). Sans surprise, les migrant·e·s européen·ne·s sont largement accepté·e·s sur le territoire helvétique, alors que celles et ceux en provenance des états « tiers » ne le sont pas.

ii. Médiatisation et politisation du « problème musulman »

Les années 2000 marquent un tournant sans précédent dans la visibilité politique des musulman·e·s en Suisse, ce qui aura des conséquences non-négligeables envers ces populations. A partir du début du 21^{ème} siècle, la stigmatisation de la religion musulmane s'intensifie radicalement. Il est nécessaire de souligner que cette visibilité résulte à la fois d'une logique volontaire (organisations, autodétermination et revendications politiques formulées par les musulman·e·s elleux même) mais également subie (altérisation et essentialisation). Effectivement, les attentats du 11 septembre 2001 marquent une évolution sans précédent de la représentation et la visibilité de l'Islam et des musulman·e·s au sein des sociétés occidentales. Une « panique morale », anxiogène et hostile envers la religion musulmane émerge en Occident (Hajjat et Mohammed, 2013 ; Gianni, 2018), particulièrement influencé et appréhendé à partir d'événements se produisant à l'étranger – révolution islamique et conflits armés au Moyen-Orient, menace terroriste, Daesh et le djihad. En conséquence, ce climat de méfiance contribue à renforcer et à cristalliser la représentation de l'Islam, et celles de ses croyant·e·s et pratiquant·e·s, comme figure d'altérité de l'Occident (Gianni, 2009, 2018).

En somme, tout individu musulman, croyant ou/et pratiquant, est associé au terrorisme islamiste, à la violence, la cruauté ou encore au fanatisme religieux (Gonzales, 2015). La religion est perçue comme une composante majeure dans leur vie, sans possibilité de les envisager malgré tout comme compatible à un État laïc (Gianni, Giugni et Michel, 2015) – ce qui est problématique en termes de citoyenneté et d'un point de vue multiculturel. Dès lors, comme l'explique Behloul (2009), la religion devient un marqueur identitaire, dont l'Islam en est la première victime, par lequel sont justifiés les comportements individuels et collectifs des musulman·e·s. Cette homogénéisation associe systématiquement l'ensemble des populations musulmanes à une menace diabolisée ; le tout, sans tenir compte de leur différence, leur degré de religiosité et leur manière de pratiquer l'Islam. Ce constat permet à Hajjat et Mohammed (2013) de conclure à un « [...] *continuum entre l'islam, l'islamisme et le terrorisme* [...] » (p. 174), qui deviennent des synonymes interchangeables pour désigner la religion musulmane et ses croyant·e·s. De ce fait, les deux sociologues stipulent que le fait d'être de confession musulmane, ou de faire partie de sa communauté, devient un marqueur social de différenciation et d'exclusion, un stigmate – dans le sens goffmanien du terme – que ce dernier soit perceptible ou invisible, formel ou éventuel (Hajjat et Mohammed, 2013). Gianni (2009), quant à lui, mobilise le qualificatif de *déviance* : être musulman·e revient alors à être « [...] *porteur d'une différence incommensurable, et synonyme de menace ou déviance.* » (p. 74). De plus, cette

altérisation excluante s'applique tout aussi bien à l'ensemble des musulman·e·s qu'aux populations arabes dans leur globalité, et cela en dépit de leur appartenance religieuse (Hajjat et Mohammed, 2013). L'Islam – et l'identité religieuse musulmane – subissent donc un processus de racialisation ; l'islamité et l'arabité étant confondues (Benhadjoudja, 2018 ; Banfi, 2021).

Jusqu'à la fin du 20^{ème} siècle, les musulman·e·s étaient, certes, déjà altérisé·e·s et marginalisé·e·s, mais la justification apportée à cela concerne principalement leur statut d'immigré·e·s, en tant que « non-suisse ». Ils et elles étaient ainsi fondu·e·s parmi d'autres individus immigrés, au sein d'une masse hétérogène d'un point de vue culturel et ethnique, mais qui n'était pas retenue comme pertinente en matière de différenciation. Or, à partir des années 2000, ce n'est plus tant ce statut précis qui pose « problème » et qui est la cause de leur stigmatisation – à savoir le fait qu'ils et elles ne disposent pas de la nationalité suisse – mais plutôt leur identité religieuse, c'est-à-dire leur islamité. L'« être musulman » fait donc référence non seulement à l'appartenance religieuse, mais aussi à une dimension culturelle et ethno-raciale de l'identité (Gianni, Giugni et Michel, 2015). De surcroît, cette évolution a pour conséquence la naturalisation et l'essentialisation de l'identité musulmane : des attributs physiques, des comportements, des manières de faire et de penser lui sont associées et justifiées au nom d'une supposée « culture islamique ».

Le tournant radical de la représentation et de la visibilité de l'Islam et des musulman·e·s est perceptible dans une grande majorité des pays occidentaux – et notamment en Suisse. Effectivement, les chercheur·euse·s relatent l'émergence et la construction d'un discours hégémonique à l'encontre des musulman·e·s au sein de la sphère publique, faisant de la question de l'Islam un « problème » (Hajjat et Mohammed, 2013 ; Gianni, 2018 ; Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021 ; Khazaei, 2022). Nombre d'entre eux relèvent également que l'élaboration de la question musulmane en « problème public » d'ordre national a particulièrement été rendue possible au travers de l'appui des médias, qui ont contribué à la visibiliser, et donc, à la politiser (Gianni et Clavien, 2010 ; Hajjat et Mohammed, 2013). En effet, dans la mesure où ils incarnent des « (...) lieux de production et de diffusion massive de connaissances (...) » (Hajjat et Mohammed, 2013, p. 115), ces derniers deviennent des ponts entre le peuple, la société civile et les élites politiques. Ainsi, les médias peuvent incarner des acteurs décisifs pour forger l'opinion publique à propos de l'Islam et des musulman·e·s dans

la mesure où les stratégies médiatiques adoptées engendrent des effets concrets sur la visibilité de certains sujets politiques (Gonzales, 2015).

La tendance à l'islamisation des débats publics en Suisse est visible dès la fin des années 1990. À partir de ce moment, même si un débat ne concerne pas spécifiquement l'Islam, les musulman·e·s ou même la religion de manière générale, sa focalisation a tendance à dériver systématiquement sur ces minorités religieuses spécifiquement (Behloul, 2009). En revanche, cette islamisation des débats s'est généralisée dès le début des années 2000 en Suisse (Gianni, 2019). Les attentats du 11 septembre 2001 et les événements concernant l'Islam et les musulman·e·s à l'étranger en sont l'une des causes principales, mais d'autres éléments spécifiques au contexte helvétique peuvent aussi expliquer cette tendance. C'est le cas de la votation populaire destinée à faciliter la naturalisation des descendant·e·s d'immigré·e·s de 2^{ème} et 3^{ème} génération en Suisse, initiée en 2004. Si le débat n'avait pas pour focalisation particulière les immigré·e·s musulman·e·s, ce dernier s'est rapidement orienté sur leur légitimité à accéder à la citoyenneté ainsi que sur leur compatibilité avec la communauté nationale suisse (Behloul, 2009 ; Gianni, 2019). Cet exemple illustre le tournant significatif dans la considération de la question musulmane en Suisse, appréhendée de plus en plus comme un problème politique d'ordre national (Gianni, 2009). Behloul (2009) parle ainsi de *discours totalisant* pour expliquer le fait que la question du « problème musulman » se trouve dans toutes les sphères de la vie politique et sociale du pays.

L'altérisation des populations musulmanes se manifeste en outre sur la base de principes démocratiques plutôt vagues et évasifs, en bref, sur l'aspect symbolique de l'Islam. Le concept de genre est ici particulièrement mobilisé, au travers des rhétoriques de l'égalité des sexes, de la condition et de l'émancipation des femmes. En effet, depuis la fin des années 1990 et le début des années 2000, la condition des femmes et la lutte contre les inégalités entre les sexes ont été forgées comme des valeurs fondamentales aux démocraties occidentales, auxquelles ces dernières sont très attachées. Selon un point de vue eurocentré et/ou occidental, ces valeurs incarnent des facteurs de « modernité » sociale, politique, culturelle, voire civilisationnelle (Nader, 2006). Par conséquent, le concept de genre est ici mobilisé afin de marquer la différence de l'Autre par le biais du traitement et de la condition des femmes de son propre groupe.

Selon Khazaei (2022), il existe donc une confusion entre Islam et patriarcat en Occident : les discriminations et violences envers les femmes sont interprétées comme des

caractéristiques propres à la religion ou à la culture musulmane. Sont associées à celles-ci un sexisme que l'on peut qualifier d'*extraordinaire* (Delage, 2018) ; incarné par le port du voile, vu comme le symbole de l'oppression des femmes musulmanes, ou encore par les violences sexistes qui seraient spécifiquement « musulmanes », à savoir la *charia*, le mariage forcé ou les crimes d'honneur (Khazaei, 2022). Ce sexisme extraordinaire se construit en opposition à l'utopique égalité des sexes du modèle occidental. Les occidentales incarnent la figure de « la femme moderne, libre et émancipée », ainsi que les égales aux hommes occidentaux, respectueux des femmes et n'ayant aucun comportement sexiste à leurs égards. Par conséquent, si les femmes occidentales sont victimes de comportements sexistes, le responsable ne peut être qu'un homme étranger musulman (Vergès, 2020). Au-delà du fait que les communautés musulmanes soient racialisées en raison de leur appartenance religieuse, le sexisme lui-même se trouve l'être à son tour. La racialisation et l'altérisation des violences sexistes (Delage, 2018 ; Vergès, 2020) renforcent donc l'image occidentale péjorative envers l'Islam comme « problème public » et permet ainsi de légitimer le présupposé qui l'associe à une « menace ». L'altérisation de l'identité musulmane se construit donc à partir de l'image glorifiée des démocraties occidentales et européennes auxquelles sont associés des principes et valeurs de tolérance et de modernité, tels que la liberté, la démocratie ou l'égalité (Khazaei, 2022). L'Islam religieux et l'Occident laïc se trouvent être positionnés selon un axe hiérarchique, allant du modèle considéré comme le moins évolué au plus moderne d'un point de vue « civilisationnel ». Sans surprise, l'Occident occupe une position de supériorité à l'encontre de l'Islam.

La racialisation du sexisme implique aussi le fait qu'il se trouve être territorialisé et délimité selon des frontières symboliques (Delage, 2018). Pour reprendre les propos de Dalibert (2017) : « (...) *les territoires associés à la religion musulmane – qu'ils se situent en France ou à l'étranger – sont présentés comme des lieux privilégiés de la matérialisation des rapports sociaux de genre.* » (p. 5). C'est ainsi que, en plus du fait que seuls les victimes et coupables de sexisme ne représentent que des individus racisés et racialisés (Dalibert, 2017), certains territoires semblent également être plus propices aux inégalités de genre. Dès lors, les pays à majorité musulmane, les pays du Moyen-Orient mais également les banlieues et les zones habitées par des personnes racisées représentent les espaces uniques où règnerait le sexisme (Delage, 2018). En dehors de ceux-ci, les violences sexistes n'existeraient tout simplement pas. Ce raisonnement fait sens lorsque l'on rappelle que, selon la société dominante, seules les femmes musulmanes en sont les victimes et que seuls les hommes

musulmans et la religion musulmane perpétueraient ces violences. Les démocraties occidentales, leurs hommes et leurs femmes sont exclu·e·s de cette manière de pensée.

Synthèse

Cette première section permet de définir qui sont les musulman·e·s en Suisse ainsi que de montrer comment leur visibilité politique s'est construite dans le temps. Les données sociodémographiques montrent l'hétérogénéité des communautés musulmanes, soulignant leurs différences et leurs similitudes. Elles viennent complexifier la composition de ces minorités religieuses, et critiquent donc les présupposés largement diffusés par le discours hégémonique à leur sujet. Quant au retracement de l'accroissement de la visibilité publique des musulman·e·s en Suisse ces derniers permettent d'expliquer comment les musulman·e·s se sont devenu·e·s une catégorie politique à part entière. Les attentats terroristes du 11 septembre 2001 et les événements surgis récemment et à l'international participent à expliquer cette construction politique (Deltombe, 2007), comme les attentats de Charlie Hebdo en France ou ceux de Copenhague, les attentats et conflits armés survenus dans les états musulmans, ou encore la formation de l'état islamique et Daesh par exemple (Gianni, Giugni et Michel, 2015). Le genre et la rhétorique de l'égalité des sexes influencent également la perception publique des musulman·e·s, que ce soit en Europe/Occident globalement, ou en Suisse, plus particulièrement. Dans la prochaine section, je m'attacherai à expliquer comment le genre et l'égalité des sexes structurent l'islamophobie et la stigmatisation envers les musulman·e·s.

1.2. Islamophobie : perspectives intersectionnelles à la croisée de multiples rapports de domination

Dans un système raciste, la position de dominant – incarnée par le pôle occidental – confère le pouvoir de classer, nommer, hiérarchiser et créer l'altérité – ici l'identité musulmane (Gianettoni, 2021). Cette section s'attachera à expliciter ce constat. Dans un premier temps, je donnerai une définition de l'islamophobie dont sont victimes les musulman·e·s en Suisse. Pour cela, je m'appuierai principalement sur les ouvrages de Hajjat et Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »* (2013), ainsi que celui de Lépinard & al., *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe* (2021). Je montrerai également la particularité du concept en le comparant à celui de

racisme anti-musulman. Dans un second temps, je détaillerai les effets de l'islamophobie envers les représentations de l'Islam et des membres de sa communauté, en apportant une dimension de genre.

i. Islamophobie ou racisme anti-musulman ?

Le concept d'*islamophobie* recouvre plusieurs définitions et approches selon les chercheur·euse·s en sciences sociales, mais toutes et tous s'accordent à le définir plus ou moins comme une configuration du racisme s'appuyant sur la religion, et ciblant l'Islam (Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021 ; Simon, 2021 ; Banfi, 2021 ; Galonnier, 2021). Le terme englobe donc dénigrement, amalgames au terrorisme ou encore la promotion d'une laïcité excluante par exemple. Comme tout concept sociologique, celui d'islamophobie s'inscrit aussi historiquement, signifiant que les représentations et stéréotypes véhiculés par celui-ci évoluent dans le temps et selon les contextes (Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021). Pour ce travail, j'utiliserais l'acceptation de l'islamophobie de Hajjat et Mohammed (2013), qu'ils définissent comme telle :

« [...] nous considérons que l'islamophobie correspond au processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques. Il s'agit d'un phénomène global et « genré » parce que influencé par la circulation internationale des idées et des personnes et par les rapports sociaux de sexe. Nous faisons l'hypothèse que l'islamophobie est la conséquence de la construction d'un « problème musulman », dont la solution réside dans la discipline des corps, voire des esprits, des (présumé·e·s) musulman·e·s. » (2013, p. 20).

L'islamophobie peut donc être interprétée comme une conséquence de la racialisation de l'Islam (Banfi, 2021 ; Galonnier, 2021). Effectivement, cette dernière s'effectue via trois processus, selon la chercheuse Juliette Galonnier (2021). En premier lieu, le processus d'essentialisation participe à réduire à quelques traits distinctifs la diversité des populations musulmanes ; traits considérés comme caractéristiques de leur identité et « culture » (Galonnier, 2021). Dans un second temps, l'autrice parle de processus de corporalisation, qui consiste en « [...] l'externalisation de l'affiliation religieuse et sa projection sur les corps des croyant·es [...] » (Galonnier, 2021, p. 158). Enfin, en dernier lieu, le processus de hiérarchisation classe les musulman·e·s sur une échelle de valeurs, et induit un rapport structuré entre un Nous occidental et un Autres musulman·e·s (Galonnier, 2021). Pour la

chercheuse, ces trois processus assemblés provoquent « [...] *la transmutation d'une différence religieuse en antagonisme racial*. » (Galonnier, 2021, p. 158).

Le terme d'islamophobie ne fait cependant pas l'unanimité dans la sphère scientifique. En effet, certain·e·s chercheur·euse·s privilégient le terme de *racisme anti-musulman* qu'ils et elles jugent plus adapté, et définissent comme « [...] *une hostilité envers des personnes issues de pays du tiers-monde et des sociétés perçues comme patriarcales et misogynes*. » (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006, p. 9). Néanmoins, il me semble plus approprié de mobiliser le terme *islamophobie* pour parler de ce phénomène, dans la mesure où le terme *racisme anti-musulman* renvoie implicitement à un racisme « biologique ». Or, ici, il est question d'étudier les musulman·e·s à travers les représentations publiques de leur identité religieuse – sans nier pour cela leur racialisation. A cela s'ajoute une dimension de genre, ce que le terme *islamophobie* évoque plus explicitement. Je détaillerai davantage ce point dans la sous-partie suivante.

De plus, depuis le 20^{ème} siècle, le racisme connaît une transformation dans sa manière d'opérer, ce dernier agissant de manière plus subtile (Fanon, 2002[1956]). Frantz Fanon (2002[1956]) parle ainsi de *racisme culturel* et souligne ainsi que : « *L'objet du racisme n'est plus l'homme particulier mais une certaine forme d'exister. (...) On assiste à la destruction des valeurs culturelles, des modalités d'existence. Le langage, l'habillement, les techniques sont dévalorisées*. » (p. 78) ; le racisme « biologique » n'ayant toutefois pas disparu. Ainsi, le terme *racisme anti-musulman* ne permet pas, selon mon avis personnel, de couvrir la complexité du terme d'*islamophobie*.

L'ethno-racialisation de l'identité musulmane tire ses fondements de l'époque coloniale et de la tradition de pensée orientaliste, au sein de laquelle l'Islam et les musulman·e·s sont construi·te·s comme des objets victimes de nombreux fantasmes (Deltombe, 2007). En effet, depuis le 18^{ème} siècle, l'Orient – et tout ce qui s'en rapproche ou lui est associé – est appréhendé à partir d'un schéma de pensée, qualifié par Eduard W. Saïd (2011[1981]), d'orientaliste, en réponse au colonialisme d'époque et à la proximité géographique de l'Europe et de l'Orient (Saïd, 2011[1981]). Ce système de pensée consiste à construire l'Islam comme l'altérité caractéristique de l'Occident, tout en lui associant une « culture » particulièrement menaçante pour celle-ci⁹. Par conséquent, les stéréotypes orientalistes dont sont soumis·e·s les

⁹ Pour plus de précision à ce sujet : Saïd, E. W. (1980[1978]), *L'Orientalisme. La fabrique de l'Orient et de l'Occident*. Paris. Seuil.

musulman·e·s et l'Islam actuellement s'inscrivent au sein d'une historicité qui influence encore aujourd'hui la connaissance de l'Islam dans les sociétés occidentales, même s'ils ont évolué dans le temps et selon le contexte de référence (Deltombe, 2007 ; Saïd, 2011[1981] ; Hajjat et Mohammed, 2013). Pour reprendre les propos de Hajjat et Mohammed (2013, p. 175) :

« Il existe ainsi une « ressemblance » entre l'orientalisme colonial et le néo-orientalisme postcolonial dans la mesure où l'appartenance religieuse est dans les deux cas jugées prédominantes pour comprendre l'action des musulmans, dont la violence, la barbarie et la duplicité resteraient des caractéristiques intrinsèques et immuables. » (2013, p. 175).

Les cadres de pensée orientaliste et néo-orientaliste dépeignent donc une réalité biaisée de l'islamité – une image négative et repoussoir de l'Islam et de ses croyant·e·s, distancée de celle de l'Occident. Les musulman·e·s sont victimes de descriptions peu flatteuses, accompagnées très régulièrement de jugements moraux et de mépris, qui peuvent être interprétées comme des effets concrets résultant de leur stigmatisation (Gonzales, 2015). Effectivement, la religion musulmane y est dépeinte comme une doctrine dangereuse, autoritaire, faisant usage de la violence, et qui entraverait de nombreuses libertés individuelles, telle que la liberté d'expression par exemple (Gianni et Clavien, 2010). L'Islam se positionnerait également à l'encontre des principes perçus comme démocratiques depuis une position occidentale située, à savoir le sécularisme, la laïcité, le dialogue démocratique ou encore le respect des droits humains (Gianni et Clavien, 2010). Enfin, l'Islam érigerait la religion et la foi au rang de structures régissant l'ordre social, politique et culturel de la société (Gianni et Clavien, 2010), ne laissant que peu de place aux libertés individuelles.

Ce processus, que je qualifierai de *diabolisation* de l'Islam et de l'identité musulmane, participe alors à la fois à l'élaboration d'un mythe concernant la supposée incompatibilité des musulman·e·s avec les modes de vie et valeurs occidentales, mais également à celui de l'Occident civilisateur (Gianni, Giugni et Michel, 2015 ; Eskandari et Banfi, 2017). De plus, ces conceptions nourrissent des formes d'islamophobie envers les personnes musulmanes, puisqu'elles sont catégorisées d'un côté comme une altérité difficilement intégrable à la communauté nationale, et de l'autre comme incapable de faire des concessions sur « leurs » principes afin de s'intégrer (Gianni et Clavien, 2010). Comme le stipule Deltombe (2007), ces nombreux fantasmes orientalistes construisent alors ce que l'auteur qualifie d'*Islam imaginaire*, c'est-à-dire un Islam qui serait « (...) moins le reflet d'un hypothétique « islam réel » que le miroir d'imaginaires qui traversent la société. » (p. 9). En définitive, et pour

rejoindre les propos de Hajjat et Mohammed (2013), la représentation de l'Islam – en tant que repoussoir non-désirable – finit par être perçue comme une évidence, alors qu'elle résulte d'une construction historique, sociale et politique datant, au moins, de l'époque coloniale.

