
Revendiquer sa juste place : des musulmanes de quartiers marginalisés se déclarent citoyennes

Claske Dijkema

Swisspeace, université de Bâle

Courriel : claske.dijkema@unibas.ch

Résumé

Si l'islamophobie en France n'est pas un phénomène nouveau, dans les semaines qui ont suivi l'attaque terroriste sur l'hebdomadaire *Charlie Hebdo*, il est devenu encore plus difficile pour les musulman·e·s de se faire entendre. L'expérience d'une apparence physique considérée comme « autre », commune à toutes les personnes racisées en France, est devenue plus courante encore dans leur vie quotidienne. À la suite de l'attentat, l'espace déjà réduit que pouvait occuper l'activisme des musulman·e·s s'est considérablement rétréci. Mais la difficulté à se faire entendre n'implique pas qu'elles et ils soient resté·e·s silencieux·ses. Cet article prend l'exemple du collectif de musulmanes Nous Citoyennes pour analyser les processus de (dé)politisation à l'œuvre, et le rôle joué par l'espace dans ces processus. En effet, c'est dans l'espace que l'organisation politique prend place, mais l'accès à cet espace est devenu considérablement plus difficile après les attentats.

Mots-clés : citoyenneté, *subaltern studies*, mobilisation politique, quartiers Politique de la ville, islamophobie

Abstract

Islamophobia in France is not a new phenomenon, but in the period that followed the terrorist attack on the French weekly satirical magazine *Charlie Hebdo* it became even harder for Muslims to make themselves heard. The embodied experiences of difference that all racialised people deal with in France, increasingly became part of the everyday lives of Muslim people. In the period post-attack, the space for Muslim activism rapidly narrowed. The fact that they are not heard does not mean, however, that they remain

silent. The example of the Muslim women's collective *Nous Citoyennes* serves as an illustration for processes of politicisation and depoliticisation, and the role space plays in these processes. It is in space that political organisation takes place, but access to these spaces has become considerably more difficult in the aftermath of the terrorist attacks.

Keywords: citizenship, subaltern studies, political mobilisation, marginalised social housing neighbourhood, Islamophobia

Introduction

« Un an après, je ne suis toujours pas *Charlie*. *Charlie* se permet de dire ce qu'il veut, car il est dans une position dominante. Nous ne sommes pas égaux face à ça. On entend toujours les mêmes et il y en a qu'on n'entendra jamais alors qu'ils ont des choses importantes à dire. » (participante¹, notes de terrain, 12/01/2016)

Après les attentats perpétrés contre *Charlie Hebdo* en janvier 2015, le slogan « Je suis *Charlie* » s'est répandu comme une traînée de poudre à travers les réseaux sociaux et sur les affiches des manifestations nationales qui ont suivi, et auxquelles 400 000 personnes ont participé (Houllier-Guibert, 2016). L'islamophobie, ou des sentiments antimusulmans généralisés, se sont donnés à voir ouvertement pendant cette période (Beaman, 2021) et un fossé a semblé se creuser entre, d'un côté, la France républicaine (« nous ») et, de l'autre côté, les musulman-e-s (« elles et eux ») et les quartiers défavorisés auxquels on les associe (Niang, 2019). « *Charlie* » est devenu synonyme de « liberté », « égalité », « démocratie » et de « laïcité », renvoyant les « autres » à l'obscurantisme, à la barbarie et à la violence. Cette polarisation a rendu les musulman-e-s de France inaudibles, évoquant, comme l'illustre la citation ci-dessus, l'affirmation de Spivak selon laquelle les subalternes ne peuvent parler.

Les femmes de confession musulmane sont sujettes à une triple mise sous silence : tout d'abord comme musulmanes ; puis comme habitantes de quartiers de la politique de la ville (QPV), où les voix des résident-e-s sont considérées comme du bruit (Dikeç, 2007), et plus encore quand on les associe à la menace terroriste. Après ces attaques, les QPV ont été de plus en plus perçus comme des « laboratoires d'incubation du terrorisme islamiste mondial » (Niang, 2019, p. 53). Enfin, les musulmanes ne sont pas reconnues comme des actrices dotées de libre arbitre ou de

1. En conformité avec les règles éthiques de l'université de Bâle, j'utilise des pseudonymes, même lorsque les personnes enquêtées préféraient l'usage de leur véritable nom. J'utilise le terme « participant-e » lorsque je me réfère à des citations provenant de débats publics.

capacité à se déterminer elles-mêmes, parce qu'on les considère comme soumises, en particulier lorsqu'elles portent un voile (Hancock, 2015 ; Najib et Hopkins, 2019).

Ces formes de mise sous silence mènent à une dépolitisation, dans la mesure où des acteur·rice·s dominant·e·s limitent l'exercice d'une influence politique par les marginalisé·e·s et freinent leur politisation, conduisant à leur retrait de l'espace public et au repli dans l'espace privé. Par dépolitisation, on entend ici que le groupe marginalisé se voit refuser la traduction de sa colère en revendications politiques. Une approche pensée de la justice sociale qui mette en avant les injustices subies par certains groupes, comme celle développée aux États-Unis par Iris Marion Young (1990) et popularisée dans la géographie française par Philippe Gervais-Lambony et Frédéric Dufaux (2009), permet de contrer une pensée dominante en France qui fait de l'inégalité une réalité territoriale plutôt qu'ethnoraciale (Hancock, 2009).

