

Thierry Cote
Une approche psychanalytique du repli identitaire :
le cas de l'islamophobie en France

Résumé :

Dans cet article, nous chercherons à montrer la nécessité de compléter les approches psychologique et sociologique de l'islamophobie dans le contexte français par une approche psychanalytique. Nous nous pencherons dans un premier temps sur les apports des diverses interprétations du phénomène issues des sciences humaines (sociologie, psychologie, théorie du genre) et sur les limites théoriques qu'elles présentent. Nous tâcherons ensuite d'évaluer la pertinence de certaines catégories psychanalytiques (projection, perversion, identification) pour produire une analyse plus fine non-seulement des affects racistes mais aussi du traitement médiatique de l'Islam. Si l'on veut pouvoir fournir un critère qui discrimine entre les critiques légitimes de l'intégrisme et l'islamophobie comme telle, mais aussi entre l'affirmation agressive et creuse des mouvements identitaires et n'importe quel processus d'identification dialectique, on ne peut se contenter de décrire le racisme comme un processus par lequel une communauté ou un individu construit son identité en rejetant un autre. L'autre construit par le groupe raciste (qui fait l'objet d'investissements contradictoires) se distingue des figures courantes de l'altérité en ceci précisément qu'il ne peut pas être un pôle dialectique d'identification: c'est un autre absolu, sans qualité propres, qui loin de renforcer l'identité de celui qui s'y oppose, la mine de l'intérieur. Si l'on veut comprendre le cercle vicieux de l'islamophobie contemporaine, il faut donc renverser l'idée selon laquelle le racisme est fonction de la construction identitaire pour montrer qu'au contraire, plus une figure anonyme et sans altérité concrète de l'autre se solidifie, plus l'identification dialectique d'un "soi" cohérent devient problématique.

Introduction : islamophobie globale et spécificité française

L'islamophobie n'est certes pas un phénomène exclusivement français¹. Des perspectives globales récentes sur la question montrent qu'il s'agit d'un phénomène, sinon mondialisé, du moins qui touche l'ensemble de ce qu'on a coutume d'appeler les « démocraties occidentales », tout en mettant en œuvre la construction d'une figure de « bouc émissaire transnational » (transnational folkdevil²). La désignation d'une telle figure aurait alors moins pour fonction de resserrer les liens nationaux contre un ennemi intérieur ou extérieur, que de solidifier la représentation d'un occident civilisé uni contre un Islam rétrograde et monolithique. Dès lors, pourquoi restreindre notre étude au contexte français ? En premier lieu, on peut invoquer la relative pauvreté des recherches universitaires francophones sur la question de l'islamophobie, comparé à leur important développement récent dans le monde anglo-saxon³. En France, de manière tout à fait

¹ Selon un sondage YouPoll mené en 2015, 55% des américains auraient une opinion « défavorable » de l'Islam. On peut rappeler le lexique paranoïde de Donald Trump pendant sa campagne, qui évoquait « a total and complete shutdown of Muslims entering the United States ». Voir: "How anti-Muslim are Americans? Data points to extent of Islamophobia", *The Guardian*, 8 décembre 2015, <https://www.theguardian.com/us-news/2015/dec/08/muslims-us-islam-islamophobia-data-polls>

² MORGAN, George et POYNTING, Scott, "Introduction: The Transnational Folk Devil", in *Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West*, Ashgate, Farnham, 2012, p. 1-14. Voir aussi : COHEN, Stanley, *Folk Devils and Moral Panics*, Londres, Mac Gibbon and Kee, 1972.

³ Pour ne prendre qu'un seul exemple, on peut évoquer la création fin 2012 de la revue « Islamophobia studies journal », de l'université Berkeley.