La pensée néo-orientaliste ainsi que l'islamophobie participent donc à l'élaboration de la figure de l'« être musulman·e », faisant référence à l'appartenance religieuse, mais aussi à une référence culturelle et raciale de l'identité (Gianni, Giugni et Michel, 2015). Ce constat rejoint les propos de Deltombe (2007) lorsqu'il relève deux définitions de ce qu'est l'« être musulman·e ». La première relève du choix et de la conviction religieuse – conception religieuse de l'identité musulmane ; la deuxième est subie, c'est-à-dire qu'une personne peut être catégorisée de musulmane du fait de ses origines avec un pays musulman ou de son étiquetage comme tel – conception ethno-raciale et culturelle de l'identité musulmane (Deltombe, 2007). Ainsi, cette distinction devient essentielle pour comprendre le processus d'islamophobie : « [...] elle sépare ce qu'il y a d'invisible dans l'islam, la foi, de ce qui en a simplement les apparences. » (Deltombe, 2007, p. 7). En outre, Frantz Fanon (2002[1956]), à propos du *racisme culturel*, souligne qu'afin d'affirmer sa domination et d'assouvir un peuple, le groupe dominant doit nécessairement « [...] briser ses systèmes de références. » (p. 78). Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que la « culture » des dominé·e·s doit disparaître ; le but étant plutôt de continuer à la faire exister mais de manière à la figer (Fanon, 2002[1956]). Ce processus permet alors d'identifier les membres de cette culture, et donc d'avoir une certaine emprise sur eux, de les surveiller et contrôler (Fanon, 2002[1956]). Par conséquent, cette stratégie conduit à l'objectivation des populations opprimées qui se manifeste à travers le bafouement des valeurs portées par leur « culture » (Fanon, 2002[1956]). Enfin, il est possible de compléter ces propos avec les travaux de Volpp (2000) sur la racialisation de la culture. En effet, la « culture » des personnes de couleur incarne le marqueur d'une différence morale avec le groupe dominant, cette dernière étant perçue comme « [...] *fixed, monolithic essence that directs the action of community members.* » (Volpp, 2000, p. 94). Dès lors, la « culture » explique l'individu (donc le groupe) et, inversement, l'individu (ou le groupe) explique la « culture ». En revanche, les personnes blanches occidentales ne sont jamais victimes de ce même procédé : elles sont individualisées et perçues comme « sans culture » (Volpp, 2000).

Si l'islamophobie ne date donc pas d'hier, il est important de souligner cependant qu'un tournant conséquent s'est opéré en Suisse récemment. Effectivement, selon Eskandari et Banfi (2017), l'interdiction des minarets de 2009 marque le début de l'institutionnalisation de

l'islamophobie sur le territoire helvétique. A cela s'ajoute, l'interdiction du port d'un voile/foulard intégral, depuis 2021, qui peut venir confirmer le constat des chercheuses. Les débats publics à propos de ces législations ont participé à diffuser et légitimer une posture islamophobe institutionnalisée. En effet, selon Eduard W. Saïd (2011[1981]), les discours médiatiques sur l'Islam reprennent les mêmes représentations hégémoniques élaborées par la société dominante, et regorgent donc :

« (...) d'approximation, d'ethnocentrisme, de haine culturelle voire raciale et d'une vive hostilité injustifiée. Voilà ce qui, entre autres choses, compose la couverture médiatique de l'Islam, prétendument rigoureuse, nuancée et responsable. [...] personne ne semble s'insurger contre les clichés terriblement réducteurs qui sont systématiquement employés pour décrire l'Islam. » (2011[1981], p. 57).

La politisation et la survisibilité imposée aux musulman·e·s nourrissent d'autant plus l'islamophobie à leurs égards ainsi que leur exclusion du corps national, puisqu'ils et elles ne sont jamais considéré·e·s et reconnu·e·s comme des pairs par la société dominante. De plus, le fait que le portrait censé représenter les populations musulmanes dans leur ensemble soit exclusivement dépeint par des personnes non-musulmanes est tout-à-fait questionnable (Eskandari et Banfi, 2017 ; Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021). Les musulman·e·s sont totalement marginalisé·e·s et silencié·e·s lorsqu'il s'agit de parler d'elleux-mêmes. La définition de ce qu'est l'Islam, ses traditions et ses symboles sont façonnés exclusivement par des personnes extérieures à leur groupe d'appartenance, ce qui favorise la circulation de caricatures et de stéréotypes à leur sujet (Eskandari et Banfi, 2017). Ainsi, les musulman·e·s n'ont aucune *agency* sur leur propre image. Ils et elles sont réduit·e·s à l'état d'objet de débats, sans pouvoir avoir recours aux stratégies d'autodétermination.

ii. Le rôle du genre dans la stigmatisation des musulman·e·s

Si le terme *islamophobie* est privilégié dans cette recherche, c'est également en raison de son ancrage intersectionnel (Hajjat et Mohammed, 2013 ; Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021 ; Galonnier, 2021). Pour reprendre Sarah Mazouz et Eléonord Lépinard (2021), le concept d'intersectionnalité permet de « [...] désigner et appréhender les processus d'imbrication et de co-construction de différents rapports de pouvoir – en particulier la classe, la race et le genre. » (p. 11). Ici, ce sont surtout les facteurs de genre, de race, religieux mais aussi de classe qui entrent en jeu. En effet, les différences raciales sont souvent articulées autour du traitement

sexué (Volpp, 2000), et, selon Galonnier (2021), l'islamophobie implique également une dimension de classe, notamment lorsqu'il s'agit du voile/foulard islamique. Celui-ci renvoie indirectement à « [...] *une assignation de classe et résidentielle* [...] » (Galonnier, 2021, p. 173), telle que la banlieue, la cité, le quartier populaire par exemple, des territoires fortement racialisés et stéréotypés. Dès lors, j'estime que l'*islamophobie* se distancie sensiblement du concept de *racisme anti-musulman*, notamment parce que ce terme, trop englobant, masque son articulation avec divers rapports de pouvoir (Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021).

L'islamophobie participe donc elle aussi à façonner les représentations des musulman·e·s et de l'Islam comme « [...] *figure of the otherness* [...] » (Gianni et Clavien, 2010, p. 128) de l'Occident. A cela s'ajoute une nouvelle configuration des processus d'exclusion et d'altérisation des migrant·e·s musulman·e·s, notamment au travers de la différence culturelle, initiée à la suite des attentats du 11 septembre 2001 (Fisher et Dahinden, 2017). Le concept de genre, la rhétorique de l'égalité des sexes et celle de la condition des femmes se trouvent être particulièrement mobilisés dans ces processus, au sein des sociétés occidentales. C'est à partir du genre et des arguments de l'égalité des sexes et de la condition des femmes que sont justifiés les représentations stigmatisantes de l'Islam, mais qu'est également construit un rapport dichotomique entre deux entités excluanes : l'Occident – associé à la « modernité », à l'égalité entre les sexes, au civisme et à la démocratie – et l'Islam – caractérisé par la barbarie, la violence, le sexisme ainsi qu'à des schémas de pensées arriérées (Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021).

Cependant, l'islamophobie ne touche pas l'ensemble des musulman·e·s de manière homogène : au-delà du fait que les hommes soient eux aussi impactés par les représentations genrées de l'Islam, les femmes occupent une position beaucoup plus ambivalente et complexe (Diffalah et Tenfiche, 2021). En effet, les hommes disposent davantage de marches de manœuvre pour moduler l'interprétations des marqueurs religieux, tandis qu'il est plus difficile pour les femmes musulmanes de le faire, particulièrement pour celles qui portent un voile/foulard (Galonnier, 2021). Par conséquent, « [...] *les femmes issues de la diversité migratoire et post-coloniale sont plus souvent la cible de formes moins ouvertes (et plus insidieuses) de discrimination* [...] » (Ginettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021, p. 21).

En outre, les figures de « l'homme musulman » se réduisent généralement à des clichés associés à la violence : ils seraient tous des terroristes ou des personnages aux comportements sexistes. En revanche, les figures de « la femme musulmane » se multiplie sur un prisme plus

large de conceptions stéréotypées. Tout d'abord, Nader (2006) déclare que l'évocation de l'Orient ou de l'Islam dans la sphère publique occidentale est immédiatement associée à la figure de « la femme voilée ». Pour Françoise Vergès (2020), les représentations des musulmanes font écho à la figure caricaturale de la femme étrangère et prostituée, décrit comme une victime sans *agency*. De son côté, l'anthropologue Lila Abu-Lughod (2006) repère cinq figures régulières de « la femme musulmane » en Occident : il y a l'opprimée, la voilée, celle qui ne jouit pas des mêmes droits que les femmes occidentales, celle qui est contrôlée et aliénée par sa religion, et enfin, celle qui est dominée par les hommes musulmans. A nouveau, ces représentations, fixes et hermétiques à d'éventuelles évolutions, limitent totalement la perception des femmes musulmanes, mais également leur capacité d'agir, puisqu'elles les enferment dans une position de victime.

Enfin, Benhadjoudja (2018) souligne la position paradoxale et ambivalente des femmes musulmanes en Occident : « *D'une part, elles sont des corps à sauver de l'islam et les victimes d'une fausse conscience (...); d'autre part, elles deviennent le symptôme du péril menaçant la démocratie, du danger de l'immigration et de « l'invasion musulmane » (...)* » (p. 114). Peu importe leur statut de victime ou de menace, elles sont constamment considérées comme aliénées par leur religion (Benhadjoudja, 2018). Les musulmanes portant un voile/foulard sont d'autant plus concernées par ce phénomène. Le fait de se couvrir la tête et/ou le visage est en effet tantôt défini comme un acte de prosélytisme, tantôt appréhendé comme un signe de soumission naturalisée des femmes dans la religion musulmane (Delage, 2018). Il n'y a donc qu'un pas entre la figure de « la femme dangereuse » – alliées des terroristes musulmans – à « la femme en danger » – que les sociétés occidentales doivent sauver de leur religion et de « leurs » hommes (Banfi, 2021). Abu-Lughod (2006) souligne également que ces amalgames sont favorisés par les acteurs médiatiques qui généralisent les femmes musulmanes et portant un voile/foulard à une masse homogène et réduites à leur habillement, un raccourci qui a tendance à déshumaniser et invisibiliser totalement ces femmes : « *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* » (Galonnier, 2021, p. 170).

Ainsi, il me semble intéressant de relever que les femmes musulmanes sont perçues comme opprimées non pas selon leur appartenance de genre particulièrement, c'est-à-dire parce qu'elles sont des femmes, mais essentiellement en raison de leur religion (Eskandari et Banfi, 2017 ; Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021). L'héritage orientaliste appréhende les

musulmanes comme des victimes et des prisonnières à la fois de leur religion et « culture », qui serait fondamentalement oppressante, sexiste et patriarcale, mais également de « leurs » hommes, les musulmans, dépeint comme intrinsèquement violents et misogynes (Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021 ; Banfi, 2021). L'argument importe donc peu lorsqu'il s'agit des immigré·e·s. En effet, comme le souligne Roux (2009) : « *Le racisme est un principe organisateur dominant des jugements portés sur le sexisme des immigrés [...]* ; *Le féminisme est un principe organisateur de ces jugements ; [...]* » (p. 191). C'est ainsi que sont construit des stéréotypes genrés à propos des musulman·e·s, tels que celui du « beur » – d'abord associé à la religion, puis au sexisme supposément inné de l'Islam à partir des années 2000 – ou la « beurette » – une femme musulmane, soumise, subissant le sexisme des hommes de son entourage et qui, pour s'émanciper, nécessiterait l'aide des hommes du groupe dominant (Dalibert, 2017 ; Diffalah et Tenfiche, 2021). En outre, les victimes et les coupables de sexisme se trouvent être également ethno-racialisées : les victimes seraient la « jeune fille voilée », les « femmes des pays arabo-musulmans », la « jeune fille des banlieues » ; tandis que les coupables seraient l'« islamiste », l'« homme arabe » ainsi que le « jeune garçon des banlieues » (Dalibert, 2017).

Dès lors, les représentations genrées orientalistes vis-à-vis des musulman·e·s engendrent trois réactions fréquemment observables selon Banfi (2021). Tout d'abord, les femmes musulmanes sont victimes d'une objectification particulièrement problématique, puisque celle-ci ruine les possibilités des femmes à se définir par elles-mêmes (Eskandari et Banfi, 2017 ; Banfi, 2021). Ensuite, la figure de « la femme musulmane » comme menace provoque l'apparition d'un climat de peur d'une supposée contamination « raciale » de la nation. Enfin, ces représentations renforcent la dichotomie entre l'Occident et l'Islam, qui incarneraient respectivement la « modernité » et la barbarie. De ces trois effets en découle une conception ethno-raciale de la citoyenneté ainsi qu'une conception spirituelle de la race (Banfi, 2021).

Synthèse

L'islamophobie implique donc à la fois une idéologie, des préjugés mais aussi des pratiques (Hajjat et Mohammed, 2013). Véritable violence institutionnelle et épistémique à l'encontre des musulman·e·s, cette dernière comporte une dimension intersectionnelle et

générée au sein même de sa définition : les hommes et les femmes musulman·e·s ne sont pas affectées de la même manière par ces effets. Néanmoins, la construction des stéréotypes propres à chaque groupe se réalise à partir de la rhétorique de l'égalité des sexes, ou du sexisme. Les représentations paternalistes et victimisantes des musulmanes participent à discriminer davantage les hommes musulmans, présentés comme misogynes et violents envers elles (Diffalah et Tenfiche, 2021). L'islamophobie peut donc être définie comme un fait social *total*, dans la mesure où, selon Hajjat et Mohammed (2013), elle est engagée dans toutes les institutions de la société.

1.3. Citoyenneté des musulman·e·s en Suisse

La construction du « problème musulman » en Suisse engendre donc des discriminations se traduisant par une islamophobie institutionnalisée. Dans cette dernière sous-partie, j'expliquerai en quoi la citoyenneté des musulman·e·s en a été impactée. Dans un premier temps, je décrirai la tendance à la sécurisation de l'Islam puis, dans un second temps, je présenterai les logiques d'intégration destinées aux musulman·e·s sur le territoire helvétique. En somme, je montrerai que ces deux processus se traduisent comme des conséquences directes de l'islamophobie et de la problématisation de l'Islam.

i. *De la régulation à la sécurisation de l'Islam et des musulman·e·s*

Le passage de la régulation à la sécurisation de la religion musulmane et de ses croyant·e·s en Suisse intervient en réaction directe à la survisibilité et à la politisation accrue de ceux-ci : il faudrait se « défendre » et se « protéger » de la « menace islamique », au risque de mettre en « danger » la Nation et « ses » valeurs (Gianni, Giugni et Michel, 2015). Ce processus se concrétise par une forte augmentation des législations ciblant les populations musulmanes depuis les années 2000, qui les restreignent dans l'exercice de leur foi (Banfi, 2021) et qui participent à faire émerger un climat de peur au sein de la société suisse (Eskandari et Banfi, 2017 ; Gianni, 2019). En effet, le « problème musulman » (Hajjat et Mohammed, 2013) amène à des réactions et solutions afin de le « résoudre » politiquement. Hajjat et Mohammed (2013) parlent alors de *cause islamophobe*, déterminée comme « [...] l'ensemble des mobilisation, partisans ou non, visant explicitement ou implicitement à appliquer un

régime d'exception, c'est-à-dire un régime juridique dérogatoire du droit commun, à l'encontre de l'ensemble ou d'une partie des musulmans (...), en tant que groupe social. » (p. 129-130). Cette dernière, soutenue par des alliances de membres très divers, partagent une argumentation commune – à savoir la lutte contre la radicalisation, le communautarisme et le terrorisme, ou encore celles en faveur de la laïcité et de l'égalité des sexes – afin de justifier leur méfiance envers l'Islam et la nécessité d'adopter de telles dispositions à son encontre (Hajjat et Mohammed, 2013).

Les logiques de racialisation et d'altérisation des musulman·e·s, notamment sur la base du genre, se retrouvent à nouveau dans ce processus de sécurisation de l'Islam, et donc également au sein des législations adoptées. Par exemple, ces dernières étaient déjà visibles lors des débats concernant la loi fédérale sur les étranger·ère·s en 2006 (Roux, Gianettoni et Perrin, 2007), où sa justification s'appuyait sur la menace de l'islamisation de la Suisse ou encore sur l'incompatibilité de la religion musulmane avec les valeurs démocratiques telle que l'égalité des sexes. Or, un tournant radical est provoqué par la loi fédérale de 2007 contre la construction de nouveaux minarets sur le territoire helvétique. En effet, l'adoption de la loi est définie par les chercheuses Eskandari et Banfi (2017) comme « [...] *l'une des mesures législatives les plus cruciales favorisant la racialisation des questions islamiques en Suisse par le biais du genre.* » (p. 54 ; traduction via DeepL). L'interdiction a eu pour effet de « fertiliser » le terrain à d'autres lois islamophobes, comme c'est le cas récemment de celle interdisant de se dissimuler le visage en 2021 – ciblant principalement le port de la burqa et du niqab (Eskandari et Banfi, 2017). Lors de ces débats, les discours se sont focalisés notamment sur les conséquences culturelles de la migration et de l'intégration des musulman·e·s, ainsi que sur la défense de la « pureté » de la nation (Fisher et Dahinden, 2017).

Si le cas de la Suisse s'inscrit dans une dynamique européenne, il est tout de même important de noter sa particularité. Effectivement, la démocratie directe confère à la Suisse « [...] *des structures d'opportunités politiques (...), qui renforcent le pouvoir des acteurs de droite et leur permettent de faire avancer leurs agendas politiques.* » (Fisher et Dahinden, 2017, p. 461 ; traduction via DeepL). Ainsi, il n'est pas rare de voir les thématiques de l'immigration, de l'intégration ou de la citoyenneté être articulées avec celles de l'Islam, de la « culture » et des relations de genre en Suisse.

Enfin, les restrictions législatives envers les communautés musulmanes en Europe possèdent, selon Gianettoni, Lépinard et Sarrasin (2021) une dimension genrée. Effectivement, ce sont majoritairement les femmes musulmanes qui sont la cible de ces lois, notamment celles

à propos du port de symboles religieux. A ce sujet, le cas de la loi anti-burqa est particulièrement pertinent. En effet, par l'interdiction de porter un voile/foulard, les pays européens/occidentaux manifestent un paternalisme stigmatisant envers les femmes musulmanes qui choisissent de le porter (Delage, 2018) ; une réponse à la naturalisation de leur supposée condition de soumission. Suivant cette logique, l'État devrait agir et réguler les populations musulmanes pour « le bien des droits des femmes », même si le libre choix des musulmanes se trouve être bafoué par la loi (Delage, 2018). En définitive, la promotion de l'égalité des sexes et des droits des femmes deviennent des justifications légitimes à la stigmatisation de l'identité musulmane, mais également à la violation des droits des femmes de ces communautés (Delage, 2018 ; Banfi, 2021).

La cristallisation des représentations des musulman·e·s engendre en conséquence une *sécurisation* de l'Islam (Gianni, Giugni et Michel, 2015), c'est-à-dire « [...] *le processus par lequel un évènement est construit en tant que problème menaçant l'intégrité existentielle et politique d'une société et justifie de faire appel à des moyens politico-juridiques extraordinaires au nom de la sécurité [...]* » (Gianni, 2018, p. 194). Ce mécanisme, ayant un fort impact politique, s'illustre en partie par la promotion de lois à l'encontre des musulman·e·s, mais surtout par la redéfinition de l'identité nationale suisse et de la citoyenneté. Par conséquent, l'identité « occidentale » se définit en s'appuyant sur l'identité dite « musulmane » afin d'incarner son alter ego (Gianni, 2009).