L'analyse des obstacles rencontrés par les habitant·e·s des QPV en quête de droit à la ville, pensé en termes politiques, tend à se centrer sur les réponses de l'État aux mobilisations politiques (Diamond et Talpin, 2019 ; Dikeç, 2002 ; 2007 ; Hajjat, 2008). Les difficultés à se faire reconnaître une subjectivité politique, pour les habitant·e·s racisé·e·s des QPV, ont à voir avec l'histoire de la politique de la ville, son tournant néoconservateur dans les années 1990 (Dikeç, 2007), mais comportent également une dimension genrée (Niang, 2019). Il importe d'élargir l'approche de la politique de la ville proposée par Dikeç en s'attachant aux mécanismes plus subtils de déploiement du racisme et de l'islamophobie (Beaman, 2017 ; 2021) qui contribuent à exclure les habitant·e·s des QPV, et les musulmanes en particulier, du domaine politique. Je rends compte dans cet article de récits de musulmanes politiquement engagées, notamment au sujet des obstacles qu'elles rencontrent dans la sensibilisation et l'organisation collective. Je m'appuie pour cette analyse sur les *subaltern studies*, et je montre qu'elles ont toute leur pertinence pour analyser le contexte postcolonial français (Dijkema, 2021). La construction de cadres épistémiques légitime et perpétue des pratiques de domination (Galván-Álvarez, 2010) et il s'agit de violence épistémique quand des citoyen·ne·s musulman·e·s se voient dénier une subjectivité politique : la fonction de cette violence est de « restreindre l'aptitude d'un groupe donné à parler et à se faire entendre » (Dotson, 2011, p. 236). La capacité à parler (Spivak, 1988) dépend de l'aptitude à faire entendre ses revendications et à laisser des traces dans les documents officiels. Faire taire certaines voix suppose l'exercice d'un pouvoir, puisque c'est à travers ce dernier que l'on « détermine ce qui est audible et visible, quels énoncés sont à prendre en compte par la communauté et lesquels peuvent être écartés comme autant de bruits parasites » (Selmeczi, 2012, p. 499). L'effet aliénant des expériences incarnées de la différence participe également de l'évitement de la politisation.

La philosophie politique de Jacques Rancière (1999) fournit un cadre pour comprendre que la contestation ouverte de relations de pouvoir asymétriques dans la société, par l'action politique, est constitutive de la démocratie. Pour Rancière, le politique n'est ni l'exercice du pouvoir ni la lutte pour le prendre (Rancière, 1999 ; Dikeç, 2007), mais bien l'arène où les expériences d'inégalité peuvent être contestées. On n'obtient une distribution moins inégale du pouvoir qu'en contestant la place qu'on s'est vu attribuer au sein d'un ordre donné. Cette contestation passe par un processus long et complexe dont le démarrage suppose au moins cinq étapes :

- traduire les expériences du groupe marginalisé en mots, et produire un discours qui rompe avec les pratiques d'autocensure ;
- questionner l'intériorisation de l'infériorité et se persuader que les marginalisé·e·s peuvent légitimement contredire ou rejeter le discours dominant ;
- constituer un groupe, définir et s'entendre sur une identité ou un « nous » ;
- produire un discours (collectif), formuler des revendications ;
- rendre publiques ces revendications.

Dans les processus de politisation, l'espace a des fonctions variées : il y a par exemple des espaces qui permettent la formation de contre-publics, comme des salles communales ou des lieux de rencontre gérés de manière autonome. La formation de groupe ne se fait pas nécessairement en lieu clos, comme le montrent les ateliers de rue de Madame Ruetabaga (Dijkema, Cohen et Fourier, 2018). Les espaces publics, rues ou places, peuvent également servir à des confrontations, où les revendications sont rendues publiques et partagées avec un public cible (Iveson, 2007). Nancy Fraser définit les « contre-publics » subalternes comme des « arènes discursives parallèles où des membres d'un groupe social subordonné inventent et mettent en circulation des contre-discours pour formuler des contre-interprétations de leurs identités, intérêts et besoins » (1992, p. 129) et qui « aident à étendre l'espace discursif » (*ibid.*, p. 124). Cette expansion de l'espace discursif est liée de manière inhérente avec l'espace matériel parce que « tous les groupes, qu'ils soient subalternes ou dominants, ne peuvent se constituer que s'ils produisent un espace matériel » (Springer, 2011, p. 539). Évidemment, la politisation s'accompagne du maintien de l'ordre policier, et ceux qui en sont responsables entreprennent des actions pour dépolitiser, démobiliser et désorganiser. Depuis les attentats terroristes, l'espace discursif s'est rétréci et l'accès à l'espace public et aux espaces de rencontre s'est compliqué.

En rupture avec les analyses dominantes de la dépolitisation des QPV, je pars de l'expérience et des analyses des habitant·e·s de ces quartiers. Leurs points de vue ont été recueillis au cours de débats publics réalisés par l'Université populaire à Villeneuve, un quartier marginalisé de Grenoble. Le groupe de travail de l'Université

populaire de Villeneuve, dont j'ai fait partie, a organisé une série de débats entre 2015 et 2018². L'expérience d'un des groupes de participant·e·s, Nous Citoyennes – collectif grenoblois de musulmanes qui prennent position sur des questions politiques en tant que citoyennes françaises –, est mise au cœur de cet article. Il s'agit de contrer la relative invisibilité, dans la recherche, des réponses des musulmanes à l'islamophobie, en particulier lorsqu'elles sont de classe populaire et n'habitent pas en région parisienne.

Le propos s'organise de la façon suivante : dans un premier temps, je décris les difficultés rencontrées par les musulman·e·s, qui ont eu le sentiment de ne pas pouvoir s'exprimer dans la période consécutive aux attaques sur *Charlie Hebdo*; dans un second temps, j'analyse la dimension spatiale de leur altérisation, la façon dont on leur a fait sentir qu'ils n'étaient pas à leur place, notamment par les réactions que leur apparence physique suscite dans l'espace public ; dans un troisième temps, j'analyse l'exemple de Nous Citoyennes pour illustrer le rôle de l'espace dans la formation en tant que groupe, la politisation et l'énonciation publique de revendications politiques, tout en montrant comment l'islamophobie a limité l'accès à l'espace public. L'article se termine en montrant comment cette islamophobie a restreint l'accès des musulmanes à des espaces clés de politisation, et ainsi réduit drastiquement leur aptitude à participer à la vie publique en tant que citoyennes.