caractéristique, le registre polémique continue d'exercer un certain monopole sur les questions touchant l'islam et l'islamophobie. Ce registre, qui doit être envisagé comme un régime particulier de production de savoirs et de représentations sur l'islam, est structuré par un champ lexical propre (« multiculturalisme », « communautarisme », « laïcité », « intégration », « voile », « djihad », « pas d'amalgame »), des circuits et des logiques de diffusions spécifiques (médias, maisons d'éditions à grand tirage ou militantes), et une dynamique interne d'affrontement agonistique où les positions sur l'islam recourent des positionnements politiques⁴. Dans ce contexte et à ce niveau de discours, le signifiant « islamophobie » fait lui-même l'objet d'un usage ambigu et complexe, qu'il faudra analyser et s'efforcer de ne pas reconduire, dans la mesure où nous cherchons à nous situer sur un autre registre. Ensuite, nous choisissons d'étudier l'islamophobie en France, pour des raisons qui tiennent à son histoire et à sa culture politique. La France associe deux caractéristiques qui distinguent « son » islamophobie de celles des autres démocraties occidentales. C'est d'abord son histoire coloniale, et en particulier le caractère récent de la guerre d'Algérie, qui inscrit les tensions actuelles dans un contexte mémoriel à la fois affirmatif et amputé, où l'histoire est souvent « réécrite par une mémoire sans contenu »⁵. C'est ensuite la culture politique républicaine et jacobine de la France qui, au nom d'une conception « forte » de la laïcité, est le premier pays à avoir pris des mesures légales visant plus ou moins explicitement à restreindre le port du voile islamique dans l'espace public (2004 et 2010).

Cette étude cherche à conjuguer les matériaux offerts par les sciences sociales (sociologie, ethnopsychologie, études post-coloniales, études féministes) avec certaines clés de lecture psychanalytique pour comprendre le phénomène islamophobe en France. Nous passerons en revue un certain nombre de théories qui ont été avancées depuis les années 1980 pour définir et comprendre l'islamophobie. Puis, nous chercherons à montrer la nécessité d'introduire une grille de lecture psychanalytique du phénomène islamophobe. Deux objectifs président à cette relecture « psychanalytique » des données des sciences sociales.

D'une part, nous ne sommes pas satisfaits par la thèse selon laquelle le racisme est un processus d'affirmation identitaire mettant en jeu l'exclusion et la séparation méthodique d'un « nous » et d'un « eux ». Ce niveau d'analyse demeure trop superficiel, et ne permet pas de dissocier clairement les mouvements « identitaires » des « communautés » qu'ils combattent, ni le racisme du sentiment d'appartenance communautaire en général. Si en 1978, Edward Saïd avait raison d'écrire, dans l'introduction de son livre classique *L'Orientalisme*, « European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self »⁶, force est de constater une différence foncière entre l'orientalisme et la dynamique islamophobe actuelle, quoique la seconde se nourrisse abondamment des matériaux du premier, car si l'orientalisme du XIX^e siècle faisait partie d'un processus d'affirmation identitaire et conquérant lié à la colonisation, le néo-orientalisme de l'islamophobie post-coloniale est explicitement lié au thème de l'identité menacée⁷. Dans ce contexte, les schèmes psychanalytiques se révèlent

⁴ Voir le récent débat entre l'ancien premier ministre Manuel Valls et le journaliste Edwy Plenel au sujet des caricatures de Mahomet dans Charlie Hebdo (décembre 2017), et dont la violence met bien plutôt en scène une fracture politique au sein de la gauche française qu'elle n'élabore une réflexion sereine sur les rapports entre la liberté d'expression et la question religieuse.

⁵ MANSOURI, Malika, G. Sturm, M. R. Moro, « Reflet du racisme : Le voile, emblème d'un métissage conflictuel » in *L'autre : cliniques, cultures et société*, Vol. 9, no. 3, 2008, pagination indisponible (P.I.).

⁶ SAID, Edward. W., *Orientalism*, New York, Random House, 1978, p. 3.

⁷ Voir à ce sujet ROY, Alain, « Le délire collectif des déclinistes français : Finkielkraut, Zemmour, Houellebecq et Onfray », in *L'Inconvénient*, n°69, été 2017, p. 31-38. Selon un sondage IFOP de 2016, 47 % des Français considèrent la « présence d'une communauté musulmane » comme « plutôt une menace pour l'identité de la France ». Notons que ce sondage présuppose l'existence d'une « communauté musulmane » et d'une

particulièrement adéquats pour montrer comment le racisme contemporain témoigne non de l'affirmation, mais de l'échec d'une position d'identité, qui débouche dans un rapport fascinateur à l'autre, à la fois pervers et obscène, dans un sens que nous aurons à définir. La grille de lecture psychanalytique nous permettra par ailleurs de présenter l'islamophobie et l'islamophilie qui s'affrontent sur le terrain médiatique comme les deux versants d'un rapport « pervers » aux musulmans français, alimenté par la production incessante de l'« Islam » comme catégorie médiatique et politique et point de fixation des affects politiques. Ces hypothèses seront vérifiées à travers une analyse de la représentation des femmes voilées dans le champ discursif et visuel français.