Là encore, le genre structure cette opposition Occident – Islam. Effectivement, les femmes musulmanes, et plus particulièrement celles qui portent un voile/foulard, se trouvent être les premières touchées par la logique de sécurisation de l'Islam et la redéfinition de l'identité nationale. En raison de l'interprétation orientaliste et essentialisante du voile/foulard, la loi anti-burqa peut être interprétée comme une injonction au dévoilement imposée aux femmes qui le portent en Suisse. En outre, la nudité féminine étant perçue comme un signe de l'émancipation des femmes en Occident et non pas comme un signe de l'hétérosexisme, les femmes musulmanes voilées reflèteraient leur exact opposé au travers de la dissimulation de leur visage et/ou de leur corps (Dorlin, 2010). Selon Dorlin (2010), ces dernières représenteraient alors « [...] *une figure monstrueuse, contre-exemple d'une nouvelle norme d'existence sociale fondée sur la mise à nu généralisée des individus.* » (p. 429). D'objets de violence – à savoir des violences sexistes – les femmes musulmanes et/ou qui portent un voile/foulard deviennent des sujets violents, tout aussi dangereuses que leurs homologues masculins et que leur religion (Dorlin, 2010). En revanche, le dévoilement des musulmanes est perçue comme une forme de « modernité » d'après la tradition orientaliste (Eskandari et Banfi,

2017). Dans ce même ordre d'idée, Dorlin (2010) ajoute que, même si ces dernières ne seraient pas plus libres et émancipées ainsi, elles paraîtraient néanmoins comme telles puisqu'incarneraient la figure de « la femme occidentale », libre et « nue ». Cette réflexion permet de souligner l'implication de l'identité nationale et de l'intégration au travers de la sécurisation de l'Islam. Finalement, la citoyenneté et l'intégration ne résultent donc plus simplement d'une question de droit, mais plutôt d'une question ethnique (Dorlin, 2010 ; Fischer et Dahinden, 2017).

La mobilisation du genre au sein du processus de sécurisation de l'identité musulmane permet donc de contourner l'expression « Islam » ainsi que de souligner sa supposée incompatibilité avec l'Occident, afin de rendre légitime et non-discriminatoire les lois stigmatisant les musulman·e·s (Eskandari et Banfi, 2017). Comme le stipule Pauline Delage (2018), « [...] le cas des femmes musulmanes illustre l'instauration d'un régime d'exception des droits des femmes » (p. 82), justifié par l'instrumentalisation de la laïcité et de la rhétorique de l'égalité des sexes à des fins stigmatisantes et excluantes envers ces minorités religieuses, le tout en dépit de leur appartenance formelle à l'État-nation (Lépinard, 2020). En outre, l'argument du prétendu sexisme extraordinaire des hommes musulmans devient un outil de régulation et de légitimation des rapports de pouvoir entre les dominant·e·s occidentaux·ales et les dominé·e·s musulman·e·s (Rous, Gianettoni et Perrin, 2007). Concernant plus précisément la lutte contre le voile intégral, l'argument régulièrement cité par les opposants à la pratique est celui de la lutte contre le sectarisme ou communautarisme. Toutefois, cette justification reflète une attitude sexiste (et raciste) à l'égard des femmes musulmanes, étant donné qu'elles sont les seules touchées par cette législation – puisque les seules à porter le voile. Dès lors, comme le notifie Elsa Dorlin (2010) :

« Cet argument nous permet de légitimement soupçonner le bien-fondé de l'argument féministe en ce qui concerne le port des voiles : loin de participer à la lutte contre le sexisme, un certain discours féministe, relayé dans et par la classe politique, semble accepter de devenir le fer de lance d'un nouveau nationalisme. » (2010, p. 435).

ii. Entre intégration et injonction à l'adaptation

D'après Gianni (2018), la sécurisation dont les communautés musulmanes suisses sont la cible implique également une redéfinition de l'identité nationale et de la citoyenneté.

Effectivement, de plus en plus de musulman·e·s immigré·e·s sont naturalisé·e·s, ce qui vient « brouiller » les frontières symboliques entre « suisses » et « musulman·e·s » (Gianni, 2018). Dès lors, une sorte de grille d'évaluation est érigée implicitement dans le but de distinguer les « bon·ne·s » des « mauvais·es » musulman·e·s, et qui permet d'identifier qui est éligible à faire partie de la communauté nationale helvétique (Gianni, 2018, 2009). Cette grille pose également les limites de ce qu'il est autorisé de faire ou d'être pour un·e citoyen·ne suisse, et détermine les normes et valeurs acceptables de manière à être considéré·e comme tel·le (Gianni, 2018).

Cependant, le nationalisme s'est construit en Suisse autour de l'incompatibilité des étrangers à s'intégrer, ayant pour conséquences d'accentuer leur stigmatisation et marginalisation (Khazaei, 2022). C'est particulièrement le cas pour les populations musulmanes. En effet, celles-ci subissent des représentations caricaturales et stéréotypées qui naturalisent de supposées lacunes sociales, culturelles et politiques à l'intégration et à l'adaptation aux sociétés démocratiques occidentales : les musulman·e·s seraient « trop différent·e·s » du « Nous suisses » (Gianni et Clavien, 2010). Le genre est particulièrement influent dans cette logique de pensée, fonctionnant comme un marqueur de frontières entre les deux groupes : les « nationaux·ales suisses » et les « Autres musulman·e·s » (Gianni et Clavien, 2010 ; Parini, Gianni et Clavien, 2012 ; Fisher et Dahinden, 2017). L'Islam et ses croyant·e·s sont alors représenté·e·s comme incompatibles et opposé·e·s à la démocratie et à l'égalité des sexes (Gianni et Clavien, 2010 ; Gianni, Giugni et Michel, 2015). D'un point de vue féministe, cette mobilisation du concept de genre et du principe d'égalité des sexes est problématique car ils sont dénués de leur portée politique, incarnant des outils de racialisation et d'altérisation, et perturbant la construction des musulman·e·s comme sujets politiques (Parini, Gianni et Clavien, 2012).

Cette attitude défensive vis-à-vis de la naturalisation des minorités musulmanes engendre une conception restrictive de l'intégration. Effectivement, l'unique manière d'être (potentiellement) admis·es au sein de la communauté helvétique ne peut se faire qu'à travers un processus d'adaptation de la part des musulman·e·s (Gianni et Clavine, 2010). Cela s'explique notamment par la hausse de l'idéologie nationaliste, qui s'observe à l'échelle mondiale. Cependant, le cas de la Suisse comporte également une particularité qui la différencie des autres contextes : celle de l'*Überfremdung*, évoquée précédemment. Par conséquent, les états occidentaux ont adopté une attitude protectionniste envers les populations immigrées qui se traduit par un rejet des traditions culturelles jugées étrangères.

Les populations musulmanes en Suisse sont sujettes à cette exclusion et concernées par ce que Gianni (2019) nomme une *injonction à l'adaptation*. En effet, en raison du climat de peur au sein de la société, l'intégration par adaptation est perçue comme la seule solution qui permettrait de contrer « l'islamisation » de la Suisse (Gianni, 2019). Ce type d'intégration est définie par Gianni (2019) comme tel :

« L'intégration comme adaptation unilatérale va de pair avec le renforcement des exigences d'intégration, ce que nous dénommons la tendance à l'injonction à l'intégration. Par injonction, nous entendons le fait de devoir performer une pratique, ou de ne pas en performer une autre. » (2019, p. 93).

Dès lors, l'injonction à l'adaptation implique une intégration davantage culturelle et religieuse, plutôt que civique ou sociale (Gianni, 2019). Ce processus trouve son explication au travers de la crainte exprimée par la Suisse envers l'authenticité de l'identité culturelle de sa nation, menacée par une forte immigration. Par conséquent, le processus d'intégration des étranger·ère·s implique également une redéfinition de l'identité nationale, et donc d'une construction binaire entre un « Nous Suisse » et « Elleux musulman·e·s » (Khazaei, 2022), où le genre y joue un rôle particulièrement influent (Fischer et Dahinden, 2017).

Dans cette conception, l'intégration des immigré·e·s, et spécifiquement celle des musulman·e·s, se concrétise par une attente particulière envers elleux à « se faire discret·e·s », preuve de leur intégrabilité (Gianni, 2018). Celle-ci résulte donc exclusivement de leur propre « bonne volonté » à se conformer aux aspirations de la société dominante (Commission Fédérale contre le Racisme, 2006 ; Roux, Gianettoni et Perrin, 2007 ; Gianni, 2019) – ce qui pose problème dans la mesure où une intégration réussie nécessite la participation des populations immigrées mais tout autant celle des nationaux·ales (Gianni, 2019). Partant, « [...] il s'agit de ressembler maximale, correspondre trait pour trait à un prototype national prédéterminé, défini en rapport avec des prototypes concurrents. » (Dorlin, 2010, p. 430). Là encore, le genre est largement mobilisé comme critère d'évaluation à une adaptation réussie ou non. Enfin, l'injonction à l'adaptation enfonce également la perception des musulman·e·s comme sujets politiques et autonomes, en entravant « [...] la reconnaissance d'une égalité morale, la possibilité de faire preuve d'agentivité démocratique, ou de participer aux délibérations concernant les valeurs collectives. » (Gianni, 2019, p. 95).

Au-delà du fait que l'intégration des musulman·e·s à la communauté nationale est perçue comme relevant de leur propre responsabilité, le processus d'adaptation implique aussi

une injonction au renoncement de son identité culturelle et religieuse. A la sommation de discrétion s'ajoute l'idée de *Society is watching you*, développée par Behloul (2009). Celle-ci indique « [...] une attitude d'observation et d'attente normative vis-à-vis de migrants musulmans de la part d'acteurs idéologiquement, politiquement et religieusement les plus divers de la société. » (p. 65). Il est attendu des musulman·e·s, en particulier, qu'ils et elles expriment clairement leur adhésion aux valeurs de la société de résidence – à savoir la Suisse – au risque d'être suspecté·e·s et appréhendé·e·s tel·le·s un danger et une menace (Behloul, 2009). Il en est de même pour les attaques terroristes islamistes, qui doivent être dénoncées explicitement par les membres des communautés musulmanes. Ainsi, la religion, tout comme l'intégration par adaptation, deviennent des instruments de contrôle de régulation pour la société dominante dans la mesure où « On doit constamment justifier sa propre religion et se distancer des abus de celle-ci (...). C'est [la société environnante] qui définit les critères de conformité avec la société moderne : reconnaissance des droits de l'homme, de l'ordre juridique, de la démocratie, de l'égalité des sexes, etc. » (Behloul, 2009, p. 68).

Les femmes musulmanes sont à nouveau éminemment touchées par cette injonction à l'adaptation, tout comme à celle du renoncement de leur identité religieuse. Il en est ainsi compte tenu qu'elles sont les seules disposées à porter un voile/foulard, lui-même interprété tel une forme de résistance à l'intégration (Nader, 2006 ; Gianettoni, Lépinard et Sarrasin, 2021). Les musulmanes qui le portent sont par conséquent accusées de ne faire aucun effort pour s'intégrer (Eskandari et Banfi, 2017). Effectivement, l'abandon du voile/foulard devient une condition à leur intégration (Eskandari et Banfi, 2017), tout comme leur individualisation et leur éloignement vis-à-vis des hommes musulmans, et plus globalement de l'ensemble des communautés musulmanes (Banfi, 2021). Partant, ces dernières correspondraient davantage à l'idéal féminin occidental (Dorlin, 2010).

L'injonction à l'intégration par le biais de l'adaptation (culturelle et religieuse) rappelle alors une conception assimilatrice de l'intégration nationale, perceptible à l'échelle européenne. Si le terme *assimilationnisme* est peu sollicitée aujourd'hui – au profit de *intégration* – la logique reste la même (Gianni, 2018). En effet, les connotations de l'Islam comme « problème » réintègrent des logiques assimilationnistes dans le processus d'intégration des sujets musulman·e·s (Gianni, 2009, 2018). Cette perspective influence donc forcément leurs perceptions quant à leur compatibilité, ou non, avec les valeurs démocratiques occidentales (Gianni, Giugni et Michel, 2015). En outre, l'assimilation est unidirectionnelle (Gianni, 2019) ; signe d'adhésion et de loyautés envers ces valeurs spécifiques (Gianni et

Clavien, 2010). La logique assimilationniste est également reprise au sein de certains mouvements féministes, qui font preuve d'une « bienveillance conditionnelle » (Lépinard, 2021) envers les femmes musulmanes, si et seulement si elles acceptent de se dévoiler, de « s'adapter » et de renoncer à leur identité religieuse.

Par conséquent, cette façon d'intégrer les étranger·ère·s, et plus particulièrement les personnes de confession musulmane, engendre des conséquences d'un point de vue politique, éthique et moral. En effet, je rejoins les chercheur·euse·s en sciences sociales lorsqu'ils et elles s'accordent à dire que l'assimilation incarne un caractère anti-démocratique et provoque, en partie, un déni de reconnaissance des minorités musulmanes. Comme l'explique Gianni (2018), « [...] le fait d'éprouver un sentiment d'intégration fort, d'accepter de se soumettre aux lois d'un pays ou de respecter les principes fondamentaux de l'ordre démocratique n'implique pas nécessairement un accord total et acritique à l'égard de toute exigence d'assimilation ou de toute disposition légale. » (p. 203). En faisant référence au concept de droits collectifs développés par Taylor ou Kymlicka, Lathion (2009), de son côté, stipule que l'État doit trouver un compromis entre l'universalisme culturel qui est avancé dans le monde occidental et la reconnaissance de la particularité des musulman·e·s : « Concrètement, cela signifie qu'il devrait être possible pour les musulmans d'Europe, en tant que communauté, de construire des mosquées et d'établir des institutions culturelles, éducatives et sociales. Ils auraient également le droit de pratiquer leur culte et de se conformer, dans leur vie quotidienne, aux règles de leur religion concernant les prescriptions alimentaires et vestimentaires. » (p. 193). Il est alors nécessaire que les démocraties occidentales acceptent et reconnaissent le droit de ne pas renoncer à sa religion et à sa « culture » (Abu-Lughod, 2006). Partant, les femmes musulmanes devraient avoir le droit de porter un voile/foulard, intégral ou non, de fréquenter des lieux publics non-mixtes comme les piscines municipales et d'y porter un burkini, par exemple ; le tout, sans que cela entrave nécessairement le principe d'égalité des sexes.

Dans cet ordre d'idée, la stratégie d'intégration assimilationniste peut être interprétée comme un échec d'un point de vue multiculturaliste (Gianni et Clavien, 2010). C'est d'autant plus le cas pour la Suisse puisqu'une politique multiculturaliste y est institutionnalisée. Néanmoins, notons que celle-ci « [...] concerne les minorités ethnolinguistiques territorialisées. » (Gianni, 2019, p. 84), ce qui implique alors une exclusion systématique des immigré·e·s, dont les musulman·e·s. Dès lors, il est aisé de conclure que ces populations, spécifiquement mais pas exclusivement, représentent les premières victimes de ce contexte

multiculturel (Gianni, 2019). Cette conclusion se manifeste au travers de la dénonciation sélective de la « culture » et de l'idée de « choc des civilisations » (Volpp, 2000 ; Fassin, 2006 ; Gianni, 2019). Volpp (2000) souligne également des tensions au sein des États multiculturels qui mènent à des politiques et des schémas de pensées qui exagèrent les différences entre les pôles « Nous » – qui incarne la culture hégémonique – et « Elleux » – dont la culture est dévaluée et portée par des jugements moraux. C'est ainsi qu'apparaissent des critiques du modèle multiculturaliste qui sont récupérées et instrumentalisées par des acteur·ice·s islamophobes et anti-immigration, afin de justifier leur positionnement. L'argument de l'égalité des sexes en est un marqueur structurant les discours de ce type. C'est ainsi que le texte de la féministe néozélandaise Susan Moller Okin¹⁰ est récupéré par ces dernier·ère·s, leur permettant de hiérarchiser les causes socio-politiques : c'est d'abord le féminisme qui doit être défendu et protéger, puis le multiculturalisme (Volpp, 2000). En définitive, il y a confusion dans la définition et la portée du multiculturalisme ; ce dernier étant plutôt appréhendé comme un « relativisme culturel » plutôt que comme un système de valorisation de la différence (Volpp, 2000).

Synthèse

L'institutionnalisation de l'islamophobie en Suisse s'illustre donc, en partie, via la multiplication de législations qui limitent les musulman·e·s dans leur citoyenneté. Ces dernier·ère·s sont défini·e·s au travers de leur différence culturelle, jugée trop prononcée par rapport à la Suisse, justifiant un processus d'intégration par adaptation/assimilation (Gianettoni, 2021). En effet, la conception de l'appartenance se trouve être racialisée, largement influencée par le nationalisme ainsi que le concept d'*Überfremdung*, et devient donc une question de perception de similitude culturelle (Fischer et Dahinden, 2017). De plus, selon Gianni (2009), l'accès à la citoyenneté n'est pas jugé suffisant à une intégration réussie puisqu'il n'implique pas nécessairement une reconnaissance comme membre de la communauté nationale. Par conséquent, et pour reprendre les termes de Gianni, Giugni et Michel (2015) : « *L'intensité de ce débat et de telles représentations sociales rend difficile la reconnaissance des musulmans en tant qu'acteurs capables de s'intégrer pleinement dans les sociétés démocratiques.* » (p. 92-93). En définitive, le tout en dit donc plus sur le « Nous suisses » que sur les musulman·e·s elleux-mêmes (Gianni, Giugni et Michel, 2015).

¹⁰ Okin, S. M. (1999). *Is it Multiculturalism bad for Women ?*. Princeton University Press.

2. Féminisme ou nationalisme ? Entrée en scène du fémonationalisme

La première partie de cette revue de la littérature a permis de donner des éléments de contexte et des pistes de réflexion que je développerai davantage dans cette seconde section. J'articulerai le tout avec le concept de fémonationalisme – qui constitue le cadre théorique de ma recherche. Le développement est composé de trois sous-parties. Tout d'abord, je donnerai une définition détaillée de ce que représente le fémonationalisme. Ensuite, j'expliquerai l'émergence de ce dernier au travers d'un traçage historique de sa genèse. Pour finir, je développerai la structure idéologique du concept afin d'établir des liens avec les pistes déjà mentionnées précédemment.

2.1. Définition

Le concept de *fémonationalisme* a été théorisé par Sara R. Farris dans son essai *In the Name of Women's Right. The Rise of Femonationalism*, publié en 2017. Dans cet ouvrage, l'autrice apporte des éléments de réponses afin de comprendre comment différents groupes politiques mobilisent les principes de l'égalité des sexes et des droits des femmes dans leurs revendications anti-immigrations et anti-islam. Son analyse se base sur plusieurs pays européens, tels que la France, l'Italie et les Pays-Bas. Toutefois, elle souligne qu'il s'agit d'un phénomène observable en dehors de cet échantillon, généralement dans l'ensemble des sociétés occidentales.

Pour Farris (2017), le fémonationalisme née de la convergence d'idées et d'intérêts entre différents projets politiques, suivant une logique spécifiquement économique. Elle distingue trois types d'acteur·ice·s à l'origine de cette formation, qui sont les partis nationalistes de droite, les néolibéraux·les et les fémocrates – défini·e·s comme « [...] *women's organizations as well as top-ranking bureaucrats in state gender equality agencies [...]* » (Farris, 2017, p. 2), en somme, des acteur·ice·s politiques en provenance de sphères institutionnalisées ou bureaucratiques, qui incarnent un féminisme institutionnel moins radical. Ensemble, ils partagent une représentation péjorative de l'Islam, ainsi que l'idée selon laquelle cette religion et les hommes musulmans incarneraient le danger principal des sociétés occidentales, en raison de leur traitement supposément oppressif envers les femmes (Farris, 2017). Les musulmanes, quant à elles, seraient des victimes passives, qui devraient nécessairement être sauvées de « leurs » hommes et de leur religion, par les pays occidentaux

considérés comme moralement supérieurs et civilisés (Farris, 2017). Cependant, l'autrice estime que, si initialement les discours fémonationalistes étaient largement véhiculés au sein des groupes politiques affiliés à la droite et à l'extrême droite, ces derniers ont aujourd'hui acquis une certaine transversalité et sont visibles dans l'ensemble de l'échiquier politique.

D'après Farris (2017), le fémonationalisme s'illustre à travers deux phénomènes, tels que « [...] *the exploitation of feminist themes by nationalists and neoliberals in anti-Islam (but, as I will show, also anti-immigration) campaigns and to the participation of certain feminists and femocrats in the stigmatization of Muslim men under the banner of gender equality.* » (p. 4). De plus, l'autrice distingue trois dimensions du fémonationalisme. La première l'aborde telle une convergence : les différent·e·s acteur·ice·s exploitent toutes et tous la notion de droits des femmes et d'égalité des sexes dans un but commun, la stigmatisation de l'Islam et de ses communautés (Farris, 2017). Cependant, ils et elles n'incarnent pas un groupe homogène, puisqu'il subsiste des divergences entre eux. Ainsi, chacun·e garde une certaine autonomie, ce qui explique l'utilisation du terme *convergence* par Farris (2017). La deuxième dimension du fémonationalisme est celle d'une formation idéologique : malgré leur diversité, les acteur·ice·s partagent toutefois des idées communes, à savoir la conviction de la suprématie des sociétés européennes/occidentales, mais aussi le mythe du civilisateur occidental (Farris, 2017). A cela s'ajoute également des intérêts économiques communs. Enfin, la dernière dimension du concept envisage le fémonationalisme comme une forme de politique économique néolibérale, s'illustrant au travers de politiques d'intégration civique en Europe, où l'égalité des sexes et les droits des femmes font parties des exigences fondamentales et non-négligeables de ces programmes (Farris, 2017). Ce procédé résulte de l'institutionnalisation du féminisme à l'appareil d'État, au sein duquel l'argument culturel est souvent mobilisé afin de relever et de justifier les multiples différences entre les populations migrantes (non-occidentales) et occidentales. Cette recherche se focalisera principalement sur les deux premières dimensions du concept.