Quand les musulman·e·s ne peuvent parler du fait de l'hégémonie *Charlie*

Charlie Hebdo est connu en France comme magazine satirique de gauche et anticlérical. Au fil du temps, il en est venu à défendre des positions de plus en plus pro-israéliennes et islamophobes, surtout après le 11 septembre 2001, et à mettre en garde contre les périls du « communautarisme » (Lizotte, 2020 ; Neffati, 2021). Ce terme renvoie en français à l'absence, ou plutôt au refus, d'intégration. Selon Dena Montague « ce terme est utilisé par un groupe majoritaire pour nier les actes énonciatifs et l'expression politique de groupes minoritaires (les musulmans en l'occurrence) qu'on perçoit comme porteurs d'"exigences infrapolitiques" par rapport à l'État-nation français » (cité dans Neffati, 2021, p. 289). *Charlie Hebdo* a publié en 2006 des caricatures de Mahomet controversées, caricatures qui ont suscité la colère des terroristes qui ont attaqué l'équipe éditoriale de *Charlie Hebdo* en 2015. Même si les positions de l'hebdomadaire étaient controversées et contestées en France avant 2015, après les attaques « être *Charlie* » est devenu synonyme « d'être français » (Todd, 2015). Selon le magazine *Marianne*, « rire, se moquer, provoquer, c'est ça la France »

2. Pour une présentation complète de la méthodologie de recherche, voir Dijkema, 2021.

(figure 1). Une telle formule revient à placer le conflit et le désaccord au cœur de la démocratie française, et de ce que signifie être français. Il est alors paradoxal qu'après les attentats, des personnes musulman·e·s aient eu le sentiment d'être muselées au nom de la liberté d'expression.



Figure 1 : « Rire, se moquer, provoquer, c'est ça la France. » ([Marianne n° 976-977, 24 décembre 2015 – 7 janvier 2016](#))

Les personnes qui ne se reconnaissaient pas en *Charlie* étaient considérées comme favorables à la violence et se voyaient exclues de la communauté politique. Hayeth, par exemple, s'est sentie dépossédée de son identité de citoyenne française : « La France nous attaque dans notre chair, je n'ai pas de pays maintenant » (notes de terrain, 13/01/2015). Elle avait le sentiment de ne plus être reconnue en tant que citoyenne française, du fait des images des musulman·e·s véhiculées dans les médias et des propos des politiques. Zeynab rendait compte comme suite de son ressenti après les attaques :

« Je suis née et j'ai grandi ici, mais si on est contre *Charlie*, [c'est comme si] on est contre la République. Après les attentats, je me sentais surveillée. Je n'ai pas de tranquillité intérieure, qu'est-ce que cette personne va penser de moi ? Dans les infos [on entend que les] personnes [sont] surveillées pour ce qu'ils disent. » (Zeynab, Université populaire, 11/03/2016)

Cette remarque soulève un point important, qui est que les musulman·e·s subissent des attaques de nature physique et intime du fait de l'islamophobie. Parce que *Charlie* était présent partout et ne pouvait être contredit, on peut dire qu'il était hégémonique : s'il est impossible de faire part d'un désaccord, c'est bien d'hégémonie qu'il s'agit.

L'Éducation nationale a fait partie des acteurs qui ont placé *Charlie* en position hégémonique. Imposer une minute de silence dans les écoles primaires et secondaires pour les victimes des attaques a été perçu comme très problématique par les participant·e·s musulman·e·s de l'Université populaire, en particulier parce que le slogan des commémorations était « Je suis *Charlie* ». Des lycéen·ne·s (âgé·e·s de 12 à 15 ans) ont été incité·e·s dans certaines écoles à produire des panneaux « Je suis *Charlie* ». Lorsque le fils d'Ahmed a refusé d'en réaliser un parce qu'il ne se sentait pas inclus par le slogan (ne se sentant pas *Charlie*), il s'est trouvé en position très délicate par rapport à son lycée (notes de terrain, 13/01/2015). Les enfants de familles musulmanes disaient chez elles et eux avoir l'impression que leur liberté d'expression n'existait pas, et plusieurs parents ont dit avoir conseillé à leurs enfants de ne pas s'exprimer dans les débats, de garder le silence et de ne pas répondre aux provocations.

« Après les attentats, je ne pouvais pas dire que je n'étais pas *Charlie*. À mon fils (18 ans) je disais : "Tu ne donnes pas ton avis". Toutes les mamans ont dit : "Vous ne dites pas que vous n'êtes pas *Charlie*". Il y a eu des dérapages. Si tu étais contre *Charlie*, c'était comme si tu étais pour [cette violence]. J'ai peur d'être jugée. » (participante, débat Université populaire, 11/03/2016)

Environ soixante-dix cas d'élèves ayant refusé de participer, et qui ont été convoqués avec leurs parents au poste de police, ont été répertoriés (voir par exemple Hojlo, 2015 ; Niang, 2019). Ces incidents ont largement été interprétés comme « le dernier signe en date d'un fondamentalisme islamique alimenté par les migrations depuis les anciennes colonies françaises et ayant longtemps fermenté dans les quartiers périphériques marginalisés des banlieues » (Lizotte, 2020, p. 1). Le ministère de l'Éducation a répondu par une initiative comportant des mesures disciplinaires et pédagogiques destinées à promouvoir la laïcité dans les écoles, appelée la « grande mobilisation de l'École pour les valeurs de la République ». Le travail de Christopher Lizotte, notamment, rend compte de manière détaillée des façons dont l'État a cherché à reprendre le contrôle de ces espaces marginalisés en promouvant « un modèle étatique de citoyenneté universelle qui traite les revendications identitaires des musulmans français avec méfiance » (2020, p. 1).

Il est paradoxal qu'au nom d'une question largement présentée comme relevant de la liberté d'expression, tout un pan de la population se soit senti réduit au silence. La citation ci-dessous témoigne également du fait que les musulman·e·s ne pouvaient pas s'exprimer dans la période qui a suivi le massacre à *Charlie Hebdo* :

« On ne pouvait pas donner son opinion. On ne pouvait pas le donner. On ne nous entendait pas [...]. On ne nous comprenait pas donc il valait mieux **raser les murs** et se faire le plus discret que possible, c'était ça. » (Tina, entretien, 09/05/2017)

L'expression « raser les murs » utilisée ici, avec sa dimension spatiale, fait écho à la façon dont Rancière illustre le partage du sensible (2000), entre ceux qui tiennent le haut du pavé et ceux qui, aux marges, doivent céder le passage. L'expression est souvent utilisée pour parler de la position dans la société de travailleur·euse·s migrant·e·s de la première génération, dont on attendait qu'ils restent invisibles. Il est significatif que cette expression fasse son retour après les attentats contre *Charlie Hebdo*, laissant entendre que les musulman·e·s ont retrouvé une position similaire à celle de leurs parents ou grands-parents, plutôt que de se rapprocher d'une position égale aux autres citoyen·ne·s. Kawtar Najib et Peter Hopkins (2019) font état d'une même nécessité de faire profil bas, en particulier après la violence paroxystique des attentats terroristes, en adaptant leur façon de s'habiller. Pour filer la métaphore spatiale, il importe, dans le paragraphe suivant, de se pencher sur l'altérisation spatiale qui se produit à travers des réactions que leur apparence physique provoque dans l'espace public.

Des expériences corporelles de la différence, un phénomène spatial

Les participant·e·s racisé·e·s de l'Université populaire ont évoqué les réactions suscitées par leurs corps dans l'espace public, en se remémorant le moment où iels ont, pour la première fois, ressenti que leurs corps étaient désignés comme différents et indésirables, une expérience pouvant se produire plus ou moins tôt dans leur vie. Les hommes comme les femmes font état d'expériences où iels sentent qu'iels suscitent une peur et un rejet chez l'autre : les hommes racisés parce qu'on les associe au crime ou à la drogue et les femmes musulmanes à cause des connotations négatives associées au port du voile (voir aussi Guénif Souilamas, 2000). Les expériences corporelles sont centrales en géopolitique (Hancock, 2011 ; Hyndman, 2004 ; Pain et Smith, 2008 ; Schenk, Gökariksel et Behzadi, 2022). Les corps et le quotidien sont des sites clés de production de l'opposition entre « nous » et « elles et eux ». Les discours et des stratégies qui représentent les femmes musulmanes, comme des victimes, des terroristes ou des ennemies, réaffirment la délimitation entre les personnes qui sont à leur place et celles qui ne le sont pas (Schenk, Gökariksel et Behzadi, 2022). Cette partie s'attarde donc sur les expériences corporelles de la différence vécues par des musulmanes. C'est quand Nadira a commencé à porter un hijab qu'elle a compris qu'on la considérait comme « autre » et qu'elle s'est sentie obligée de se comporter différemment dans l'espace public, et en société généralement. Jeanne, une femme blanche convertie à l'islam, partage cette expérience et se sent également indésirable et rejetée dans certains espaces :

« Moi, Française, née en France, je ne me sens plus dans mon pays, car on ne m'accepte pas comme je suis. Je me sens en quelque sorte marginalisée, car on ne nous accepte nulle part avec notre voile. » (Jeanne, notes de terrain, 06/01/2017)

Les regards appuyés peuvent donner le sentiment d'être indésirable. Ces regards sont lourds de tensions invisibles et tacites qui sont comprises clairement par celles qui en font l'objet (voir aussi Hancock et Mobillion, 2019). Fahija identifie le centre-ville comme un espace où elle est exposée à des regards désapprobateurs et où on la met mal à l'aise, et où on lui fait sentir qu'elle n'est pas à sa place (notes de terrain, 06/01/2017). Ces expériences font écho à celles rapportées à Paris et Londres par Najib et Hopkins (2019), à Malmö par Carina Listerborn (2015) et à Amsterdam par Reza Shaker, Bettina van Hoven et Sander van Lanen (2022). Le fait d'être fixée du regard, avec une charge négative, fonctionne de manière systémique et a des effets sur la mobilité des femmes musulmanes et sur leur « droit à la ville » (Najib et Teeple Hopkins, 2020). Les auteur·rice·s de ce regard et l'émotion transmise varient en fonction du contexte sociopolitique. Le massacre à *Charlie Hebdo* et les attentats terroristes qui ont suivi ont eu un impact significatif sur la vie quotidienne des participantes et ont renforcé les réactions altérisantes à leur apparence physique. Ces

expériences de traitement différencié interrogent quant à la place à laquelle peuvent prétendre les musulmanes en France : si elles « ne peuvent être présentes dans l'espace public sans se sentir mal à l'aise, agressées et foncièrement "déplacées" », alors il faut demander, à la suite de Joe Painter et Chris Philo, si elles peuvent même être considérées comme citoyennes à part entière (1995). Des participant·e-s à l'Université populaire ont expliqué, par ailleurs, que, à chaque expression publique de mécontentement, on les renvoie à leurs origines immigrées, non françaises, et on interroge leur compatibilité avec les principes et valeurs de la République. Parce qu'on ne les considère pas comme françaises, elles ne peuvent revendiquer le droit d'avoir des droits, en référence à la définition de la citoyenneté de Engin Isin et Greg Nielsen (2008, p. 8), et on les traite comme des citoyennes de seconde classe, ou comme des « citoyennes-extérieures » (*citizen-outsiders*, Beaman, 2017). Toute subjectivité politique leur est déniée. Dans la section suivante, je montre comment le collectif Nous Citoyennes est parvenu à politiser l'expérience des musulmanes en se positionnant en tant que citoyennes françaises, mais aussi les difficultés qu'elles ont rencontrées pour s'organiser politiquement.