Les discours fémonationalistes ont pour effet la distinction de l'espace politique en deux entités s'excluant mutuellement et établies sur la base des conditions des femmes. Effectivement, cette séparation stricte s'illustre au travers d'une instrumentalisation politique des rhétoriques de l'égalité des sexes, de la défense des droits des femmes ou encore de leur émancipation et libération. Partant, c'est sur cette base que sont construit d'un côté un pôle « non-occidental », ou « Islam » – caractérisé comme fondamentalement sexiste et patriarcal –

et de l'autre, un pôle « occidental », ou « Occident » – définit comme égalitaire en termes de genre. Cette formation particulière rappelle un certain *populisme*, compris comme les tentatives d'un parti politique « [...] *to foment the people against a challenger to their interests (the state, the political elite, the immigrant, and so forth)*. » (Farris, 2017, p. 57). En effet, les discours fémonationalistes prennent pour cible les populations immigrées non-occidentales, et plus particulièrement les communautés musulmanes, en les diabolisant. Pourtant, Sara R. Farris (2017) insiste sur la distinction du fémonationalisme et du populisme, ce dernier ne permettant pas, selon elle, de comprendre et d'analyser les raisons de l'instrumentalisation politique du féminisme par la droite conservatrice.

2.2. Genèse

Dans le sillage du climat mondialement hostile à l'Islam depuis les années 2000, les partis de droite et d'extrême droite ont intégré les questions des droits des femmes et de l'égalité des sexes dans leur agenda politique (tout comme les droits des communautés LGBTQIA+), plus spécifiquement au sein de leurs campagnes anti-immigration et anti-islam (Farris, 2017). Effectivement, désireux d'améliorer leur image de partis ultra-conservateurs, xénophobes et racistes reposant sur les événements de la première moitié du 20^{ème} siècle, ces derniers mobilisent les thèmes de l'émancipation des femmes et de l'égalité des sexes afin de convaincre des citoyen·ne·s plus divers·es et habituellement absent·e·s de leur électorat, comme les femmes par exemple, pour ne citer qu'elles (Farris, 2017). Étant donné que ces thématiques représentent des enjeux politiques relativement récents, fortement médiatisés et politisés, cette stratégie leur permet de paraître plus « modernes », acceptables et légitimes d'un point de vue politique, dignes de confiance, ouverts, et respectueux des droits de l'Homme et des libertés individuelles (Farris, 2017). Ainsi, cette tactique politique leur permet de donner l'impression de se positionner en rupture avec les idéologies que ces partis prônaient dans le passé, et d'incarner un renouvellement politique (Farris, 2017).

Cependant, ce renouvellement idéologique n'est bien qu'une impression, dans la mesure où les arguments en faveur des droits des femmes et de l'égalité des sexes sont évoqués uniquement lors de débats spécifiques, à savoir ceux concernant l'immigration, l'Islam et l'intégration des étranger·ère·s (Farris, 2017). En effet, lorsqu'il est question de lutte pour les droits des femmes ou contre les inégalités de genre persistantes au sein des sociétés occidentales, ces partis sont largement absents parmi les défenseur·euse·s de la promotion

l'égalité (Farris, 2017) – c'est le cas par exemple des thématiques qui touchent aux inégalités économiques que rencontrent les femmes en Occident, comme les inégalités dans l'accès à la qualification ou à la formation, de salaires ou encore la précarité. En outre, ces mêmes partis véhiculent une vision patriarcale, conservatrice et sexiste des femmes, ce qui participe à renforcer les injonctions genrées dont elles sont aujourd'hui encore victimes (Farris, 2017). C'est ainsi qu'ils renvoient les femmes aux représentations stéréotypées de la mère, de l'épouse ou encore de l'objet de fantasme (Farris, 2017). Ces figures – la mère, l'épouse, la putain – confinent les femmes dans la sphère privée et délégitiment alors leur présence dans les espaces publics et de pouvoir. A mon sens, cette vision conservatrice et traditionnelle des femmes et de leur rôle dans la société ne peut être qualifiée de féministe, puisqu'elle s'oppose totalement aux revendications qui sont à l'origine du mouvement.

Pourtant, l'instrumentalisation de l'égalité des sexes et des droits des femmes par la droite et l'extrême droite ne suffit pas à définir le concept de fémonationalisme dans sa totalité. Il est vrai que celui-ci trouve ses fondements au sein de ces partis ; en revanche, l'adoption des mêmes discours et attitudes par d'autres acteur·ice·s aux affiliations politiques variées souligne la particularité du concept (Farris, 2017). En effet, *femonationalism* (traduit *fémonationalisme* en français) résulte de la contraction des termes anglophones *feminism* et *femocratic nationalism* (Farris, 2017). Ainsi, il englobe l'ensemble des discours qui articulent des idées nationalistes avec celles issues du féminisme, en dépit de l'affiliation politique des énonciateur·ice·s – les partis de droite et d'extrême droite étant les milieux qui mobilisent le plus fréquemment cette combinaison.

Comme expliqué précédemment, Farris (2017) cite trois types d'acteur·ice·s actif·ve·s dans la logique fémonationaliste. Au-delà des partis politiques de droite, d'extrême droite et néolibéraux, l'autrice porte une attention particulière à ce qu'elle nomme les fémocrates (*fémocrats*). Le terme rassemble plusieurs figures publiques incarnant une idéologie féministe institutionnalisée (Farris, 2017). L'ensemble de ces acteur·ice·s justifient leur positionnement féministe en s'appuyant particulièrement sur le texte de Susan Moller Okin, *Is it Multiculturalism bad for Women ?* publié en 1999 (Farris, 2017). Par cette stratégie, ils et elles viennent légitimer leur idéologie stigmatisante envers les femmes musulmanes et migrantes, mais également envers l'ensemble des communautés musulmanes. De plus, cette légitimité féministe se voit être renforcée par le soutien de certain·e·s acteur·ice·s allochtones, partageant la critique fémonationaliste et le rejet de l'Islam (Farris, 2017). Ainsi, les discours et les

revendications fémonationalistes deviennent audibles et acceptables dans la sphère politique au moyen de ces différentes méthodes de légitimation.

2.3. Structure de l'idéologie fémonationaliste

i. Binarité excluante Occident – Islam

Les effets du fémonationalisme consistent donc à stigmatiser l'Islam sur la base du genre et des principes féministes, afin que cette entité incarne une figure d'altérité menaçante à laquelle l'Occident doit se défendre. L'idéologie fémonationaliste s'appuie sur plusieurs conceptions dichotomiques ayant pour but, d'une part, de stigmatiser et d'altérer la « culture musulmane », et d'autre part, de glorifier et promouvoir la « culture occidentale/européenne ». En conséquence, ces dernières engendrent une construction binarité entre le pôle occidental et le pôle musulman.

Le pôle « Islam » est dépeint comme incarnant le refus du progrès, le manque d'évolution ainsi que comme étant enraciné dans des traditions jugées dépassées d'un point de vue eurocentré (Farris, 2017). Effectivement, les pays musulmans sont décrits comme « en retard » sur le plan socio-politique en comparaison à l'Occident, défini en tant qu'incarnation de la « modernité civilisationnelle » (Farris, 2017). Les valeurs et principes moraux, tels que la liberté, la démocratie, la laïcité, le sécularisme ou l'égalité des sexes, font partie intégrante de la conception de la « modernité » et sont donc définis comme caractérisant les sociétés occidentales. Pourtant, ces derniers ne sont pas forcément propres à ces états, mais forment plutôt le fond commun du libéralisme (Farris, 2017). Du fait de la conception binaire du fémonationalisme, l'entité « Islam » incarne donc son exact opposé. Son éventuel « retard » civilisationnel se justifie selon plusieurs conceptions dichotomiques.

La première s'inspire de l'idéologie nationaliste et orientaliste pour cibler la place importante qu'accordent les pays musulmans à la religion en tant que structure de l'ordre socio-politique de leurs sociétés : les pays occidentaux seraient « modernes » et « en avance » parce que séculiers, alors que les musulmans continueraient à être influencés par leur religion (Saïd, 2011[1981]). De ce fait, les populations occidentales sont présentées comme ayant acquis une certaine rationalité et liberté de penser, tandis que les musulmanes sont perçues comme aliénées et donc dénuées de raison (Farris, 2017).

La deuxième dichotomie se réalise sur la base du concept de genre, son critère de distinction étant le traitement des femmes de chaque groupe (Farris, 2017). Le pôle « Occident », en raison de sa supposée « évolution » et « modernité », est associé à l'égalitarisme d'un point de vue des relations de genre : il se serait affranchi du sexisme et du système patriarcal. A l'opposé, le pôle « Islam » incarnerait un patriarcat au sein duquel les violences envers les femmes et les inégalités de genre se manifesteraient par un sexisme extraordinaire et particulièrement violent. C'est ainsi que lui sont attribuées des violences spécifiques, telles que le crime d'honneur, le mariage forcé ou encore les violences conjugales. En outre, ces représentations dichotomiques se répercutent indubitablement sur la perception des hommes et des femmes de chaque groupe (Farris, 2017). Effectivement, les hommes occidentaux sont perçus comme respectueux des femmes et comme n'ayant aucune attitude sexiste envers elles. A l'inverse, les hommes musulmans, quant à eux, sont dépeints comme de véritables bourreaux envers leurs homologues féminines. Du côté des femmes, les occidentales sont considérées comme les égales des hommes, émancipées des injonctions genrées, et ne seraient plus exposées aux inégalités de genre et au sexisme. Leur parole se trouvent ainsi silencieuses et décrédibilisées. En contraste, les femmes musulmanes sont définies comme opprimées, à la fois par les hommes musulmans et par l'Islam, particulièrement sujettes au sexisme et aux violences de genre.

Le pôle « Islam » est finalement défini au travers de son incompatibilité avec les styles et modes de vie occidentaux, et plus précisément avec le principe d'égalité des sexes (Farris, 2017). Dès lors, il se construit une représentation binaire de deux systèmes de valeurs qui se fonde sur des indicateurs culturels et ethniques, provoquant un rapport hiérarchique entre l'Islam et les musulman·e·s – occupant une position de dominé·e·s – et les démocraties occidentales et les non-musulman·e·s – occupant une position de dominant·e·s. Cette binarité Occident – Islam produit deux processus : la (ethno-)racialisation du sexisme ainsi que la sexualisation du racisme (Roux, Gianettoni et Perrin, 2007 ; Dalibert, 2017 ; Farris, 2017). Le premier consiste à naturaliser et essentialiser le sexisme et le patriarcat comme des caractéristiques exclusivement propres à l'Islam (Farris, 2017). C'est à la suite de ce procédé que le mythe du violeur Noir apparaît aux Etats-Unis par exemple¹¹. Le deuxième processus revient à attribuer « [...] *different stereotypes of Othered men and women – as oppressors and*

¹¹ Davis, A. (1983[1981]), *Femmes, race et classe*. Paris. *des femmes*-Antoinette Fouque ; hooks, bell. (2017[1984]), *De la marge au centre. Théorie féministe*. Paris. Éditions Cambourakis.

sexual threats, and as victims and sexual objects/property, respectively. (...) racist ideologies express the desire to dominate the Other through the fantasies of possessing the body of the racialized woman and of sexually humiliating the racialized man. » (Farris, 2017, p. 73-74). Le dévoilement forcé des femmes algériennes par l'État français en est un exemple¹². En conséquence, les acteur·ice·s fémonationalistes estiment que la lutte pour l'égalité des sexes n'est plus utile en Europe/Occident, puisqu'elle est considérée comme déjà effective, mais reste nécessaire auprès des populations migrantes non-occidentales (Roux, Gianettoni et Perrin, 2007 ; Farris, 2017). Ce raisonnement pose problème d'un point de vue féministe et anti-raciste dans la mesure où les femmes migrantes non-occidentales sont homogénéisées en tant que « victimes », et que les conditions des femmes occidentales réelles sont constamment niées ou déconsidérées (Fisher et Dahinden, 2017 ; Farris, 2017).

Partant, ces représentations dichotomiques se matérialisent au travers d'une ethnicisation des politiques publiques traitant des droits des femmes ou de l'égalité des sexes (Farris, 2017). Cette dernière implique deux conséquences principales. D'une part, le blanchiment de l'Occident à propos du sexisme participe à nier une réalité évidente : il ne peut y avoir d'inégalités des sexes puisque l'Occident incarne les remparts des droits des femmes par sa supposée « modernité » (Farris, 2017). D'autre part, la visibilité exagérée des violences à l'encontre des femmes musulmanes produit une image erronée du pôle « Islam », caractérisé par son « retard civilisationnel » (Farris, 2017). De plus, ces effets sont entretenus au moyen du soutien apporté par l'État. En effet, partant du principe que l'égalité des sexes est acquise et effective en Occident, les états ne jugent plus nécessaire d'investir dans des politiques publiques de promotion des droits des femmes et de lutte contre le sexisme (Roux, Gianettoni et Perrin, 2007 ; Farris, 2017). Les femmes occidentales sont donc pénalisées par la diminution des fonds publics en matière d'égalité, puisque l'ensemble des financements de cette lutte ciblent exclusivement les femmes migrantes non-occidentales, par l'intermédiaire de tests et de programmes d'intégration ou de politiques publiques d'aide au travail par exemple (Farris, 2017).

ii. *Nationalisme*

Au sein des discours fémonationalistes, les principes de l'égalité des sexes et des droits des femmes incarnent des arguments forts lors des débats à propos de l'Islam en Occident.

¹² Fanon, F. (1972), *Sociologie d'une révolution (L'An V de la révolution algérienne)*. Paris. F. Maspero.

Farris (2017) souligne qu'il s'agit d'une instrumentalisation qui véhicule une définition particulière de ces principes, s'inscrivant non pas dans une logique féministe, mais relevant davantage du nationalisme, une idéologie sur laquelle le fémonationalisme s'appuie particulièrement (Farris, 2017). En effet, l'égalité des sexes est alors comprise comme une « similarité » formelle entre les hommes et les femmes, ce qui est critiquable d'un point de vue féministe puisqu'il n'est plus question de renverser l'ordre social genré mais plutôt de le redéfinir et de l'adapter au profit de l'idéologie nationaliste. C'est ainsi que l'appartenance de genre – mais aussi nationale, ethno-raciale et culturelle – influence la construction des idéaux types occidentaux du citoyen ou de la citoyenne. Dès lors, le ou la citoyen·ne occidental·e type est marqué·e par la blancheur, la culture « chrétienne », son attachement à la laïcité, mais également par son respect envers l'égalité des sexes, ainsi que son émancipation au patriarcat (Farris, 2017). En revanche, les migrant·e·s racisé·e·s sont représenté·e·s de façon à être totalement exclu·e·s de ces conceptions nationalistes et racistes de la citoyenneté. Elsa Dorlin (2010) parle donc de « binarisme national », où sont opposés un « Nous » et un « Elleux », « nos » femmes et « leurs » femmes, « nos hommes » et « leurs hommes ». Dans cette perspective, « *La nationalité ne se définit plus par un droit du sol, mais bien en référence à une communauté sexuelle imaginée.* » (Dorlin, 2010, p. 436). La nationalité ne suffit plus à définir si une personne est considérée comme un·e membre de la Nation, mais plutôt sa « culture » et son adhésion, ou non, au principe d'égalité des sexes (Dorlin, 2010).

Le genre est mobilisé de manière plutôt symbolique au sein de l'idéologie fémonationaliste – et nationaliste. C'est ainsi que la Nation est historiquement construite à travers des aspects genrés, symbolisée par une figure féminine. Effectivement, les femmes occupent une place particulière puisqu'elles sont considérées comme responsables de la reproduction de la nation – au sens propre du terme – mais aussi de l'éducation des futur·e·s citoyens et citoyennes qui la composent (Farris, 2017). Partant, les femmes migrantes non-occidentales doivent donc être européanisées afin que leurs enfants deviennent de « vrais » citoyen·ne·s (Farris, 2017). Pour le cas des musulmanes précisément, il s'agit de neutraliser leur différence et de les re-nationaliser, le tout dans le but d'incarner la « féminité occidentale », à savoir une femme dont l'émancipation serait jugée visible par le groupe dominant (Dorlin, 2010 ; Farris, 2017). Ce processus de dénationalisation et de renationalisation rappelle une logique néocoloniale, dans la mesure où il agit comme « [...] *the way to divert immigrant women's loyalty away from the non-western nation of origin and toward the western nation of destination.* » (Farris, 2017, p. 111). Finalement, les femmes migrantes non-occidentales sont

donc perçues comme des « vecteurs » de l'intégration, permettant d'établir des « ponts » entre le Nous et l'Autre (Farris, 2017).

Ce procédé passe notamment par l'abandon du voile/foulard et l'adoption de la laïcité par exemple. Effectivement, le voile – tout type confondu, mais surtout les plus couvrant tels que la burqa ou le niqab – est considéré par l'Occident comme allant à l'encontre de l'image de la femme occidentale, libre et dévêtue (Dorlin, 2010). Dans cette perspective, Elsa Dorlin (2010) constate que celui-ci est interprété comme l'incarnation de l'anticonformisme des musulman·e·s aux sociétés libérales, puisqu'il va à l'encontre des valeurs de la « modernité » – entendues comme la liberté de se dévêtir pour une femme – mais aussi comme un symbole d'oppression sexiste. De ce fait, le but du dévoilement serait de distinguer les « non-musulman·e·s » des « musulman·e·s ». Mais pour l'autrice, il ne s'agit pas d'un argument valable dans la mesure où si ces femmes se dévoilaient, elles ne seraient pas pour autant libres (Dorlin, 2010). Par conséquent, « [...] *on ne discute pas ici de l'effectivité de la libération des femmes et de l'égalité sexuelle [...], mais bien de leurs signifiants nationaux.* » (Dorlin, 2010, p. 433).

L'idéologie nationaliste présente au sein du fémonationalisme se concrétise notamment par le biais des politiques publiques d'intégration des migrant·e·s non-européen·ne·s (Farris, 2017). Effectivement, depuis 2005, de nombreux pays d'Europe adoptent de nouvelles lois précisément sur l'intégration de ces populations ; lois qui se focalisent essentiellement sur leur intégration d'un point de vue culturel (Farris, 2017). Les lois en question se traduisent par des tests d'intégration, où l'égalité des sexes et les droits des femmes font parties des exigences fondamentales et non-négligeables des pays d'accueil (Farris, 2017). Au travers de stéréotypes culturels, les pays d'origine des migrant·e·s sont dépeints comme particulièrement patriarcaux, misogynes ou encore homophobes (Farris, 2017). Le recours à l'argument de l'égalité des sexes devient un moyen de justifier ces tests comme étant bénéfiques pour les migrant·e·s et politiquement légitimes (Farris, 2017). Or, d'un point de vue moral, ils sont plus que discutables dans la mesure où ces politiques et programmes d'intégration incarnent une dimension nationaliste et raciste, et comportent également des ambivalences d'un point de vue du genre (Farris, 2017). De plus, sous couvert d'émancipation, ils véhiculent des représentations traditionnelles des rôles de genre, notamment concernant les femmes – idée que je développerais dans la section suivante.

iii. Mission civilisatrice

Le fémonationalisme est également composé d'une dimension impérialiste, qui, elle-même, implique l'idée de mission civilisatrice et émancipatrice des femmes colonisées (Farris, 2017). Celle-ci s'observe de manière pertinente lors des débats à propos des conditions supposément mauvaises des femmes musulmanes ainsi que sur le port du voile/foulard. Le concept de mission civilisatrice trouve ses racines à l'époque coloniale et au travers d'une pensée orientaliste. Il véhicule l'idée selon laquelle l'Occident, perçu comme supérieur aux Autres d'un point de vue moral (Farris, 2017), se considère comme le garant de la « modernité » et de tout ce que le concept implique (liberté, civilisation, égalité, démocratie, laïcité, etc.), dont l'égalité des sexes et l'émancipation des femmes. Dès lors, il serait le plus disposé à « sauver » les femmes opprimées – ici, les musulmanes – puisqu'il serait totalement affranchi du patriarcat, et que les femmes de son groupe seraient émancipées. En effet, si l'Islam et le port du voile sont considérés comme une menace pour l'égalité des sexes, les musulmanes nécessiteraient d'être sauvées, surtout celles qui le portent (Benhadjoudja, 2018). Les acteur·ice·s du fémonationalisme homogénéisent donc ces femmes comme des victimes à secourir dans la mesure où « [...] *the type of nationalism these parties exhibit operates through a specific gendered and sexual racist binary.* » (Farris, 2017, p. 78).

Les féministes néolibérales partagent cette idée de mission civilisatrice occidentale. Se considérant elles-mêmes comme libres, indépendantes et affranchies du sexisme et du patriarcat, elles s'octroient, d'une part, le rôle de référente en matière d'émancipation des femmes ; et d'autre part, le droit de juger les stratégies d'émancipation des femmes non-occidentales, et particulièrement musulmanes (Farris, 2017). Effectivement, les migrantes non-occidentales/musulmanes sont jugées comme « en retard » par les féministes néolibérales occidentales (Farris, 2017) ; constat expliqué par leur appartenance culturelle et religieuse. Ces féministes auraient « de l'avance » par rapport aux Autres qui devraient les « rattraper », notamment sur le plan culturel et religieux/séculier (Farris, 2017).