La politisation, ou comment Nous Citoyennes remet en cause la marginalisation des musulmanes

Nous Citoyennes s'est constitué en 2012 dans un contexte marqué par deux évolutions législatives. Premièrement, une loi adoptée par le Sénat, le 17 janvier 2012, qui étendait « l'obligation de neutralité religieuse aux structures privées chargées de la petite enfance »³. Le collectif contestait les implications de la loi qui empêchait les assistantes maternelles de porter le voile chez elles lors de l'accueil de jeunes enfants (voir de Galembert, 2015). Deuxièmement, la circulaire Chatel qui étendait le principe de laïcité à l'ensemble du système éducatif, au-delà des fonctionnaires, aux parents accompagnant les sorties scolaires⁴. Après être resté en sommeil pendant quelques années, le collectif s'est remobilisé à la suite des attentats contre *Charlie Hebdo* en 2015, à un moment où l'espace d'expression politique pour les activistes musulman·e-s se rétrécissait à toute allure. Pourtant, cette remobilisation n'a pas duré, les attentats de novembre 2015 en plusieurs endroits de l'agglomération parisienne qui ont fait 130 morts ayant freiné l'activité du collectif. Suivant Fraser (1992), je propose de considérer Nous Citoyennes comme un contre-public ou un espace contre-

3. Voir l'article L. 423-22-1 de la loi.

4. Pour une lecture critique de ce texte, voir [Ismahane Chouder, Saphirnews.com, 05/05/2012](https://www.saphirnews.com/05/05/2012), consulté le 10/02/2020.

hégémonique. Pour elle, le rôle des contre-publics subalternes dans les sociétés stratifiées est double :

« D'un côté, les contre-publics subalternes fonctionnent comme espaces de repli pour reprendre des forces ; d'un autre côté, ils fonctionnent aussi comme bases arrière et comme lieu de formation pour des activités de sensibilisation en direction de publics plus larges. C'est précisément dans la dialectique entre ces deux fonctions que réside leur potentiel d'émancipation. » (Fraser, 1992, p. 124)

Nous Citoyennes remplit cette double fonction d'un contre-public subalterne. La narratrice de l'histoire du collectif, Nadira, rappelle qu'au début, il s'agissait de répondre au besoin de partager leurs expériences, de rencontrer d'autres femmes et d'échanger des informations. Elles se rencontraient dans des espaces (semi-)publics pour parler, et, depuis ces espaces relativement sécurisants, elles se sont constituées en tant que contre-public, en s'identifiant comme citoyennes musulmanes et en formulant des revendications. Nadira fait du passage de la conscientisation à la confrontation d'autres publics un élément important de la formation d'un contre-public, en insistant sur ce terme. Quittant les espaces (semi-)privés des premières réunions, Nous Citoyennes a décidé d'investir d'autres espaces (semi-)publics, comme des espaces de débat, et la rue, de façon à confronter leurs perspectives avec celles des personnes établies et à rendre publiques leurs revendications. Dans l'extrait d'entretien ci-dessous, je mets en valeur en gras les termes renvoyant à l'organisation qui permet à une personne de sortir de son isolement et de faire groupe.

« Nadira : On l'a ressenti comme un élan **de révolte, d'injustice, d'incompréhension**, le fait qu'on puisse voter des lois comme ça [la circulaire Chatel], pour nous exclure tout simplement, car le but de ces projets de loi c'est vraiment d'exclure les femmes voilées, donc on s'est dit, qu'est-ce qu'on peut faire ? Je crois que c'était le déclic où déjà nous on ressentait de l'injustice et plein d'émotions négatives et le **besoin d'en parler** dans un premier temps. On s'est **regroupées** au début et c'était pour en **discuter**, de discuter de ça et qu'est-ce qu'on peut **faire** ? Quelle **voix** peut-on porter, nous, pour nous **faire entendre et dire** : "voilà, les lois sont injustes et en tant que femmes on se sent avant tout citoyennes et non pas musulmanes". Notre priorité est de dire : "nous on est des citoyennes musulmanes" parce qu'on ne peut pas renier le fait qu'on est musulmanes, mais qu'on est là et qu'on veut **participer** à la société et **pas d'être exclues** quoi. Donc d'un coup, on a fait des **débats**, on est allées dans les **débats publics**. On **rencontrait** des gens, on rencontrait des femmes, des gens qui avaient de l'incompréhension à propos de ça parce qu'on s'est rendu compte qu'il y avait beaucoup de gens qui n'étaient **pas au courant** de ces projets de loi qui se votaient à l'Assemblée nationale **à notre insu**. Donc du coup, on s'est dit que c'est important d'en **parler**, de **réagir**, de **sensibiliser** les femmes, les hommes.

On avait besoin de se **parler** et besoin de se **regrouper**.

Je trouve qu'on a besoin d'**espaces de dialogue** comme ça, surtout dans des choses qui nous touchent le plus profondément, comme quand on parle des droits des femmes. Même moi, qui ne suis pas maman, je me sentais concernée quoi. [...] Je me sens concernée, en tant que femme. [...] Je me pose la question comment ils ont pu faire ce genre de loi.

Mariette : Bah **tout seuls** quoi. Parce que les principales concernées ne sont jamais là aussi, hein ? Quand on voit qu'ils disent, "oui, les femmes voilées sont des femmes soumises" : ce sont des gens non voilés qui disent ça.

Nadira : Mais le pire est, et c'est en plus le but de Nous Citoyennes à la base, qu'il y a vraiment beaucoup de gens qui n'étaient pas au courant de ça. Car si tu ne t'intéresses pas à la politique, t'es pas censé savoir ce qu'ils sont en train de faire, des projets de loi derrière ton dos tandis que toi, tu n'es pas au courant quoi, et que du jour au lendemain tu peux te retrouver à être interdit d'aller je ne sais pas où.

Claske : Sensibiliser les personnes concernées, donc plutôt les femmes voilées ou... ?

Nadira : Non à la base c'était tout le monde. On va dans les **débats publics** pas spécialement pour parler qu'avec des femmes voilées. On sait très bien ce qu'elles pensent... pas vraiment, mais on a plus ou moins les mêmes façons de penser. Alors que le but...

Claske : est de se confronter aux autres ?

Nadira : est de nous **confronter** à d'autres idées, passer des messages, informer, parce que tout le monde n'était pas forcément au courant. » (Nadira et Mariette, entretien, 21/02/2017)

Ce qui frappe dans cet extrait, c'est à quel point le vocabulaire de Nadira et de Mariette s'inscrit dans le registre de la voix (« voix », « écouter », « débat », « dialogue », « confronter », etc.) comme outil pour contester leur subalternisation. Lors de leurs réunions, les membres de Nous Citoyennes ont eu l'idée d'organiser leur propre bureau de vote au centre de Grenoble. Elles interpellaient les passant·e·s pour parler des projets de loi de 2012 et leur demander de voter. Mais l'espace public qu'elles occupaient en 2012 s'est rapidement fermé à la suite du massacre de *Charlie Hebdo* pour plusieurs raisons : le discours politique et médiatique présentait les musulman·e·s comme dangereux·ses, les commentaires s'en prenaient à leurs prises de position politique pour les discréditer et l'état d'urgence avait été instauré. La fermeture de cet espace symbolique a fortement affecté leur confiance en elles et a fait obstacle à leur mobilisation pour défendre leurs droits. L'exemple suivant montre l'effet que ce changement a eu sur leur capacité à sortir dans la rue et à occuper l'espace public, au moment où le droit du travail évoluait dans le sens d'une confirmation du droit des employeur·se·s privé·e·s à interdire le port du voile.

La dépolitisation post-*Charlie*

La nouvelle loi travail, dénommée « loi El-Khomri » du nom de la ministre qui l'a portée (09/08/2016) prévoit dans son article 1321-2-1 que même si l'employeur-se ne peut « de manière générale ou absolue » interdire le port de signes religieux, l'entreprise peut se doter d'un règlement intérieur stipulant une « obligation de neutralité qui limite l'expression des opinions personnelles et religieuses »⁵. En d'autres termes, la loi octroie aux groupes privés la possibilité d'interdire le port du voile dans leur règlement intérieur. Cette disposition outrepassé clairement la loi de 1905 qui est au fondement du cadre légal de la laïcité, et qui prévoit la neutralité de l'État, mais non des groupes privés ou particuliers. Cette obligation à se dévoiler repose sur l'argument que des client·e·s pourraient être offensé·e·s d'avoir affaire à des femmes ouvertement musulmanes⁶. Jouda, une des fondatrices du collectif Nous Citoyennes, explique, ci-dessous, qu'elles n'ont pas pu se mobiliser en 2016 quand la loi était débattue et ce qui les a empêchées de participer aux actions politiques dans l'espace public à ce moment-là. Dans cette citation, Jouda décrit le travail subtil de dépolitisation qui opère au-delà de la répression ouverte par l'État, par la représentation omniprésente de l'islam en tant que menace. Cette représentation provoque un sentiment d'insécurité fondamental chez les musulman·e·s ainsi qu'un retrait de la vie publique, au profit des espaces privés. Je souligne également en gras les termes clés :

« On [musulman·e·s] nous a tellement cassé·e·s ces dernières années, je trouve que **militer était très dur**, il y avait beaucoup de gens qui, moi la première, avaient besoin de faire le point. Personnellement, je **reviens** un peu [dans l'activisme]. [Cette loi] c'était tombé à un moment où ils nous avaient tellement **massacré·e·s, mis la pression, matraqué·e·s**... Tu ouvres la télé, tu vois des voiles partout, des musulmans partout.

[Les attaques sur] *Charlie Hebdo*, ça a été un cataclysme chez nous ! C'était trop dur et cette loi est passée à ce moment-là. Et personne ne l'a vue. Nous en tout cas, **on n'était pas dehors**. Pourtant, on était dehors pour la loi sur les nounous et tout [circulaire Chatel]. Mais là, tu dis : "allez, les musulman·e·s, mobilisez-vous", bah **personne ne pouvait se mobiliser**. Tout le monde a des **jambes coupées**, des **bras coupés**. Il faut **recommencer, il faut ressortir**. [...]

En fait, la confiance en nous, déjà pour sortir de chez nous, on ne l'a même plus, ils nous ont **laminé·e·s**. Et même dans nos associations, aussi petites qu'elles soient, il faut qu'on **reconstruise** la confiance en nous. On a de la **force** hein, parce qu'on a beaucoup de **colère**, juste qu'il faut un certain moment donné, il faut qu'on la remette

5. [Religion dans l'entreprise : quelles sont les règles ?](#), consulté le 17/02/2020

6. Voir, par exemple, « Affaire Asma Bougnaoui : la justice confirme le droit de porter le voile en entreprise », *Le Figaro*, 19/04/2019, consulté le 17/02/2020.

à sa place et qu'elle ressorte et qu'il faut qu'on la canalise et **qu'il faut qu'on y aille** parce que franchement c'est trop dur. » (notes de terrain, 24/01/2018)

Jouda utilise une métaphore physique pour exprimer les obstacles rencontrés par les musulman·e·s dans la période post-Charlie : avoir les bras et les jambes « coupés », pour parler d'une forme de paralysie provoquée par une émotion violente. Cette paralysie empêche le corps de se mettre en action, lui interdit la mobilité et donc de faire partie d'une mobilisation. Cette contrainte physique rappelle ce que Frantz Fanon a écrit de l'inhibition musculaire comme faisant partie de la condition coloniale (Fanon, 2011 ; 2010) – la violence coloniale se ressent au niveau des muscles (Mbembe, 2007). Pour Jouda, c'est l'image négative des musulman·e·s dans un contexte de violence terroriste, exposée sur les écrans de tous les médias, qui est responsable de cette paralysie. L'articulation discursive des musulman·e·s comme menace à l'ordre républicain a affecté leur confiance en elles et eux-mêmes et a limité leur capacité à investir l'espace public. « Revenir », « ressortir », « recommencer » sont autant de références à la nécessité de reprendre depuis le début le travail accompli par Nous Citoyennes en 2012. La colère fait d'elles une force, selon Jouda, mais, en 2016, cette force était éclatée et divisée, enfermée derrière les portes des espaces privés et individuels. Le travail nécessaire pour convaincre les femmes de quitter leur espace domestique pour se rassembler, partager leur colère et canaliser leurs forces pour s'exprimer d'une seule voix devait être repris si elles voulaient se mobiliser dans la rue contre la loi El-Khomri et d'autres encore à venir. Les images médiatiques les disqualifiant ont eu un effet de mise sous silence des voix de groupes marginalisés et les ont empêchés de traduire leurs expériences en revendications politiques.