Ainsi, Farris (2017) souligne que « *The historical trajectory of western European women is thus universalized as the criterion by which all women's emancipation should be assessed.* » (p. 142). Du point de vue de ces féministes, leur vision de l'émancipation des femmes rappellent les théories développementalistes et de la modernisation. En effet, selon elles, il y aurait un « chemin » unique pour les femmes afin d'acquérir leur émancipation, composé de plusieurs étapes à franchir ; le tout, penser et construit à partir de l'histoire

occidentale de l'émancipation féminine (Farris, 2017). De plus, pour être considérées comme émancipées, les femmes non-occidentales/musulmanes devraient se tenir à cette vision de l'émancipation développées par les néolibérales occidentales (Farris, 2017 ; Lépinard, 2020). Les stratégies d'émancipation mobilisées par les musulmanes ne sont pas légitimées, comme cela est le cas du port du voile/foulard par exemple (Hajjat et Mohammed, 2013). Cette rigidité des féministes occidentales permet de maintenir des rapports de pouvoir au sein des femmes – de classe et de race, entre autres – ainsi que de conserver leurs privilèges et leur statut de supériorité envers leurs homologues (Khazaei, 2022).

Sara Farris (2017) met également en évidence la convergence des idées de ces féministes avec les intentions sous-jacentes des politiques néolibérales d'aide au travail. Ce serait notamment par l'entrée sur le marché néolibéral que les femmes musulmanes accèderaient à l'émancipation (Farris, 2017). Pourtant, ces politiques maintiennent les musulmanes dans un rapport de domination puisque ces emplois sont sous-payés et genrés, ce qui ne les émancipent finalement ni de leur précarité économique, ni des stéréotypes de genre dont les femmes sont victimes au sein de la sphère productive (Farris, 2017). Au contraire, ces emplois incarnent ce que les féministes occidentales de la deuxième vague considéraient comme « [...] *the symbolic and concrete markers of women's dependence and subjection.* » (Farris, 2017, p. 139), à savoir le travail du *care* ou genrés comme « féminins ». Ce raisonnement amène Farris (2017) à conclure que :

« *By privileging a definition of gender equality as "sameness" with men and as "equal opportunities" for women to be included in the public sphere, liberal and now neoliberal feminisms have adopted conservative strategies that do not challenge the fundamental tenets of the neoliberal capitalist social formation.* » (Farris, 2017, p. 136).

Synthèse

Défini comme la convergence d'idées entre différent·e·s acteur·ice·s politiques, comme une idéologie ainsi que comme une forme de politique économique néolibérale, le fémonationalisme véhicule une idéologie particulièrement complexe au sein de laquelle les processus qui la composent sont interdépendants et se nourrissent l'un l'autre. Selon la sociologue Sara R. Farris (2017), les acteur·ice·s néolibéraux·les et les partis de droite ont tout à y gagner, tandis que les féministes ont tout à y perdre, puisque les discours fémonationalistes détournent les objectifs initiaux du féminisme et renforcent les rapports de pouvoir au sein

d'une société capitaliste, raciste et patriarcale (Farris, 2017). En somme, les propos ci-dessous de Elsa Dorlin (2010) permettent de résumer adéquatement les intentions réelles de ce type de discours :

« Il s'agit de réaffirmer une « différence des sexes » ultra-conservatrice, qui n'est plus tant fondée sur une idée de nature que sur une mythologie (celle de la civilisation française ou européenne et de ses « racines chrétiennes ») ; de « désaffilier » le féminisme et la lutte contre l'hétérosexisme des mouvements historiques et politiques qui l'incarnent pour en faire un outil des politique de l'« Europe forteresse » et, enfin, d'édifier sur les cendres encore chaudes de l'universalisme une politique suprématiste. » (2010, p. 441).

Méthodologie

Maintenant que le cadre théorique a été présenté, il s'agit d'expliquer et de justifier la mise en pratique de cette recherche. Mon choix s'est tourné vers une approche qualitative exploratoire. Dans la mesure où ce travail s'intéresse à la manière dont sont articulées les thématiques de l'égalité des sexes avec l'idéologie fémonationaliste lors des débats publics à propos de l'initiative « Interdiction de se dissimuler le visage », il me paraît intéressant de choisir pour cette méthode. Effectivement, celle-ci me permettra d'identifier et d'illustrer les propos fémonationalistes énoncés au sein des discours retenus, ainsi que de décrire leurs effets d'un point de vue du genre. Mon but n'est donc pas de trouver des réponses à des problèmes spécifiques, mais vise plutôt à mettre en évidence la construction du problème du port de la burqa et du niqab en Suisse ainsi que les justifications apportées afin de le résoudre.

De plus, ce choix répond aussi à des contraintes pratiques et éthiques. Si mon intention initiale était de m'intéresser aux vécus des femmes musulmanes concernées par l'initiative anti-burqa, j'ai préféré par la suite adapter ma méthode – et donc mon sujet. Effectivement, me considérant ni comme croyante, ni comme membre de la communauté musulmane, j'éprouvais une certaine réticence à réaliser des entretiens ou des *focus group* auprès de populations déjà largement stigmatisées et marginalisées. De plus, les entretiens auprès d'acteur·ice·s politiques en faveur de l'initiative n'étaient pas envisageables en raison du temps disposé à la réalisation de ce travail.

Les matériaux retenus pour ma recherche rassemblent des articles de presse écrite ainsi et des extraits de discours politiques énoncés dans le cadre de la votation « Interdiction de se dissimuler le visage » au Conseil National. Pour être sélectionnés, ces énoncés devaient correspondre à trois critères. Le premier concernait un critère temporel : chaque discours devait avoir été émis avant le passage au vote de l'initiative. Ceci s'explique en raison de l'amplification des débats et controverses à l'approche de la votation, mais également du contenu des discours qui offrait davantage d'arguments. Ainsi, l'ensemble des discours retenus date de 2020 et de 2021. Le deuxième critère de sélection touchait au sujet exprimé dans les énoncés. Chacun d'entre eux devaient cibler directement l'interdiction de se dissimuler le visage. Enfin, le dernier critère portait une importance à l'énonciateur·ice du discours. Cette dernier·ère devait défendre l'initiative, peu importe son affiliation politique.

Sept discours ont retenu mon attention et composent le matériau de mon analyse (voir *Annexes*). Trois d'entre eux sont en provenance de la presse écrite : une interview écrite de Jean-Luc Addor, député de l'UDC, pour la plateforme en ligne SWI swissinfo.ch ; un article rédigé par Emmylou Maillard, présidente des Jeunes UDC Vaud, pour le 24 heures ; et une interview écrite de Marco Chiesa, président du parti UDC, pour La Tribune de Genève. Ces articles de presse ont été consultés en ligne directement sur les sites web ou archives en ligne des médias en question, et récoltés au travers de mots clés, tels que « interdiction de se dissimuler le visage en Suisse » ou « loi anti-burqa en Suisse », par effet boule de neige. Les quatre autres discours retenus concernent les interventions de différent·e·s élu·e·s politiques lors des débats au Conseil National sur l'initiative « Oui à l'interdiction de se dissimuler le visage ». Plus spécifiquement, ils portent sur la session du deuxième conseil, datant du 17 juin 2020, à propos de l'initiative populaire en question ainsi que le contre-projet indirect. Les discours retenus se composent de ceux des député·e·s Marco Romano (Le Centre), Marianne Streiff-Feller (Le Centre), Therese Schläpfer (UDC), et Céline Amaudruz (UDC). Les discours énoncés en suisse allemand et italien ont été traduit via le logiciel de traduction DeepL.

Ces discours ont été analysés par l'intermédiaire d'une grille d'analyse (voir *Annexes*) composée de neuf questions. Ces questions ont été formulées avec l'attention d'identifier la structure de l'idéologie fémonationaliste au sein des discours, au travers du langage mobilisé par les acteur·ice·s. Les quatre premières questions (*Comment sont représenté·e·s les musulman·e·s dans ce discours ? ; Quelles caractéristiques et traits sexués leur sont attribués ? ; Sur quelles bases l'altérité ou la similitude des musulman·e·s et des non-musulman·e·s est-elle établie ? ; Quelles présuppositions sous-tendent ces représentations et qu'est-ce qu'elles impliquent auprès des musulman·e·s et des non-musulman·e·s ?*) visent à distinguer les représentations socio-politiques des musulman·e·s et des non-musulman·e·s du point de vue de l'énonciateur·ice. Il s'agit d'identifier les dimensions de genres, ethno-raciales et culturelles de ces représentations. Les cinquièmes, sixièmes, septièmes et huitièmes questions (*Qu'est-ce qui est présenté comme étant problématique et pourquoi ? Quelle est la cause de ce problème ? ; Quelles sont les réponses apportées au problème ? Comment est légitimée la solution et quelles sont ses frontières ?*) interrogent le problème relevé par les acteur·ice·s ainsi que les solutions apportées. Celles-ci ciblent la manière dont est justifiée la problématisation de la question musulmane en Suisse. Enfin, la dernière question (*Quels sont les effets performatifs de ce type de discours sur les identités musulmanes en Suisse ?*) se

focalise sur les conséquences de ce type de discours envers les populations musulmanes et vise à déterminer le caractère fémonationaliste des discours.

Analyse

Maintenant que la mise en pratique de ma recherche a été présentée, je vais, dans cette partie, analyser et interpréter les structures argumentatives des discours retenus. Chaque idée sera exemplifiée par des extraits de discours afin d'appuyer mes propos et souligner les logiques et processus sous-jacents que j'identifierai à travers les arguments des acteur·ice·s.

Au cours de cette analyse exploratoire, j'ai relevé deux constats qui ont interpellé mon attention.

Le premier concerne le fait que les discours à propos de l'initiative sont considérablement structurés par la question du port de la burqa et du niqab en Suisse. En effet, au sein des différents articles de presse et des interventions au Conseil National, je note qu'il n'y a que peu de prises de parole à propos de la dissimulation du visage lors de manifestations ou d'événements sportifs. Pourtant, si l'on en croit les initiateur·ice·s de la réforme, celle-ci s'adresse également à ces situations ; cette mesure serait utile pour limiter le vandalisme et ainsi garantir une meilleure sécurité publique.

*« [...] **notre campagne ne se réduit pas au port de la burqa**, dont les amendes dans mon canton représentent près de la moitié du total. Nous ciblons également la **sécurité**, puisque des **manifestants** ou des **hooligans** profitent eux aussi de se dissimuler le visage pour pouvoir commettre des actes de violence. »¹³ Marco Chiesa, 2021 (je surligne).*

*« [...] **cette initiative améliorera le niveau de sécurité dans notre pays en luttant contre les casseurs, vandales et hooligans masqués.***

*Nous constatons malheureusement que les incivilités augmentent, principalement dans les villes. Ces actes de vandalisme sont souvent perpétrés par **des individus masqués**. Grâce à cette initiative, **notre sécurité sera renforcée** et les individus malintentionnés **ne pourront plus dissimuler leur visage pour commettre leur délit.** »¹⁴ Emmylou Maillard, 2021 (je surligne).*

¹³ Quiquerez, F. (2021, 14 février). Vote sur la burqa – « L'UDC donne une leçon de respect aux féministes ». *Tribune de Genève*. <https://www.tdg.ch/ludc-donne-une-lecon-de-respect-aux-feministes-174810735186> (consulté le 6 juin 2023).

¹⁴ Maillard, E. (2021, 22 février). L'invitée – Au nom des pionnières du féminisme, restons libres et fières ! 24 heures. <https://www.24heures.ch/au-nom-des-pionnieres-du-feminisme-restons-libres-et-fieres-681247433340> (consulté le 6 juin 2023).

« Les opposants à l'initiative prennent la défense **des émeutiers et des criminels cagoulés et contribuent à ce qu'ils continuent à commettre leurs méfaits** sans être reconnus et sans qu'on puisse leur demander des comptes. »¹⁵ Therese Schläpfer, 2020.

Par ailleurs, lorsque cela est le cas, comme dans les extraits ci-dessus, les locuteur·ice·s ne prennent pas le temps d'expliquer et de détailler l'efficacité de l'interdiction dans la résolution des problèmes de vandalisme ou dans l'amélioration de la sécurité publique.

Cette focalisation particulière sur la thématique de la burqa et du niqab s'explique en raison du choix de mon échantillon de discours, orienté volontairement sur la question du voile/foulard portés par les musulmanes. Cependant, durant le processus de récolte de données, j'ai pu constater que l'attention des acteur·ice·s était largement, si ce n'est pas exclusivement, focalisée sur cette partie spécifique du débat et moins sur les cas des manifestant·e·s et des hooligans, qu'ils et elles ne mentionnaient pas systématiquement dans leur discours, ou expédiaient rapidement. Selon moi, les sujets des hooligans et des manifestant·e·s ne représentent pas la préoccupation majeure des défenseur·euse·s de la loi, mais plutôt celui de l'Islam, incarné par les femmes musulmanes qui portent une burqa ou un niqab, comme l'illustre cet extrait de l'article de Emmylou Maillard (2021) pour le quotidien 24 heures :

« Bien que l'initiative traite de toutes formes de dissimulations du visage confondues, **l'aspect de cette initiative qui me tient le plus à cœur est celui qui touche les femmes.** »¹⁶ Emmylou Maillard, 2021 (je surligne).

En outre, la simplification d'appellation de l'initiative est, à mon sens, révélatrice de son but sous-jacent. Effectivement, la votation est très fréquemment réduite à l'appellation « loi anti-burqa », laissant penser qu'elle vise particulièrement cette manière spécifique de se dissimuler le visage.

Le deuxième constat qui a attiré mon attention – et qui mérite selon moi d'être détaillé – est celui de l'articulation spécifique des questions d'égalité des sexes et de droits des femmes avec celles qui relevant de l'Islam et des musulman·e·s. Effectivement, j'ai remarqué que

¹⁵ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

¹⁶ Maillard, E. (2021, 22 février). L'invitée – Au nom des pionnières du féminisme, restons libres et fières ! 24 heures. <https://www.24heures.ch/au-nom-des-pionnieres-du-feminisme-restons-libres-et-fieres-681247433340> (consulté le 6 juin 2023).

l'ensemble des discours faisaient référence à certaines thématiques féministes dès que les acteur·ice·s mentionnaient le port de la burqa et du niqab. De plus, l'égalité des sexes et les droits des femmes sont mobilisés par des acteur·ice·s politiques particulier·ère·s, à savoir des membres affilié·e·s à droite de l'échiquier politique, représenté·e·s dans mon échantillon par l'UDC et Le Centre, ce qui rappelle une logique fémonationaliste. C'est particulièrement sur ce résultat que j'oriente cette analyse.

Les discours illustrent une vision binaire de deux entités s'excluant mutuellement, à savoir l'Islam et la Suisse. Cette binarité s'appuie particulièrement sur le principe de l'égalité des sexes, ainsi que sur le statut des femmes. En effet, c'est à partir des deux éléments qu'un rapport hiérarchique est établi comprenant une glorification la Suisse et, à contrario, une diabolisation de l'Islam.

« [...] au fil du temps, c'est précisément l'avancée des droits qui a mis fin à des pratiques issues d'un autre âge. [...] Le viol entre époux est puni d'office [en Suisse], mais seulement depuis 1er avril 2004. Les châtiments corporels et l'excision ont été interdits. Les coutumes barbares ne doivent pas être tolérées au nom de la coutume, mais elles doivent être interdites, puisque barbares. »¹⁷ Céline Amaudruz, 2020 (je surligne).

En raison du contexte hostile envers l'Islam et les musulman·e·s, la Suisse considère que le voile/foulard intégral incarne une violence sexiste envers les femmes, et donc, un danger pour son modèle d'égalité des sexes. Par conséquent, l'Islam se voit attribuer des représentations essentialistes et stigmatisantes qui s'appuient particulièrement sur ces principes d'égalité.

« La burqa est le signe de la soumission de la femme. C'est presque sa déshumanisation, parce qu'on cherche à la faire disparaître derrière ce voile intégral. [...] Le but à atteindre, c'est l'égalité des sexes. »¹⁸ Marco Chiesa, 2021 (je surligne).

« La burqa est un vêtement qui méprise totalement les femmes. [...] Ce sont les femmes qui doivent porter la burqa qui sont privées de leurs droits fondamentaux, par exemple de la liberté d'indépendance,

¹⁷ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

¹⁸ Quiquerez, F. (2021, 14 février). Vote sur la burqa – « L'UDC donne une leçon de respect aux féministes ». *Tribune de Genève*. <https://www.tdg.ch/ludc-donne-une-lecon-de-respect-aux-feministes-174810735186> (consulté le 6 juin 2023).

de la liberté d'accès à la société et de la liberté d'exercer un travail. [...] il y a **une discrimination sexuelle pure et simple** [...]. »¹⁹ Marianne Streiff-Feller, 2020 (je surligne).

« En tolérant la burqa dans l'espace public, **on admet que chez nous, il reste possible de nier la femme en tant que personne.** »²⁰ Céline Amaudruz, 2021 (je surligne).

Dans ces extraits, les acteur·ice·s des discours identifient la burqa et le niqab comme le symbole de l'oppression sexiste dont les femmes musulmanes seraient victimes. En effet, ici, le port du voile/foulard intégral est considéré comme ne relevant jamais du choix subjectif et rationnel des femmes qui le portent, mais plutôt comme une contrainte, une obligation, voire une injonction, à caractère sexiste.

« [Le port de la burqa ou du niqab est] **Une pratique humiliante, dégradante et qui va à l'encontre de l'émancipation de la femme et de l'égalité des sexes.** »²¹ Emmylou Maillard, 2021 (je surligne).

« [Les opposant·e·s à la loi légitiment] l'augmentation du nombre de cas **de femmes et de filles qui se voient imposer une tenue vestimentaire, symbole d'oppression et d'aliénation de la femme.** Nous refusons d'être **complices de l'oppression féminine** chez nous. Nous voulons **promouvoir la dignité de la femme et l'égalité.** »²² Jean-Luc Addor, 2021 (je surligne).

« [...] **il est difficile de prétendre que le port de la burqa répond à la volonté de celle qui s'en revêt.** Il y a certes des musulmanes qui prennent cette obligation comme une preuve de piété. [...] **il serait audacieux d'affirmer qu'elles sont une majorité.** Trop souvent, **c'est à la suite de pressions** du mari, de la famille, que la femme s'efface derrière le voile. [...] **Chacun doit être libre de ses choix,** quel que soit son sexe. »²³ Céline Amaudruz, 2020 (je surligne).

Cette interprétation du voile/foulard intégral implique par conséquent un processus de victimisation des femmes musulmanes. Appréhendées qu'au travers d'un statut de victime, ces

¹⁹ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

²⁰ *Ibid.*

²¹ Maillard, E. (2021, 22 février). L'invitée – Au nom des pionnières du féminisme, restons libres et fières ! 24 heures. <https://www.24heures.ch/au-nom-des-pionnieres-du-feminisme-restons-libres-et-fieres-681247433340> (consulté le 6 juin 2023).

²² Romy, K. (2021, 2 février). « L'initiative sur la burqa défend la dignité de la femme » .SWI swissinfo.ch. <https://www.swissinfo.ch/fre/votations-du-7-mars/-l-initiative-sur-la-burqa-d%C3%A9fend-la-dignit%C3%A9-de-la-femme-/46295846> (consulté le 6 juin 2023).

²³ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

femmes n'auraient aucun moyen de se défendre par elles-mêmes, leur sort dépendant seulement du bon vouloir de la Suisse à les émanciper par le biais de cette initiative.

« Affirmer [...] qu'une interdiction de se dissimuler le visage n'est qu'une prescription vestimentaire est une insulte à l'égard de **toutes les femmes qui sont victimes des dérives de l'islam radical**. »²⁴ Emmylou Maillard, 2020 (je surligne).

« Ceux qui pensent que les femmes le font de leur plein gré et qu'elles ont le choix de se **défendre** sont tout simplement naïfs ou ferment les yeux sur les faits. [...] J'attends maintenant de toutes les femmes ici présentes, qui s'engagent avec tant de véhémence pour la cause de nos femmes, qu'elles se montrent également **solidaires avec les malheureuses porteuses de burqa et de niqab** [...]. **Accordez-leur une tête libre et non voilée. Offrez-leur** la possibilité de sentir le vent du printemps dans leurs cheveux et la douceur du soleil suisse sur leur tête. »²⁵ Therese Schläpfer, 2020 (je surligne).

Par conséquent, les acteur·ice·s en faveur de l'interdiction de la burqa et du niqab perçoivent la Suisse comme un modèle, une société égalitaire, voire féministe, en matière de relations de genre et des droits des femmes.

« Les femmes de notre pays ont montré, lors de la journée de grève des femmes, qu'elles s'opposent à toute oppression de leur sexe. Elles revendiquent **l'égalité totale, qui existe déjà largement dans notre pays**. »²⁶ Therese Schläpfer, 2020 (je surligne).