Conclusion

L'exemple de Nous Citoyennes montre comment les prémices de l'organisation politique s'appuient sur la formation d'un groupe partageant des expériences et des intérêts, sur la formulation de revendications collectives et sur l'énonciation publique de ces revendications. Ceci implique un double processus pour se rendre visible et audible. On voit de plus en quoi les groupes marginalisés ont besoin d'espace, à la fois pour se rencontrer et aller vers le public, pour former un groupe et pour énoncer leurs revendications. C'est dans l'espace que la confrontation devient possible avec la société majoritaire. Cependant, depuis les attentats, cet espace, matériel autant que discursif, s'est refermé. L'accès à l'espace public est devenu plus difficile parce que les corps y sont soumis au regard hostile des autres. De plus, pendant la période de mon travail de terrain à Villeneuve (2015-2018), plusieurs lieux de rencontre ont fermé ou sont devenus inaccessibles aux femmes portant le voile. Le rôle politique des maisons

des habitants a été amoindri quand leur gestion est passée des mains d'associations indépendantes à celles de la municipalité. Pendant ma recherche, j'ai observé la fermeture de plusieurs lieux qui jouaient un rôle important dans l'organisation collective dans le quartier. La Maison des habitants (place des Géants) et Osmose, une association proposant de l'aide aux devoirs, ont été reprises en gestion par la municipalité, ce qui a changé leur fonctionnement et les a, de fait, empêchées d'employer des musulmanes portant le voile. Ces exemples montrent comment les espaces d'organisation politique à Villeneuve subissent une pression constante. Ces espaces collectifs étant désormais fermés ou gérés par des fonctionnaires, l'indépendance qui pouvait être celle des habitant·e·s pour décider de leurs actions, objectifs ou priorités, a été réduite ou totalement perdue. La fermeture des espaces amenuise également les possibilités d'agonisme. La question de la façon dont l'État s'impose dans les institutions du quotidien des QPV et la vie de quartier mériterait d'être analysée plus avant (voir par exemple Möser et Tillous, 2020).

La présentation récurrente des musulmanes comme menace permet aux acteurs étatiques de « légitimement » réprimer leurs revendications et d'y répondre par des mesures de sécurité, plutôt que de les écouter. Elles sont traitées comme citoyennes de seconde zone et sont exclues du champ politique formel parce que les partis politiques ne les représentent pas et qu'elles se voient dénier le statut d'interlocutrices. On les dépeint et on les traite au contraire comme un danger pour l'unité et l'ordre de la République. L'idée sur laquelle repose la démocratie délibérative, à savoir qu'un consensus peut émerger de la délibération, est contredite par la nature conflictuelle de la politique comme compétition entre des personnes poursuivant des intérêts différents et, par moments, divergents (Mouffe, 2000). Faire vivre un idéal démocratique supposerait d'ouvrir un espace politique pour les femmes musulmanes et d'ouvrir des espaces d'organisation autonome, y compris des espaces non mixtes (François, Gilbert, Keyhani *et al.*, 2021), qui ne sont pas des espaces de séparatisme, mais des espaces où le politique devient possible.

Remerciements

J'ai une lourde dette envers les participant·e·s de l'Université populaire, et Nous Citoyennes tout particulièrement. Je suis également reconnaissante à Claire Hancock et Myriam Houssay-Holzschuch de faire de la place dans le monde universitaire pour les géographies féministes intersectionnelles. Cette recherche n'aurait pas été possible sans leur soutien. Je tiens également à exprimer ma gratitude aux évaluateur·ice·s pour leurs remarques constructives et à leurs références pour l'avenir. J'ai reçu un financement du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union

européenne dans le cadre de la convention de subvention Marie Skłodowska-Curie n° 894389 pour le projet URPEACE - L'agence de construction de la paix des acteurs civils stigmatisés dans les villes européennes qui font face aux conséquences de la violence terroriste.

Pour citer cet article

Dijkema Claske, « Revendiquer sa juste place : des musulmanes de quartiers marginalisés se déclarent citoyennes » [“Claiming space, when Muslim women of marginalised social housing neighbourhoods declare themselves citizens”], *Justice spatiale / Spatial Justice*, n° 17, 2022 (<http://www.jssj.org/article/revendiquer-sa-juste-place-des-musulmanes-de-quartiers-marginalises-se-declarent-citoyennes>).

Bibliographie

Beaman Jean, *Citizen Outsider: Children of North African Immigrants in France*, University of California Press, 2017.

Beaman Jean, « France’s Ahmets and Muslim Others: The Entanglement of Racism and Islamophobia », *French Cultural Studies*, vol. 32, n° 3, 2021, p. 269-79.

Camille François, **Gilbert** Pierre, **Keyhani** Narguesse, **Masclet** Camille, « Espaces non mixtes : l’entre-soi contre les inégalités ? », *Métropolitiques*, 2021 (<https://metropolitiques.eu/Espaces-non-mixtes-l-entre-soi-contre-les-inegalites.html>).

Diamond Andrew, **Talpin** Julien, « Appel à propositions », in *Démobiliser les quartiers populaires. Répression, disqualification et cooptation comme stratégies de gouvernement*, journée d’étude, Lille, ANR EODIPAR, 2019.

Dijkema Claske, **Cohen** Morgane, **Fournier** Melody, « Ateliers de rue, ouvrir un espace radicalement partagé », in *Cahier des 2^{es} rencontres de géopolitique critique*, Grenoble, Atelier Fluo, 2018, p. 38-44.

Dijkema Claske, « Subaltern in France – A Decolonial Exploration of Voice, Violence and Racism in Marginalized Social Housing Neighbourhoods in Grenoble », PhD thesis in geography, University Grenoble-Alpes, 2021.

Dikeç Mustafa, « Police, Politics, the Right to the City », *GeoJournal*, vol. 58, n° 2-3, 2002, p. 91-98.