« Dans notre culture, les hommes et les femmes sont **égaux**. [...] Là où les femmes sont privées de ces libertés, il y a une discrimination sexuelle pure et simple, et cette discrimination fondée sur le sexe **est contraire à nos objectifs constitutionnels d'égalité entre les hommes et les femmes**. »²⁷ Marianne Streiff-Feller, 2020 (je surligne).

« **Nous, les femmes qui nous sommes battues pour nos droits**, devons soutenir l'initiative en faveur de l'interdiction de se dissimuler le visage. [...] Dans un pays **libre et souverain**, il est de notre **devoir** d'interdire toute forme d'oppression et de **favoriser l'émancipation de la femme ainsi que l'égalité**. Nous devons montrer **aux pionnières du féminisme**, pour qui chaque revendication était un

²⁴ Maillard, E. (2021, 22 février). L'invitée – Au nom des pionnières du féminisme, restons libres et fières ! 24 heures. <https://www.24heures.ch/au-nom-des-pionnieres-du-feminisme-restons-libres-et-fieres-681247433340> (consulté le 6 juin 2023).

²⁵ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

combat, que *nous sommes légitimes de l'héritage qu'elles nous laissent.* »²⁸ Emmylou Maillard, 2021 (je surligne).

Dans ces extraits, les acteur·ice·s affirment que l'égalité des sexes est un principe fondamental et acquis au sein de la Confédération helvétique, qui nécessite d'être protégé et réaffirmé. Par conséquent, les femmes vivant en Suisse ne seraient plus victimes de discriminations sexistes et donc égales aux hommes. Partant du principe que le voile incarne une forme de soumission patriarcale, ce postulat confère donc à la Suisse le pouvoir d'affirmer que les femmes musulmanes sont opprimées, car voilées. Dans cet ordre d'idées, les acteur·ice·s des discours font preuve d'un paternalisme occidental certain qui homogénéise les femmes musulmanes dans une conception victimisante de leurs conditions.

Un autre principe structurant la binarité Islam – Occident sur la base de l'égalité des sexes s'explique au travers de l'évocation de l'appartenance culturelle (et religieuse) différente des musulman·e·s, jugée patriarcale par les acteur·ice·s des discours.

*« Affirmer, comme le prétendent ses détracteurs, qu'une interdiction de se dissimuler le visage n'est qu'une prescription vestimentaire est une insulte à l'égard de toutes les femmes qui sont **victimes des dérives de l'islam radical.*** »²⁹ Emmylou Maillard, 2021 (je surligne).

*« Toute contrainte à cet égard est intolérable, surtout lorsqu'elle est **imposée par des valeurs culturelles et religieuses** qui subordonnent un sexe à un autre. Ni la burqa ni le niqab ne sont portés en Suisse, qui sont absolument intolérables lorsqu'ils sont obligatoires et indésirables même lorsqu'ils sont librement choisis. [...] **La protection des femmes et le respect entre les sexes passent aussi par ces aspects culturels.*** »³⁰ Marco Roman, 2020 (je surligne).

*« Par contre, le respect entre hommes et femmes en Suisse doit être un fait. Et **c'est tout le contraire de ce que propage l'islam rétrograde.*** »³¹ Marco Chiesa, 2021 (je surligne).

²⁸ Maillard, E. (2021, 22 février). L'invitée – Au nom des pionnières du féminisme, restons libres et fières ! 24 heures. <https://www.24heures.ch/au-nom-des-pionnieres-du-feminisme-restons-libres-et-fieres-681247433340> (consulté le 6 juin 2023).

²⁹ Ibid.

³⁰ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

³¹ Quiquerez, F. (2021, 14 février). Vote sur la burqa – « L'UDC donne une leçon de respect aux féministes ». Tribune de Genève. <https://www.tdg.ch/ludc-donne-une-lecon-de-respect-aux-feministes-174810735186> (consulté le 6 juin 2023).

Ici, les violences sexistes dont sont victimes les musulmanes s'expliquent par le concept de la « culture » assimilée à la religion musulmane par son supposé caractère radical fondamentalement sexiste. Il s'opère alors une racialisation du sexisme. Effectivement, puisque la burqa et le niqab renvoient à des injonctions culturelles jugées comme particulièrement sexistes pour les acteur·ice·s des discours, ce serait donc l'appartenance à la religion musulmane qui expliquerait l'oppression des femmes qui portent le voile/foulard intégral. L'Islam se voit donc être associé à un ensemble de violences patriarcales, tel que l'illustre cet extrait :

*« Il convient de garder à l'esprit que **la supériorité de l'homme sur la femme constitue un pilier de l'islam**. Dans de nombreuses régions, **la femme est mise sous la tutelle d'un homme**. Les **mariages consécutifs** à un **viol** afin d'exonérer l'auteur de toute peine ne font que peu de cas de la vie des victimes. La **polygamie** est autorisée pour autant que l'homme puisse traiter jusqu'à quatre femmes sur un pied d'égalité. On ne peut que constater que **la notion de droits de la femme en islam est très relative**, l'intéressée n'exerçant sa liberté que dans un cadre restreint, ce qui devrait choquer, à tout le moins, chacune d'entre nous. »³² Céline Amaudruz, 2020 (je surligne).*

Ainsi, le principe « culturel », caractérisé par un rapport égalitaire ou oppressif vis-à-vis des femmes, influence la binarité Islam – Suisse et devient donc un marqueur supplémentaire de distinction entre les non-musulman·e·s et les musulman·e·s. Ce processus se manifeste dans les discours des acteur·ice·s par l'utilisation des termes tels que « notre culture », « chez nous », « notre pays », « nous, féministes/égalitaires », ou « notre civilisation ». Par ce procédé, ils et elles imposent un modèle culturel occidental se positionnant comme les garant·e·s de l'égalité des sexes ; valeur qui nécessite d'être adoptée et respectée par toutes et tous, au risque d'être exclu·e·s de la communauté nationale helvétique. Or, en raison de la racialisation du sexisme dont les communautés musulmanes sont particulièrement touchées, ces dernières sont perçues comme incompatibles à la « culture suisse » de l'égalité des sexes. Les musulman·e·s vivant en Suisse ne sont donc jamais perçu·e·s comme des membres à part entière de la communauté nationale et réduit à leur différence justifiée par leur appartenance religieuse et culturelle.

*« La protection des femmes et **le respect entre les sexes passent aussi par ces aspects culturels**.*

³² Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

*Le port de la burka ou du niqab [n'est pas un] phénomène répandu dans notre pays, mais cela ne signifie pas qu'il ne devrait pas être clairement inscrit dans notre Constitution l'interdiction de vivre en portant ces symboles d'asservissement, voire, pire encore, d'être contraint de vivre avec. Il s'agit de sociétés des contraintes sociales qui ne sont pas et **ne doivent pas faire partie de notre société**. La Constitution est le bon endroit pour exprimer ce principe.* »³³ Marco Romano, 2020 (je surligne).

*« [Le port de la burqa et du niqab] est intimement lié à l'**islam politique radical, qui heurte nos traditions et nos valeurs**. [...] Les **valeurs** sur lesquelles se fonde **notre société** doivent être **maintenues, soutenues et protégées**. Je n'accepte pas la pratique radicale d'un islam qui fait que les hommes et les femmes ne sont pas sur un pied d'égalité, qui place la charia au-dessus des lois [...]* »³⁴ Marco Chiesa, 2021 (je surligne).

Pour les acteur·ice·s des discours, l'initiative permet donc de protéger la « culture suisse » et de garantir l'égalité des sexes sur le territoire helvétique. Selon eux, c'est par l'interdiction de porter un voile/foulard intégral que cet objectif serait atteint. Ce procédé véhicule ainsi une conception culturelle de la citoyenneté excluante, qui opère par le biais d'une injonction à l'adaptation envers les catégories jugées étrangères. Les communautés musulmanes sont alors sommées à une assimilation culturelle qui passe notamment par un abandon de leurs pratiques religieuses et par une adhésion claire et explicite envers le principe d'égalité des sexes. Dès lors, le port du voile/foulard intégral ne se réduit plus uniquement à un signe d'oppression sexiste pour les acteur·ice·s des discours, mais également par la manifestation d'un refus à l'assimilation, et donc à l'intégration des musulman·e·s.

³³ Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020. Lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

³⁴ Quiquerez, F. (2021, 14 février). Vote sur la burqa – « L'UDC donne une leçon de respect aux féministes ». *Tribune de Genève*. <https://www.tdg.ch/ludc-donne-une-lecon-de-respect-aux-feministes-174810735186> (consulté le 6 juin 2023).

Discussion

La structure argumentative des défenseur·euse·s de l'interdiction du port de la burqa et du niqab présentée, cette partie consistera à interpréter les résultats de mon analyse au moyen du concept de fémonationalisme de Farris (2017). En outre, je soulignerai les limites du concept en adoptant un regard critique.

1. Interprétation des résultats au prisme du fémonationalisme

En premier lieu, les arguments énoncés dans les discours des acteur·ice·s défendant l'initiative anti-burqa participent à construire et renforcer l'altérisation des musulman·e·s, au moyen d'une conception binaire opposant deux entités, l'Occident – ici la Suisse – et l'Islam. Cette perception binaire implique une hiérarchisation sous-jacente qui s'appuie particulièrement sur le principe de l'égalité des sexes, mais également sur une approche nationaliste de la « culture ». En effet, selon les acteur·ice·s, ce serait l'appartenance culturelle et religieuse qui permettrait d'estimer et de juger le rapport de chacune des entités avec l'égalité des sexes, et donc leur niveau de « modernité ». L'Islam se voit donc être caractérisé par un sexisme extraordinairement performant et violent envers les femmes musulmanes, et notamment envers celles qui portent une burqa ou un niqab, justifié par un attachement trop prononcé aux principes religieux de l'Islam. A l'inverse, les acteur·ice·s attribuent à la Suisse un statut de supériorité morale et « civilisationnelle » en raison d'une « culture » supposément moderne, égalitaire et féministe parce qu'étant émancipée du religieux. Dès lors, l'interdiction de se dissimuler le visage apparaît comme nécessaire aux yeux des défenseur·euse·s de la loi, dans la mesure où les musulman·e·s participeraient à mettre en péril l'égalité des sexes effective en Suisse. Ces logiques argumentatives mettent donc en évidence une racialisation du sexisme et une sexualisation du racisme.

En second lieu, ces arguments s'inscrivent au sein d'une idéologie nationaliste et raciste envers les musulman·e·s qui instrumentalise l'égalité des sexes afin de démarquer les « bon·ne·s » des « mauvais·es » citoyen·ne·s suisses. Effectivement, les acteur·ice·s de discours altérisent systématiquement les musulman·e·s lors des débats sur l'initiative anti-burqa sans jamais les appréhender comme des membres officiel·le·s et actif·ve·s de la société suisse. Puisque que les hommes musulmans sont perçus comme sexistes et que les femmes

musulmanes incarneraient des victimes, le tout en raison de leur appartenance culturelle/religieuse, par définition, ces dernier·ère·s ne peuvent pas être suisses, ce qui engendre un déni de reconnaissance et de citoyenneté à leurs égards. Les « bon·ne·s » citoyen·ne·s incarnent l'égalité des sexes et respectent ce principe ; alors que les « mauvais·e·s » s'en distancient. La loi anti-burqa serait donc nécessaire pour que les femmes musulmanes opprimées puissent avoir accès à la liberté et à l'égalité.

En troisième et dernier lieu, la défense de l'initiative par les acteur·ice·s politiques évoque l'idée d'une mission civilisatrice blanche et occidentale. Se considérant comme « en avance » par rapport aux musulman·e·s, la Suisse s'octroie le droit de définir les conditions d'accès à l'émancipation et la manière d'accéder à l'égalité des sexes, ainsi que de l'imposer aux femmes musulmanes, d'autant plus à celles qui portent un voile/foulard intégral. Au travers de cette loi, les acteur·ice·s véhiculent une perception unidirectionnelle et linéaire de l'émancipation des femmes, qui passerait particulièrement par le dévoilement et l'abandon de la culture musulmane. Dès lors, la loi anti-burqa serait l'outil adéquat afin de remplir cet objectif d'égalité et de lutte contre l'oppression des femmes.

L'ensemble de ces arguments s'inscrit au sein de l'idéologie fémonationaliste, ce que je considère comme particulièrement problématique d'un point de vue épistémologique féministe.

Selon moi, le cas de l'initiative anti-burqa permet d'illustrer la logique d'instrumentalisation de l'égalité des sexes, mais également celui de l'ensemble des luttes féministes, à des fins excluantes et stigmatisantes envers les populations non-occidentales et musulmanes. Cette instrumentalisation est selon moi un problème, dans la mesure où elle détourne les objectifs initiaux de ces principes qui, concrètement, ne servent plus à déconstruire et à mettre fin à un système capitaliste, impérialiste, patriarcal et raciste, mais plutôt à renforcer sa légitimité sous la bannière des droits des femmes. La structure idéologique défendue au sein de ces discours, étant revendiquée comme s'inscrivant dans une démarche féministe, participe en réalité à dépolitiser les apports du féminisme et à les vider de leur approche politique et critique. L'égalité des sexes, par son interprétation lisse d'égalité formelle entre les hommes et les femmes, se réduit en réalité à l'outil principal d'un renouveau nationaliste, permettant de maintenir des rapports de domination sexistes, racistes, islamophobes.

De plus, l'affirmation du caractère fémonationaliste de l'initiative anti-burqa peut être justifiée en raison du profil et des revendications de ces défenseur·euse·s, étant donné leur positionnement anti-islam et anti-féministe à l'égard des femmes. Incarné·e·s au sein de cette recherche par des membres de partis politiques nationalistes tels que l'UDC et Le Centre, ces dernier·ère·s diffusent une représentation fantasmée, sexiste et nationaliste des femmes et des relations de genre, qui ne laisse que peu, voire pas du tout, de place à l'autodétermination des femmes – que ce soient celles qui sont visées par l'interdiction de se dissimuler le visage (les musulmanes), mais également celles sur qui les acteur·ice·s s'appuient pour défendre la loi (les non-musulmanes). Effectivement, les femmes musulmanes ne sont appréhendées qu'au travers de leur statut de victimes non-émancipées, participant à nier leur capacité d'agir, tandis que les non-musulmanes sont perçues comme libres, émancipées, égales aux hommes, impliquant une négation des dominations systémiques dont elles font encore l'objet aujourd'hui en Suisse. Ces présupposés, combinés à l'instrumentalisation de l'égalité des sexes, participent finalement à contre-émanciper l'ensemble des femmes selon moi, ce qui ne peut pas s'inscrire dans une démarche féministe, contrairement à ce que défendent les acteur·ice·s en faveur de l'initiative.

Enfin, le cas de l'initiative contre la burqa en Suisse illustre la nécessité de réaffirmer une approche intersectionnelle des luttes féministes, au risque de voir le féminisme être dénué de son ancrage politique et critique, et de maintenir les femmes au sein de catégories sociales préétablies éloignées de la réalité.

2. Limites du fémonationalisme de Farris

Enfin, à l'instar de cette analyse, j'aimerais mettre en lumière deux limites du concept de fémonationalisme dans la conception de Farris (2017).

En premier lieu, la théorisation de Farris (2017) homogénéise quelque peu selon moi la perception des logiques fémonationalistes en Europe/Occident. Effectivement, l'autrice – se focalisant principalement sur des acteur·ice·s particulier·ère·s, à savoir les partis politiques de droite et d'extrême droite, les fémocrates et les néolibéraux·les – limite à mon sens les possibilités d'observer l'influence du fémonationalisme véhiculée par d'autres milieux politiques, et donc réduit la complexité du concept ainsi que la réalité qu'il est censé représenter. A mon sens, le concept que la chercheuse théorise ne me semble pas se limiter aux

acteur·ice·s nationalistes et anti-islam, mais est davantage partagé par l'ensemble des acteur·ice·s de la sphère politique en Occident. Malgré le fait que Farris admette que les acteur·ice·s fémonationalistes ne composent pas un groupe homogène, et donc divers, selon moi, la théorisation de son concept sous-évalue l'influence transversale de l'idéologie fémonationaliste au sein notamment des partis politiques de gauche ou dans certains milieux féministes.

En deuxième lieu, la focalisation de la théorie de Farris sur une approche strictement économique des politiques migratoires et d'intégration des étranger·ère·s réduit également la complexité de la tendance fémonationaliste en Europe/Occident. Par cette approche, Farris (2017) souligne davantage les conséquences économiques et matérielles dont les femmes immigrées et/ou musulmanes sont victimes par l'instrumentalisation de l'égalité des sexes, mais développe de manière insuffisante à mon sens les répercussions politiques et sociales du fémonationalisme.

Conclusion

Par le biais de ce travail, j'ai cherché à montrer comment le fémonationalisme incarne un concept utile à la compréhension du recours systématique du genre, et à la rhétorique d'égalité des sexes et des droits femmes, dans les discours publics en faveur de l'initiative « Interdiction de se dissimuler le visage » en Suisse, et qui vise particulièrement les femmes musulmanes portant une burqa ou un niqab.

Au travers de ma revue de la littérature, j'ai d'abord expliqué la construction du « problème musulman » (Hajjat et Mohammed, 2013) au moyen de représentations orientalistes des communautés musulmanes et d'un processus de diabolisation de l'Islam au sein des sociétés occidentales, notamment en Suisse. J'ai relevé que les questions de genre influencent particulièrement la binarité Islam – Occident et participent à caractériser l'identité musulmane comme une « menace » dont les sociétés occidentales devraient se défendre, ayant pour conséquences une islamophobie institutionnalisée et une sécurisation de la religion musulmane en Suisse. Dès lors, l'altérisation dont sont victimes ces minorités religieuses explique leur exclusion d'une conception ethnoculturelle de la communauté nationale suisse. Jugé·e·s « trop » différent·e·s en raison de leur supposée « culture sexiste », les musulman·e·s sont victimes d'une injonction à l'intégration qui passe par le renoncement clair et explicite de leur altérité. Suivant une logique adaptative/assimilationniste, ce processus d'intégration entrave considérablement la reconnaissance des musulman·e·s comme sujets politique et trace une frontière symbolique entre les membres de la communauté nationale helvétique, dont les musulman·e·s sont exclu·e·s.

L'initiative « Interdiction de se dissimuler le visage », ou anti-burqa, illustre considérablement cette sécurisation de l'Islam en Suisse, et rappelle une tendance fémonationaliste généralisée au sein des sociétés occidentales, et plus particulièrement en Europe. Défini par Sara R. Farris (2017) comme la convergence d'idées entre différent·e·s acteur·ice·s politiques visant à mobiliser les principes féministes de l'égalité des sexes et des droits des femmes au profit de campagnes politique anti-immigration, le fémonationalisme véhicule une idéologie particulièrement complexe qui se caractérise par une instrumentalisation des luttes féministes à des fins discriminatoires, stigmatisantes et excluantes envers les populations immigrées, et particulièrement les musulman·e·s.

Si la conception du fémonationalisme par Sara R. Farris (2017) se limite à une approche théorique, le but de ma recherche était d'analyser la validité empirique du concept par le biais d'une analyse exploratoire des arguments en faveur de l'initiative interdisant de se dissimuler le visage en Suisse. Il s'agissait également d'adopter un regard critique autour de la théorisation de Farris afin de relever les limites empiriques du concept.

En conclusion, la réponse que j'apporte à ma question ne peut être que nuancée. D'une part, j'estime que le concept de fémonationalisme permet effectivement de caractériser les discours énoncés en faveur de l'initiative anti-burqa en Suisse, dans la mesure où les acteur·ice·s pro-loi instrumentalisent l'argument de l'égalité des sexes au profit d'une lutte contre l'Islam et les musulman·e·s. J'ai souligné que les rhétoriques mobilisées s'inscrivent dans une logique discriminatoire sexiste, islamophobe et raciste, incarnées par des membres historiquement absent·e·s des luttes en faveur des droits et de l'émancipation des femmes. Dès lors, l'initiative suit donc les deux premières dimensions du fémonationalisme de Farris (2017).

D'autre part, l'ancrage fémonationaliste nécessite en revanche d'être nuancé selon moi, en raison de l'absence d'une dimension économique explicite au sein des débats à propos de l'interdiction du port de la burqa et du niqab. Effectivement, Farris (2017) définit également le fémonationalisme comme un programme politique néolibéral à des fins économiques, ce que la loi anti-burqa ne vise pas spécifiquement. A mon sens, cette dernière illustre plutôt une stratégie politique visant à réaffirmer et à légitimer un ordre social symbolique et hiérarchique entre la Suisse (l'Occident) et l'Islam, ainsi qu'un mythe de supériorité « civilisationnelle » de l'Occident, permettant aux démocraties occidentales de maintenir leurs privilèges de classe, de race et de genre. Dès lors, cette initiative résulte davantage d'une logique socio-politique et vise un objectif que je qualifierais de symbolique, plutôt qu'économique.

Enfin, je tiens à souligner néanmoins que ma recherche exploratoire, étant composée exclusivement de discours émis par des acteur·ice·s affilié·e·s à des partis politiques de droite, n'est probablement pas représentative de la diversité des structures argumentatives en faveur de l'initiative anti-burqa, notamment concernant ceux se revendiquant comme membres actif·ve·s du féminisme ou encore affilié·e·s à la gauche de l'échiquier politique. Par conséquent, une analyse plus approfondie permettrait d'affirmer ou, à l'inverse, de nuancer davantage l'ancrage fémonationaliste de la loi.

En guise d'ouverture, ce travail met en lumière deux tendances qui, selon moi, me semblent pertinentes pour l'avenir des luttes féministes et anti-racistes en Suisse, mais aussi dans l'ensemble des sociétés occidentales.

Premièrement, aux vues de l'acceptation de la votation anti-burqa en Suisse, il est probable que d'autres législations allant dans le sens d'une sécurisation de l'Islam se multiplient et soient justement légitimées au nom de la défense de l'égalité des sexes. Effectivement, le recours à cet argument aura été une manière efficace de convaincre la nécessité de voter en faveur d'une restriction qui vise spécifiquement les musulman·e·s, tout en invisibilisant les effets d'une telle législation auprès d'une population déjà stigmatisée à une échelle systémique. Dès lors, j'émet l'hypothèse selon laquelle cette méthode sera réempruntée dans les campagnes anti-islam à venir afin de légitimer la sécurisation de l'Islam en Suisse et les logiques d'exclusion islamophobes qu'elle implique.

Deuxièmement, les résultats du vote de l'initiative soulèvent, selon moi, les enjeux auxquels les mouvements et milieux féministes ont historiquement été confrontés, et qui risquent de se manifester davantage dans un futur proche, de manière plus subtile. En effet, la victoire des acteur·ice·s fémonationalistes en faveur de la loi anti-burqa met en évidence la dépolitisation croissante des mouvements féministes, déjà amorcée par son institutionnalisation au sein de l'appareil d'État depuis la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. Par conséquent, j'estime que le féminisme est particulièrement concerné par un besoin urgent de réaffirmer et de réorganiser ses stratégies de luttes ainsi que l'idéologie qu'il défend et revendique ; le tout, afin de contrer les réappropriations et instrumentalisation dont il fait l'objet par des acteur·ice·s qui cherchent uniquement à satisfaire leurs agendas politiques xénophobes, racistes et islamophobes. Si cela n'est pas le cas, le féminisme risque à la fois d'être dénué de son sens et objectifs initiaux, à savoir un mouvement politique visant à mettre fin à toutes formes de discriminations et de rapports de domination à un niveau systémique, au profit d'une conception lisse et apolitique des luttes qu'il défend, comme cela semble être déjà le cas pour l'égalité des sexes et l'émancipation des femmes.

Références bibliographiques

Références scientifiques

Abu-Lughod, L. (2006). *The Muslim woman. The power of images and the danger of pity*. Eurozine. Consulté en ligne le 15 février 2023, à l'adresse <https://www.eurozine.com/the-muslim-woman/>.

Benhadjoudja, L. (2018). Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? *Anthropologie et Sociétés*, 42(1), pp. 113-133.

Commission Fédérale contre le Racisme (2006). *Les relations avec la minorité musulmane en Suisse*. Berne : Commission Fédérale contre le Racisme.

Dalibert, M. (2017). Féminisme et ethnoracialisation du sexisme dans les médias. *Open Edition*. Consulté le 6 février 2023, à l'adresse <https://journals.openedition.org/rfsic/2995>.

Delage, P. (2018). *Droits des femmes, tout peut disparaître*. Textuel.

Deltombe, T. (2007[2005]). *L'islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. La Découverte.

Diffalah, S., & Tenfiche, S. (2021). *Beurettes. Un fantasme français*. Seuil.

Dorlin, E. (2010). 33. Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France. In : Achille Mbembe éd., *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, pp. 429-442.

Eskandari, V., & Banfi, E. (2017). Institutionalising islamophobia in Switzerland: The burqa and minaret bans. *Islamophobia Studies Journal* 4 (1), pp. 53-71.

Fanon, F. (2002). Racisme et culture. *Présence Africaine*, 165–166(1), pp. 77-84.

Farris, S. (2015). « Féministes de tous les pays, qui lave vos chaussettes ? », *Comment s'en sortir* (« Féminismes noirs »), n°1, pp. 5-33.

Farris, S. (2017). *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*. Duke University Press Books.

Fassin, E. (2006). La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, 26(3), pp. 123-131.

Fischer, C., & Dahinden, J. (2017). Gender representations in politics of belonging: An analysis of Swiss immigration regulation from the 19th century until today. *Ethnicities* 17 (14), pp. 445-468.

Gianni, M. (2018). La présence musulmane en Suisse : intégration, sécurisation et citoyenneté. *Les Presses de l'Université de Montréal*, pp. 191-206.

Gianni, M. (2019). Injonction à l'intégration et citoyenneté pour les musulmans en Suisse, in : *L'islam (in)visible en ville*. Genève : Labor et Fides, pp. 83-103.

Gianni, M., & Clavien, G. (2010). "Representing gender, defining Muslims? Gender and figures of otherness in public discourse in Switzerland", in Flood, C., Hutchings, S., Nickels, H., Miazhevich, G., (eds). *Islam in the Plural: Identities, (Self-)Perceptions and Politics*. Brill: Leiden, pp. 113-129.

Gianni, M., Giugni, M., & Michel, N. (2015). *Les musulmans en Suisse : profils et intégration*. Presses polytechniques et universitaires romandes.

Gonzalez, P. (2015). Quand la droite nationaliste montre les minarets : la médiatisation ambiguë d'une initiative populaire en Suisse. *Canadian Journal of Communication*, 40(1), pp. 67-86.

Hajat, A., & Mohammed, M. (2013). *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. La Découverte, coll. « Cahiers libres ».

Khazaei, F. (2022). Racisme antimusulman en Suisse. In *Un/doing race : la racialisation en Suisse*. Seismo, pp. 119-133.

Lépinard, É. (2020). *Feminist Trouble: Intersectional Politics in Postsecular Times*. Oxford University Press.

Lépinard, É., Sarrasin, O., & Gianettoni, L. (2021). *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe*. ENS Éditions.

Sarrasin, O., Lépinard, L., & Gianettoni, L. (2021). « Islamophobie, racisme et genre : quelles intersections ? ». In *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe*. ENS Éditions, pp. 11-28.

Banfi, E. (2021). « Genre et racialisation des musulman·e·s : une analyse des interventions parlementaires en Suisse (2001-2016) ». In *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe*. ENS Éditions, pp. 31-55.

Gianettoni, L. (2021). « Le sexisme des autres : préjugés islamophobes et violence de genre ». In *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe*. ENS Éditions, pp. 105-119.

Lépinard, E. (2021). « Race et religion : les « bons » et les « mauvais » sujets du féminisme en France ». In *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe*. ENS Éditions, pp. 121-140.

Simon, P. (2021). « Le genre de l'islamophobie : les musulman·e·s face aux discriminations en France. » In *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe*. ENS Éditions. pp. 143-156.

Galonnier, J. (2021). « Barbes et foulards : les marqueurs genrés de l'islamophobie. » In *Genre et islamophobie : Discriminations, préjugés et représentations en Europe*. ENS Éditions. pp. 157-179.

Mazouz, S., & Lépinard, É. (2021). *Pour l'intersectionnalité*. Anamosa.

Nouvelles Questions Féministes (2006). *Sexisme et racisme : le cas français*. Vol. 25(1). Éditions Antipodes.

Nader, L. (2006). Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes (traduit de l'américain par Armengaud, F). *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 25(1), pp. 12-24.

Parini, L., Gianni, M., & Clavien, G. (2012). La transversalité du genre : l'islam et les musulmans dans la presse suisse francophone. *Cahiers du Genre*, n° 52(1), pp. 197-218.

Roux, P., Gianettoni, L., & Perrin, C. (2007). L'instrumentalisation du genre : une nouvelle forme de racisme et de sexisme. *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 26(2), pp. 92-108.

Roux, P. (2009). Le sexisme du racisme. Une étude de cas en Suisse. *Vents d'Est, vents d'Ouest : mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*, pp. 177-192.

Said, E. W. (2011[1981]). *L'Islam dans les médias : Comment les médias et les experts façonnent notre regard sur le reste du monde (French Edition)* (ACTES SUD). ACTES SUD.

Schneuwly Purdie, M., Gianni, M., & Jenny, M. (2009). *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse (Religions et modernités) (French Edition)*. Genève : Labor et Fides.

Gianni, M. (2009). Introduction, in *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse (Religions et modernités) (French Edition)*. Genève : Labor et Fides, pp. 13-21.

Schneuwly Purdie, M. (2009). Sociologie de l'islam en Suisse, in *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse (Religions et modernités) (French Edition)*. Genève : Labor et Fides, pp. 23-36.

Behloul, S. M. (2009). Discours total ! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique, in *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse (Religions et modernités) (French Edition)*. Genève : Labor et Fides, pp. 53-72.

Gianni, M. (2009). Citoyenneté et intégration des musulmans en Suisse : adaptation aux normes ou participation à leur définition ?, in *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse (Religions et modernités) (French Edition)*. Genève : Labor et Fides, pp. 73-93.

Lathion, S. (2009). Musulmans de Suisse, le défi de la citoyenneté, in *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse (Religions et modernités) (French Edition)*. Genève : Labor et Fides, pp. 177-200.

Vergès, F. (2020). *Une théorie féministe de la violence : Pour une politique antiraciste de la protection* (1^{re} éd.). Fabrique.

Références secondaires

Bulletin officiel du Conseil National, Session d'été 2020, Treizième séance du 17 juin 2020, lien URL : <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/amtliches-bulletin/amtliches-bulletin-die-verhandlungen?SubjectId=49386> (consulté le 12 mars 2023).

Maillard, E. (2021, 22 février). L'invitée – Au nom des pionnières du féminisme, restons libres et fières ! 24 heures. <https://www.24heures.ch/au-nom-des-pionnieres-du-feminisme-restons-libres-et-fieres-681247433340> (consulté le 6 juin 2023).

Quiquerez, F. (2021, 14 février). Vote sur la burqa – « L'UDC donne une leçon de respect aux féministes ». *Tribune de Genève*. <https://www.tdg.ch/ludc-donne-une-lecon-de-respect-aux-feministes-174810735186> (consulté le 6 juin 2023).

Romy, K. (2021, 2 février). « L'initiative sur la burqa défend la dignité de la femme » . *SWI swissinfo.ch*. https://www.swissinfo.ch/fre/votations-du-7-mars-_-l-initiative-sur-la-burqa-d%C3%A9fend-la-dignit%C3%A9-de-la-femme-/46295846 (consulté le 6 juin 2023).

Annexes

Grille d'analyse

Comment sont représenté·es les musulman·es dans ce texte ?	
Quelles caractéristiques et traits sexués leur sont attribués ?	
Sur quelles bases l'altérité ou la similitude des musulman·es et des citoyen·nes suisses authentiques est-elle établie ?	
Quelles présuppositions sous-tendent cette représentation et qu'est-ce qu'elles	

impliquent auprès des musulman·es et des citoyen·nes suisses authentiques ?	
Qu'est-ce qui est présenté comme étant problématique et pourquoi ? Quelle est la cause de ce problème ?	
Quelles sont les réponses apportées au problème ? Comment est légitimée la solution et quelles sont ses frontières ?	
Quels sont les effets performatifs de ce type de discours sur l'identité musulmane en Suisse ?	

Discours retenus

Interview de Jean-Luc Addor pour SWI swissinfo.ch (2021, février 2)

Swissinfo.ch (25 janvier 2021) « L'initiative sur la burqa défend la dignité de la femme ».

C'est masqué pour se protéger du coronavirus que le peuple suisse sera amené à voter sur l'initiative « Oui à l'interdiction de se dissimuler le visage » de la droite conservatrice. « Le texte prévoit des exceptions adéquates pour des raisons de santé », souligne Jean-Luc Addor, député de l'Union démocratique du centre.

La Suisse pourrait emboîter le pas à la France, la Belgique, les Pays-Bas ou encore la Bulgarie en interdisant le port de la burqa et du niqab sur son territoire. Le peuple votera le 7 mars sur une initiative populaire qui veut inscrire dans la Constitution l'interdiction de se dissimuler le visage dans l'espace public.

Opposé au texte, le gouvernement a élaboré un contre-projet indirect, également soutenu par le Parlement. Il propose de créer une loi obligeant les individus à montrer leur visage lors d'une vérification d'identité effectuée par une autorité.

Le Comité d'Egerkingen a lancé l'initiative pour interdire la burqa et le niqab en 2016. Composé de nombreux membres de l'Union démocratique du centre (UDC / droite conservatrice), il est également à l'origine de l'initiative contre les minarets, acceptée par les

Suisses en 2009. Le député UDC et membre du comité d'initiative Jean-Luc Addor estime que la pandémie et l'obligation de porter un masque dans l'espace public ne jouent pas en défaveur du texte.

L'initiative pour l'interdiction de se dissimuler le visage n'arrive-t-elle pas comme un cheveu sur la soupe, à l'heure où nous nous promenons tous masqués pour nous protéger de la Covid-19 ?

On pourrait le penser, mais ce n'est pas le cas. En se promenant dans la rue, on voit immédiatement la différence entre une femme qui porte la burqa ou le niqab et une personne qui arbore un masque de protection. On comprend vite que ce ne sont pas les masques qui sont visés par le texte. L'initiative prévoit un certain nombre d'exceptions, notamment la possibilité de déroger à l'interdiction pour des raisons de santé. La pandémie permet ainsi de constater que des exceptions adéquates ont été pensées par les initiateurs.

Selon une estimation du gouvernement, le nombre de femmes qui portent la burqa en Suisse se situerait entre 95 et 130. Une interdiction est-elle vraiment nécessaire pour si peu de personnes ?

Je serais curieux de savoir sur quelle base le gouvernement fait ses estimations. Certes, il est rare de rencontrer des femmes en burqa [voile intégral qui recouvre tout le corps et dissimule les yeux derrière une grille tissée] en Suisse, sauf dans certains lieux touristiques. En revanche, on aperçoit des femmes portant le niqab [voile intégral qui couvre tout sauf les yeux], même dans la petite ville valaisanne de Sion. J'en ai vu de mes propres yeux.

Nous assistons depuis quelques années à une forme de radicalisation du caractère ostentatoire de l'islam dans l'espace public. Ce phénomène se manifeste par une augmentation du nombre de femmes qui sortent en hijab [couvre les cheveux, le cou et parfois les épaules] et dans les cas les plus radicaux avec un niqab. Le problème existe chez nous, même s'il concerne encore peu de personnes. Nous voulons prévenir avant d'en être réduits à guérir. La France, pays qui appartient à la même civilisation que nous, a pratiquement perdu le contrôle de la situation. Nous ne voulons pas en arriver là.

Pourtant, au Tessin, l'interdiction déjà en vigueur depuis 2016 n'a abouti qu'à une trentaine d'interventions. N'est-ce pas un maigre bilan ?

C'est comme si je vous disais : « Finalement, il y a assez peu d'assassinats. Quelle est l'utilité de maintenir l'infraction dans le Code pénal ? » Heureusement qu'il y a peu de cas !

Au Tessin, l'épreuve du feu a montré que l'interdiction de se dissimuler le visage est utile, puisqu'il y a eu des interventions. Elle a aussi prouvé qu'elle pouvait être appliquée sans engendrer de problèmes particuliers, notamment avec des pays étrangers, comme on avait essayé de nous le faire croire.

Les opposants à l'initiative craignent que le texte n'ait un effet contre-productif: les femmes obligées de porter la burqa pourraient être contraintes de se retirer dans l'espace privé. N'est-ce pas effectivement le risque ?

Leur position revient à légitimer l'augmentation du nombre de cas de femmes et de filles qui se voient imposer une tenue vestimentaire, symbole d'oppression et d'aliénation de la femme. Nous refusons d'être complices de l'oppression féminine chez nous. Nous voulons promouvoir la dignité de la femme et l'égalité. La preuve est que même à gauche des personnalités de premier plan se mobilisent en faveur de l'initiative. Ces dernières ont compris qu'il n'est pas crédible d'affirmer des principes et de les oublier sous prétexte que l'initiative émane des rangs de la droite conservatrice.

L'UDC n'est pas connue pour ses combats en faveur de l'égalité. Dans ce cas, son engagement n'est-il pas opportuniste ?

On essaie d'enfermer cette initiative dans un carcan idéologique en la présentant comme une initiative de l'UDC, mais elle est soutenue par un large spectre de personnalités, y compris de gauche. Il est vrai que l'UDC n'est pas toujours à la pointe dans le domaine de l'égalité. Le parti s'engage toutefois dans un combat plus fondamental : nous défendons la dignité de la femme, une notion un peu différente.

Le contre-projet indirect proposé par le gouvernement vise à ce qu'une personne soit tenue de montrer son visage à des fins d'identification. N'est-ce pas un compromis acceptable ?

Le contre-projet indirect du gouvernement est une opération d'enfumage. On essaie de faire un tout petit peu pour nous faire croire qu'on a résolu le problème. L'initiative a un champ d'application beaucoup plus large. Le Parlement a voulu ajouter à ce texte des éléments qui touchent à l'intégration et à l'égalité entre hommes et femmes, mais en fait le contre-projet esquive le problème. L'initiative prend le problème franchement et propose un moyen pour le traiter. Ce moyen existe déjà et on peut l'évaluer. Il s'agit du dispositif mis en place au Tessin.

La Tribune de Genève (13 février 2021). « **L'UDC donne une leçon de respect aux féministes** ». Pour le président du parti, Marco Chiesa, l'enjeu du scrutin du 7 mars dépasse l'interdiction du voile intégral. Il parle d'un choix de civilisation.

Combien de burqas avez-vous déjà vues en Suisse ?

J'en ai vu quelques-unes à l'outlet de Mendrisio (*ndlr: centre commercial où l'on vend des vêtements de marque dégriffés situé dans le sud du Tessin*). C'était avant l'interdiction de se dissimuler le visage dans mon canton. Heureusement en Suisse, jusqu'à présent, le voile intégral est plutôt rare, contrairement à d'autres pays. Mais le nombre est sans importance, c'est le principe qui compte.

Voir une burqa, ça vous a fait peur, comme le suggèrent vos affiches ?

Non, ça m'a plutôt attristé. La burqa est le signe de la soumission de la femme. C'est presque sa déshumanisation, parce qu'on cherche à la faire disparaître derrière ce voile intégral.

On parle de trente femmes qui portent le voile intégral en Suisse. Cela justifie-t-il une interdiction dans la Constitution ?

Absolument. Cette votation n'est pas une question d'arithmétique, mais d'éthique. Ce que nous devons nous demander le 7 mars, c'est quelle vision de la société nous promouvons. Et la Constitution est l'endroit indiqué pour inscrire nos choix de civilisation.

L'UDC qui parle des femmes... Depuis quand votre parti est féministe ? Vous faites dans la démagogie ?

Votre question en soulève une plus importante. Depuis quand les féministes ne défendent-elles plus les femmes tyrannisées ? Bien plus que notre positionnement, ce sont leurs contradictions qui devraient tous nous étonner. D'ailleurs, on sent bien leur embarras. Plusieurs personnalités de gauche et féministes, qui osent regarder les choses en face, ont affirmé qu'elles ne comprenaient plus ce double discours. Dans ce débat sur la burqa, l'UDC peut donner aux féministes quelques leçons de respect.

C'est de la récupération politique. Où étiez-vous lorsqu'il fallait défendre la loi sur l'égalité ou la promotion des femmes dans les conseils d'administration ?

Le but à atteindre, c'est l'égalité des sexes. J'ai travaillé durant quinze ans dans le domaine social et sanitaire – où les femmes sont majoritaires et indispensables de par leurs compétences, leur sensibilité et leur formation. Les lois bureaucratiques et idéologiques, comme celles votées à Berne, restent pourtant sans effet. Par contre, le respect entre hommes et femmes en Suisse doit être un fait. Et c'est tout le contraire de ce que propage l'islam rétrograde.

« La burqa, c'est la déshumanisation de la femme, parce qu'on cherche à la faire disparaître derrière ce voile intégral. »

Votre canton connaît l'interdiction de se dissimuler le visage. Les personnes mises à l'amende sont surtout des fans de sport. Pourquoi l'UDC met-il des burqas sur ses affiches ?

Parce que ce thème est intimement lié à l'islam politique radical, qui heurte nos traditions et nos valeurs. Toutefois, notre campagne ne se réduit pas au port de la burqa, dont les amendes dans mon canton représentent près de la moitié du total. Nous ciblons également la sécurité, puisque des manifestants ou des hooligans profitent eux aussi de se dissimuler le visage pour pouvoir commettre des actes de violence.

Vos opposants y voient juste une attaque contre l'islam. C'est vrai ?