- Dikeç** Mustafa, *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*, Oxford, Blackwell publisher, 2007.
- Dotson** Kristie, « Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing », *Hypatia*, vol. 26, n° 2, 2011, p. 236-257.
- Fanon** Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2010 [1961].
- Fanon** Frantz, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2011 [1959].
- Fraser** Nancy, « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », in Calhoun Craig, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge MA., MIT Press, 1992, p. 109-142.
- Galembert** Claire (de), « Le droit à porter le voile : cause perdue ou naissance d'une politics of rights ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 75, n° 2, 2015, p. 91-114.
- Galván-Álvarez** Enrique, « Epistemic Violence and Retaliation: The Issue of Knowledges in "Mother India" », *Atlantis*, vol. 32, n° 2, 2010, p. 11-26.
- Gervais-Lambony** Philippe, **Dufaux** Frédéric, « Justice... spatiale ! », *Annales de géographie*, vol. 665-666, n° 1, 2009, p. 3-15.
- Guénif-Souilamas** Nacira. *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*. Bernard Grasset, 2000.
- Hajjat** Abdellali, « Révolte des quartiers populaires, crise du militantisme et postcolonialisme », in Boubeker Ahmed, Hajjat Abdellali (éd.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France 1920-2008*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- Hancock** Claire, « La justice au risque de la différence : faire une "juste place" à l'Autre », *Annales de géographie*, vol. 665-666, n° 1, 2009, p. 61-75.
- Hancock**, Claire. « Le corps féminin, enjeu géopolitique dans la France postcoloniale ». *L'Espace politique*, vol. 13, n° 1, 2011, p. 1-16 (<https://doi-org.sid2nomade-2.grenet.fr/10.4000/espacepolitique.1882>).
- Hancock** Claire, 2015, « "The Republic Is Lived With an Uncovered Face" (and a Skirt): (Un)Dressing French Citizens », *Gender, Place & Culture*, vol. 22, n° 7, 2015, p. 1023-1040.

- Hancock** Claire, **Mobillion** Virginie, « "I Want to Tell Them, I'm Just Wearing a Veil, Not Carrying a Gun!" Muslim Women Negotiating Borders in Femonationalist Paris", *Political Geography*, vol. 69, 2019, p. 1-9.
- Hojlo** A.-S., « Entendu à 8 ans pour apologie du terrorisme : que s'est-il vraiment passé ? » *Le Nouvel Observateur*, 29 janvier 2015.
- Houllier-Guibert** Charles-Edouard, « La symbolique des lieux urbains en France lors des attentats de janvier 2015 », *EchoGéo*, 2016 (<https://doi.org/10.4000/echogeo.14437>).
- Hyndman** Jennifer, « Mind the Gap: Bridging Feminist and Political Geography through Geopolitics », *Political Geography*, vol. 23, n° 3, 2004, p. 307-322.
- Iveson** Kurt, *Publics and the City*, Oxford, Blackwell Publishers, 2007.
- Isin** Engin, **Nielsen** Greg (ed.), *Acts of Citizenship*, London - New York, Zed Books Ltd., 2008.
- Listerborn** Carina, « Geographies of the Veil: Violent Encounters in Urban Public Spaces in Malmö, Sweden », *Social & Cultural Geography*, vol. 16, n° 1, 2015, p. 95-115.
- Lizotte** Christopher, « Laïcité as Assimilation, Laïcité as Negotiation: Political Geographies of Secularism in the French Public School », *Political Geography*, vol. 77, 2020, p. 102-121.
- Mbembe** Achille, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, vol. 58, n° 4, 2007, p. 37-55.
- Montague** Dena, « Communitarianism, Discourse and Political Opportunity in Republican France », *French Cultural Studies*, vol. 24, n° 2, 2013, p. 219-230.
- Möser** Cornelia, **Tillous** Marion, *Avec, sans ou contre : critiques queers-féministes de l'État*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2020.
- Mouffe** Chantal, « Democracy or Agonistic Pluralism », *Political Science Series*, vol. 72, 2000, p. 1-17.
- Najib** Kawtar, **Hopkins** Peter, « Veiled Muslim Women's Strategies in Response to Islamophobia in Paris », *Political Geography*, vol. 73, 2019, p. 103-111.
- Najib** Kawtar, **Teeple Hopkins** Carmen, « Geographies of Islamophobia », *Social & Cultural Geography*, vol. 21, n° 4, 2020, 449-457.

- Neffati** Imen, « Anti-Sociologisme, Zionism, Islamophobia in Philippe Val's *Charlie Hebdo* », *French Cultural Studies*, vol. 32, n° 3, 2021, p. 280-295.
- Niang** Mame-Fatou, *Identités françaises : banlieues, féminités et universalisme*, Brill, 2019.
- Pain** Rachel, **Smith** Susan J., *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*, Aldershot - Burlington, Ashgate, 2008.
- Painter** Joe, **Philo** Chris, « Spaces of Citizenship: An Introduction », *Political Geography*, vol. 14, n° 2, 1995, p. 107-120.
- Rancière** Jacques, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. by J. Rose Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999 [1995].
- Rancière** Jacques, *Le Partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
- Selmezi** Anna, « Abahlali's Vocal Politics of Proximity: Speaking, Suffering and Political Subjectivization », *Journal of Asian and African Studies*, vol. 47, n° 5, 2012, p. 498-515.
- Schenk** Christine Giulia, **Gökaruksel** Banu, **Behzadi** Negar Élodie, « Security, Violence, and Mobility: The Embodied and Everyday Politics of Negotiating Muslim Femininities », *Political Geography*, vol. 94, n° 2, 2022, p. 102-597.
- Shaker** Reza, **van Hoven** Bettina, **van Lanen** Sander, « Just as much as there is Islamophobia, there is racism: corporeal encounters with the Muslim Other in Amsterdam », *Urban Geography*, 2022, p. 1-21.
- Spivak** Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak? », in Williams Patrick, Laura Chrisman (ed.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader [Reprinted]*, New York - Harvester/Wheatsheaf, University of Illinois Press, 1988, p. 66-111.
- Springer** Simon, « Public Space as Emancipation: Meditations on Anarchism, Radical Democracy, Neoliberalism and Violence », *Antipode*, vol. 43, n° 2, 2011, p. 525-562.
- Todd** Emmanuel, *Qui est Charlie ? Sociologie d'une crise religieuse*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.
- Young** Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.