Non. Si c'était le cas, la Cour des droits de l'homme aurait condamné la France lorsqu'elle a dû s'exprimer sur un recours par rapport à l'interdiction de la burqa promulguée dans ce pays. Il faut être clair, la burqa n'a rien à voir avec la religion. La preuve, c'est que beaucoup de pays musulmans l'ont interdite, et qu'en Suisse des figures de l'islam soutiennent notre initiative. Saïda Keller-Messahli (*ndlr: fondatrice présidente du Forum pour un islam progressiste*) rappelle que 99,9% des musulmans ne sont pas d'accord avec le fait de porter une burqa. L'imam de Berne appelle lui aussi à voter « oui ». Ce sont autant de représentants d'un islam modéré qui se distancient des groupes qui, en Europe, s'affichent comme des ennemis de la société occidentale. La burqa est une pratique inconciliable avec les valeurs de notre communauté.

L'interdiction de la burqa en France n'a pas empêché les attentats du Bataclan ou de « Charlie Hebdo ».

Les attentats terroristes sont la forme criminelle d'un phénomène qui découle d'une islamisation rétrograde, dont la burqa fait partie. Tout cela menace notre mode de vie et nos valeurs. Mais on peut aussi se demander si la France n'a pas réagi trop tard face à l'émergence de cette radicalisation.

« Les attentats terroristes sont la forme criminelle d'un phénomène qui découle d'une islamisation rétrograde, dont la burqa fait partie. »

Mais pour lutter contre le terrorisme, c'est aux prêches dans les mosquées qu'il faut s'attaquer, pas à un vêtement, non ?

Tout à fait d'accord. Malheureusement, je dois constater que seule l'UDC est intervenue au parlement sur ce sujet. Il suffit de regarder le nombre de propositions que nous avons déposées. Aucun parti, dans les faits, ne se préoccupe autant de la sécurité que le nôtre.

Le problème, c'est l'entourage qui oblige les femmes à porter la burqa. Que faites-vous contre ces gens-là ?

Le droit pénal permet déjà de punir ce type de contrainte. Le but, aujourd'hui, est de ne pas laisser les choses aller trop loin par tolérance naïve. Le risque, en effet, serait qu'on ne puisse plus revenir en arrière. C'était exactement la même chose avec les minarets. Je suis heureux que le peuple suisse ait accepté l'interdiction en votation, alors qu'il n'y en avait que quatre. Cela a permis de mettre des règles claires, suffisamment en amont, avant qu'il y ait un changement irréversible dans notre pays.

Il y a eu les minarets, désormais la burqa et demain, ce sera quoi ? L'interdiction du voile ?

Les valeurs sur lesquelles se fonde notre société doivent être maintenues, soutenues et protégées. Je n'accepte pas la pratique radicale d'un islam qui fait que les hommes et les femmes ne sont pas sur un pied d'égalité, qui place la charia au-dessus des lois ou qui favorise la création de ghettos. Si nous devions nous approcher de ces situations, il faudrait intervenir. Mais heureusement, ce n'est pas le cas aujourd'hui. L'écrasante majorité des musulmans accepte qu'en Suisse les lois suisses priment.

L'interdiction du port du voile dans la fonction publique, comme c'est la règle dans certains cantons, vous cautionnez ?

Je peux la comprendre. Dans mon canton, les crucifix ont été retirés des classes. Les Cantons sont libres de gérer ces aspects. Pour moi, une chose me semble évidente : la pratique ostentatoire d'une religion n'est pas compatible avec l'idée laïque que je me fais de notre société.

Article de Emmylou Maillard pour le 24 heures (2021, février 22)

24 heures (22 février 2021). L'invitée. Au nom des pionnières du féminisme, restons libres et fières ! Emmylou Maillard soutient l'initiative « Oui à l'interdiction de se dissimuler le visage » soumise au vote le 7 mars.

Nous, les femmes qui nous sommes battues pour nos droits, devons soutenir l'initiative en faveur de l'interdiction de se dissimuler le visage.

Bien que l'initiative traite de toutes formes de dissimulations du visage confondues, l'aspect de cette initiative qui me tient le plus à cœur est celui qui touche les femmes. En effet, les femmes ont lutté, cela fait seulement cinquante ans que nous avons le droit de vote sur le plan fédéral, le droit à l'avortement est en vigueur depuis 2002, et aujourd'hui la Suisse se demande si elle devrait interdire le port du voile intégral sur son territoire.

Pour rappel, la burqa ainsi que le niqab sont deux vêtements qui visent à couvrir la totalité du corps de la femme hormis ses yeux. Cette pratique qui n'est inscrite nulle part dans le Coran a été importée par les salafistes et les islamistes radicaux pour que la femme ne soit pas l'objet de convoitise et de désir. Une pratique humiliante, dégradante et qui va à l'encontre de l'émancipation de la femme et de l'égalité des sexes.

« Il est de notre devoir d'interdire toute forme d'oppression et de favoriser l'émancipation de la femme ainsi que l'égalité. »

Dans un pays libre et souverain, il est de notre devoir d'interdire toute forme d'oppression et de favoriser l'émancipation de la femme ainsi que l'égalité. Nous devons montrer aux pionnières du féminisme, pour qui chaque revendication était un combat, que nous sommes légitimes de l'héritage qu'elles nous laissent.

Concrètement, il s'agit de mettre fin à une pratique discriminatoire et archaïque qui soumet les femmes. Nous ne pouvons pas accepter que le voile intégral, symbole de l'oppression de la cause féminine, soit encouragé et même défendu par les soi-disant milieux féministes. Affirmer, comme le prétendent ses détracteurs, qu'une interdiction de se dissimuler le visage n'est qu'une prescription vestimentaire est une insulte à l'égard de toutes les femmes qui sont victimes des dérives de l'islam radical.

Égalité et sécurité

En plus d'œuvrer pour l'égalité entre les hommes et les femmes, cette initiative améliorera le niveau de sécurité dans notre pays en luttant contre les casseurs, vandales et hooligans masqués. Nous constatons malheureusement que les incivilités augmentent, principalement dans les villes. Ces actes de vandalisme sont souvent perpétrés par des individus masqués. Grâce à cette initiative, notre sécurité sera renforcée et les individus malintentionnés ne pourront plus dissimuler leur visage pour commettre leur délit.

Pour défendre nos libertés, la qualité de vie de notre pays, pour lutter contre l'oppression faite aux femmes et pour augmenter notre sécurité, nous devons voter oui à l'initiative pour l'interdiction de se dissimuler le visage le 7 mars prochain.

Débat au Conseil National

Intervention de Marianne Steiffer-Feller (Le Centre).

« La nécessité de s'identifier et donc de montrer son visage existe déjà aujourd'hui. Oui, certains cantons interdisent le port du voile. Nous sommes en principe favorables à l'autonomie des cantons, mais c'est aussi là que réside une partie du problème. Il est presque impossible pour les touristes de savoir ce qui est en vigueur dans tel ou tel canton, et il est incompréhensible que des réglementations différentes s'appliquent dans ce petit pays. Nous aurions volontiers résolu la problématique au niveau législatif, mais malheureusement, le contre-projet indirect est à notre avis beaucoup trop peu efficace. Oui, les opposants à l'initiative ont raison : une femme portant une burqa ne constitue que très rarement une menace pour la sécurité. Mais il ne s'agit pas d'une question de sécurité, mais d'une question d'égalité et de compatibilité avec les valeurs et la culture de la société occidentale.

Dans notre culture, les hommes et les femmes sont égaux. Dans notre culture, les gens se rencontrent dans l'espace public le visage découvert. La burqa est un vêtement qui méprise totalement les femmes. Le port de la burqa n'a rien à voir avec la religion. La burqa et le niqab ont déjà été qualifiés de "non-islamiques" en 2010 par le plus grand érudit islamique d'Egypte, le cheikh Muhammad Tantawi.

Les opposants à l'initiative affirment que l'initiative va à l'encontre du droit fondamental. Nous ne sommes pas d'accord. Ce sont les femmes qui doivent porter la burqa qui sont privées de leurs droits fondamentaux, par exemple de la liberté d'indépendance, de la liberté d'accès à la société et de la liberté d'exercer un travail. Là où les femmes sont privées de ces libertés, il y a une discrimination sexuelle pure et simple, et cette discrimination fondée sur le sexe est contraire à nos objectifs constitutionnels d'égalité entre les hommes et les femmes. Elle est également en contradiction flagrante avec les revendications des femmes lors de la grève de juin dernier.

En résumé, nous souhaiterions pouvoir rejeter cette initiative, comme nous l'avons dit et justifié dès le début, en étant convaincus que les préoccupations importantes que nous venons d'évoquer seraient réglées dans la loi du point de vue des femmes. Nous estimons cependant que le contre-projet n'est pas assez précis, et c'est pourquoi nous donnons la priorité aux droits fondamentaux des femmes avant toute autre considération et disons majoritairement oui à l'initiative au sein du groupe du centre PDC-PEV-PBD. » (traduit de l'allemand via DeepL).

« Le sujet qui nous occupe aujourd'hui concerne plusieurs notions que nous souhaitons hiérarchiser. Il convient en effet de déterminer lequel, entre le droit d'exercer sa religion et celui des femmes à disposer d'elles-mêmes doit l'emporter sur l'autre. Sans surprise, nous estimons que c'est bien le sort des femmes qui doit s'imposer et, dans le cas présent, conduire à l'interdiction de la burqa. Ce vaste tissu constitue, à n'en pas douter, le symbole le plus éclatant, non pas simplement de la soumission de la femme, mais surtout de sa négation dans l'espace public. L'être humain est réduit à l'état de voile noir, sans visage, sans droits, et surtout sans identité. Cela est pour nous insupportable.

Les opposants à notre texte voient au contraire dans la burqa l'expression d'une volonté de pratiquer une religion dans la stricte observance de ses préceptes. Il convient de garder à l'esprit que la supériorité de l'homme sur la femme constitue un pilier de l'islam. Dans de nombreuses régions, la femme est mise sous la tutelle d'un homme. Les mariages consécutifs à un viol afin d'exonérer l'auteur de toute peine ne font que peu de cas de la vie des victimes. La polygamie est autorisée pour autant que l'homme puisse traiter jusqu'à quatre femmes sur un pied d'égalité. On ne peut que constater que la notion de droits de la femme en islam est très relative, l'intéressée n'exerçant sa liberté que dans un cadre restreint, ce qui devrait choquer, à tout le moins, chacune d'entre nous.

Dans ces conditions, il est difficile de prétendre que le port de la burqa répond à la volonté de celle qui s'en revêt. Il y a certes des musulmanes qui prennent cette obligation comme une preuve de piété. Je ne le nie pas. Mais il serait audacieux d'affirmer qu'elles sont une majorité. Trop souvent, c'est à la suite de pressions du mari, de la famille, que la femme s'efface derrière le voile. La lutte pour l'égalité des droits est un combat que la femme mène depuis fort longtemps, et nous sommes encore bien loin du compte, même en Suisse. Comment prétendre aux mêmes droits et devoirs que l'homme dès lors que l'on tolère que celui-ci s'impose sur celle-là ? Il me semble que poser la question, c'est y répondre. Chacun doit être libre de ses choix, quel que soit son sexe. Bien évidemment, ces mots semblent être en contradiction avec notre texte, qui supprime le droit de porter la burqa, limitant ainsi la liberté de la femme, qui est notre priorité première. La coutume et la culture devraient également être prises en compte, mais pas dans notre réflexion. Certes, coutume et culture jouent un rôle important. Mais, au fil du temps, c'est précisément l'avancée des droits qui a mis fin à des pratiques issues d'un autre âge. Le droit de vote des femmes, en Suisse, ne remonte pas à si longtemps, et pour beaucoup, à l'époque, le fait que la femme ne puisse pas voter était une coutume. Je ne la

regrette pas. Le viol entre époux est puni d'office, mais seulement depuis 1er avril 2004. Les châtiments corporels et l'excision ont été interdits. Les coutumes barbares ne doivent pas être tolérées au nom de la coutume, mais elles doivent être interdites, puisque barbares.

Il en va de même avec la burqa. Le législateur est souvent appelé à trancher afin de déterminer quelle norme l'emporte sur les autres. C'est un choix politique et non religieux qui doit être opéré. En démocratie, c'est le choix du plus grand nombre qui s'impose. Dans le cas présent, il s'agit de trancher en faveur des femmes qui souhaitent se débarrasser d'un symbole venu des temps lointains, ou au contraire favoriser les partisans de la burqa. En tolérant la burqa dans l'espace public, on admet que chez nous, il reste possible de nier la femme en tant que personne. Certes, je le répète, certaines le font par choix, mais leur attitude légitime l'homme qui souhaite transformer l'humain en morceau de tissu.

Bien évidemment, il serait possible de prévoir que seul le port de la burqa sous la contrainte puisse être puni. Mais comment une femme suffisamment soumise pour porter la burqa contre son gré pourrait-elle aller signaler la chose aux autorités ? La situation est souvent très difficile pour les réfractaires, qui savent qu'elles auraient à affronter l'hostilité de leurs proches, de leurs coreligionnaires en cas de rébellion.

Je viens de parler du viol entre époux, puni d'office depuis le 1er avril 2004. Auparavant, il fallait qu'une plainte soit déposée pour déclencher une procédure pénale. Le législateur s'est précisément rendu compte que la nécessité de la plainte constituait le plus souvent un obstacle insurmontable pour la victime, qui ne souhaitait pas aggraver sa situation face à un conjoint violent.

Il en va de même aujourd'hui. Tolérer la burqa tant qu'aucune plainte n'a été déposée, c'est proposer ce qui ne marchait pas et a été corrigé ici même. Seule l'interdiction pure et simple de la burqa permettra aux femmes d'échapper à cette prison ; beaucoup de femmes en souffrent silencieusement. ».

Intervention de Marco Romano (Le Centre).

« Je soutiens personnellement, avec la majorité du groupe du centre, cette initiative populaire et suis favorable à l'introduction d'une interdiction nationale de la dissimulation du visage.

Les arguments politiques en faveur de l'initiative dépassent largement les limites juridiques du texte proposé. Nous sommes une société ouverte et libérale, respectueuse de la diversité et de la libre interaction sociale. Les règles fondamentales qui fondent nos cultures et notre vivre ensemble dans la diversité de la Suisse reposent sur la liberté, la responsabilité, le respect et l'autodétermination de toutes les composantes du tissu social. En Suisse, on ne se masque pas le visage, ni dans les relations avec les autorités, ni dans les relations quotidiennes. On ne s'évente pas de manière autonome - je pense par exemple aux manifestations - avec des exceptions justifiées par la loi et la tradition, et il n'est pas acceptable que l'on oblige quelqu'un à se couvrir le visage en public, je pense à la burqa et au niqab.

Toute contrainte à cet égard est intolérable, surtout lorsqu'elle est imposée par des valeurs culturelles et religieuses qui subordonnent un sexe à un autre. Ni la burqa ni le niqab ne sont portés en Suisse, qui sont absolument intolérables lorsqu'ils sont obligatoires et indésirables même lorsqu'ils sont librement choisis. L'argument de la conversion à l'islam des citoyens suisses est absolument minable, puisque le port de ces vêtements n'est pas une condition essentielle.

Si l'on analyse l'initiative du point de vue de la politique de sécurité - la mascarade lors de manifestations publiques qui dégénèrent souvent en violence gratuite - une faille apparaît, car elle ne respecte pas le fédéralisme en la matière. Les compétences en matière de police et d'ordre public relèvent des cantons. C'est pourquoi l'application de l'initiative, en particulier contre les manifestants, mais aussi contre les touristes en provenance de pays islamiques, ainsi que contre les personnes qui se comportent de manière incorrecte, trompeuse et les comportements violents dans les espaces publics, devrait être laissée aux cantons et aux municipalités, en garantissant la flexibilité et la proportionnalité.

Ce qui est en vigueur au Tessin depuis près de cinq ans - après l'approbation d'une initiative populaire qui sanctionnait l'interdiction de la dissimulation du visage au niveau constitutionnel en 2013 - montre comment la disposition peut être mise en œuvre de manière pragmatique, sans créer de problèmes pour l'industrie touristique et surtout pour l'ordre public et social.

La valeur sociale et culturelle de cette initiative populaire reste, à mon avis, fondamentale. Malheureusement, les auteurs de l'initiative eux-mêmes sous-estiment trop ces questions, qui à mon avis sont ceux qui devraient amener les citoyens de notre pays à approuver le texte

proposé. La liberté individuelle, le respect et l'égalité entre les sexes passent aussi par des dispositions générales : dissimuler le visage ou obliger un sexe à le faire contrevient à l'ordre social suisse existant, aujourd'hui et dans les années à venir. Il s'agit d'une discrimination à l'encontre d'une composante essentielle de la société qui, avec l'obligation de porter un vêtement en public, n'a pas de raison d'être, n'ont pas les mêmes droits. La protection des femmes et le respect entre les sexes passent aussi par ces aspects culturels.

Le port de la burka ou du niqab est - je cite le message du Conseil fédéral - "l'expression de courants fondamentalistes de l'islam et d'un refus d'intégration et ne correspond pas aux valeurs d'ouverture et d'échange défendues par notre démocratie". Il ne s'agit pas, il est vrai, d'un phénomène répandu dans notre pays, mais cela ne signifie pas qu'il ne devrait pas être clairement inscrite dans notre Constitution l'interdiction de vivre en portant ces symboles d'asservissement, voire, pire encore, d'être contraint de vivre avec. Il s'agit de sociétés des contraintes sociales qui ne sont pas et ne doivent pas faire partie de notre société. La Constitution est le bon endroit pour exprimer ce principe. » (traduit de l'italien via DeepL).

Intervention de Therese Schläpfer (UDC).

« Nous discutons ici d'un sujet que nous ne pouvons que mal comprendre, voire pas du tout, parce que chez nous, les femmes sont égales aux hommes et ne doivent pas se couvrir les cheveux et encore moins le visage. Dans notre pays, il va de soi que nous montrons notre visage dans la société et que l'on peut y lire l'expression et l'état de notre interlocuteur. Oui, chez nous, il est même décent d'enlever son chapeau quand on est à table avec quelqu'un ou dans un espace clos. C'est une tradition qui a pour origine le fait de montrer que nous venons avec de bonnes intentions et que nous ne soupçonnons pas la présence d'armes chez notre interlocuteur.

En se voilant, les femmes se font voler leur personnalité. Je ne comprends tout simplement pas l'affirmation selon laquelle le port de la burqa peut être considéré comme une liberté individuelle. Il s'agit d'une discrimination pure et simple fondée sur le sexe. Cela n'a rien à voir avec un code vestimentaire, c'est une humiliation et une oppression des femmes. Elles sont soumises à un chantage de la part des hommes et de la religion. Ceux qui pensent que les femmes le font de leur plein gré et qu'elles ont le choix de se défendre sont tout simplement naïfs ou ferment les yeux sur les faits.

Les femmes de notre pays ont montré, lors de la journée de grève des femmes, qu'elles s'opposent à toute oppression de leur sexe. Elles revendiquent l'égalité totale, qui existe déjà largement dans notre pays. Jeudi, nous aborderons toute une série de thèmes relatifs à l'égalité, pour lesquels nos organisations féminines craignent qu'ils aient pu évoluer négativement pendant la période de Corona. Les opposants à l'initiative doivent se demander sérieusement comment on peut soutenir toutes les revendications de nos femmes et en même temps approuver la dissimulation d'un groupe qui doit déjà faire face à de nombreuses difficultés, qui ne peut se mouvoir qu'en marge de la société et qui ne peut même pas sortir en public sans être accompagné d'un homme.

Les opposants à l'initiative prennent la défense des émeutiers et des criminels cagoulés et contribuent à ce qu'ils continuent à commettre leurs méfaits sans être reconnus et sans qu'on puisse leur demander des comptes. Un pays qui, avec l'initiative sur la responsabilité des multinationales, veut se poser en gendarme auprès des groupes et des PME suisses dans le monde entier en revendiquant les mêmes droits et les mêmes devoirs - entre autres l'égalité entre hommes et femmes dans le monde entier - ne peut pas accepter une telle discrimination de la femme ici en Suisse.

Le port d'une burqa ou d'un niqab en public est une humiliation sans précédent pour la femme qui la porte et a également des conséquences sur sa santé : Il est prouvé que ces femmes manquent de vitamine D, qui est essentielle pour les os. Au fait, chers opposants à l'interdiction de se couvrir le visage, avez-vous déjà essayé de boire un café ou de manger une assiette de spaghettis avec ? Si ce n'est pas le cas, je vous le conseille vivement.

Demain, nous traiterons trois interpellations urgentes et un postulat en rapport avec l'égalité entre hommes et femmes. Cela montre l'importance des questions relatives aux femmes dans notre pays. J'attends maintenant de toutes les femmes ici présentes, qui s'engagent avec tant de véhémence pour la cause de nos femmes, qu'elles se montrent également solidaires avec les malheureuses porteuses de burqa et de niqab, même s'il s'agit en majorité de touristes. Accordez-leur une tête libre et non voilée. Offrez-leur la possibilité de sentir le vent du printemps dans leurs cheveux et la douceur du soleil suisse sur leur tête. Ils éprouveront ainsi un sentiment de bonheur unique, le ramèneront chez eux et feront certainement à nouveau plaisir à notre pays en le visitant.

C'est pourquoi je vous demande de voter en faveur de l'initiative. » (traduit de l'allemand via DeepL).