I) Qu'est-ce que l'islamophobie ? Approches théoriques et empiriques

a) Approches non-psychanalytiques de l'islamophobie

Robert Miles et Malcolm Brown⁸ définissent le racisme à trois niveaux, qui se retrouvent tous en France à diverses échelles. En un premier sens, le racisme est une idéologie politique fondée sur l'inégalité des races. Cette position a été officiellement marginalisée au sein même du front national après l'exclusion de Jean-Marie Le Pen, mais est régulièrement véhiculée par ses cadres. A un second niveau, le racisme est décrit comme ensemble de préjugés associés à un type physique ou ethnique, débouchant eux-mêmes sur des pratiques d'exclusion. L'islamophobie en France peut aller de la peur physique ressentie par un certain nombre de français dits « de souche » au contact de « bandes de jeunes », au sentiment à la fois populaire et véhiculé par des intellectuels d'extrême droite, que la population « de souche » sera progressivement « remplacée » par la population musulmane⁹. L'islamophobie se traduit par des actes isolés ou groupés (36 recensés en 2012 par le Comité contre l'islamophobie en France) de dégradations, incendies, profanations, et injonctions au dévoilement. A ce tableau, on peut ajouter le déni quotidien d'accès à certains services¹⁰ (par exemple, les boîtes de nuit), ou encore le contrôle policier renforcé des individus « au faciès » ou « profilage racial ». Le renforcement des pratiques sécuritaires depuis les attentats de janvier et novembre 2015, sous l'apparente neutralité des corps et des instruments qui l'exercent, contribue à agencer et renforcer les rapports sociaux existants, en particulier les rapports racistes, en produisant des « sujets majoritaires »¹¹. A ces pratiques s'ajoutent encore ce que Marwan Mohammed et Abdellali Hajjat, auteurs de l'étude sociologique la plus récente et complète sur la

« identité française », ce qui peut en soi constituer un biais islamophobe (IFOP, « Regards croisés sur l'Islam en France et en Allemagne », publié le 29/04/2016,

http://www.ifop.fr/?option=com_publication&type=poll&id=3373)

⁸ MILES, Robert et BROWN, Malcolm, *Racism*, Psychology press, 2003.

⁹ Pour une réfutation démographique en règle de la théorie dite du « grand remplacement », voire LIOGIER, Raphaël, « Le mythe de l'islamisation, Essai sur une obsession collective », Paris, Seuil, 2012.

¹⁰ Voir la section consacrée à la France dans BAYRAKLI, Enes et HAFEZ, Farid, « European Islamophobia Report 2015 »,

<http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.islamophobiaeurope.com%2Freports%2F2015%2Fen%2F2015.pdf>

¹¹ « L'exigence de sécurité est peut-être bien davantage qu'une simple limite négative de la liberté de tous incarnée par les figures visibles de la répression : des corps constitués (police, armée, hygiène publique...) et des objets techniques (caméra de surveillance, drones, etc.). C'est plutôt une véritable technique hégémonique de gouvernement qui modulerait les formes de liberté en fonction des différences de classe et de race à toute fin de créer des sujets majoritaires en demande de toujours plus de sécurité » (KRICKEBERG, Memphis et GUILLIBERT, Paul, « L'Hégémonie de la sécurité », *Vacarme*, n°77, automne 2016, pp. 38-44).

question de l'islamophobie en France¹², appellent l' « islamophobie de plume », citant en exemple l'écrivain Michel Houellebecq ou encore le chercheur Pierre-André Taguieff, du très influent Centre de recherches politiques de Sciences Po (CEVIPOF), qui affirmait en 1997 sur la radio de France Inter que « deux millions de musulmans en France, ce sont deux millions d'intégristes potentiels ». Ces auteurs montrent de manière convaincante comment la constitution d'un « problème de l'Islam » en France passe par l'élaboration d'un savoir autorisé sur l'Islam et les musulmans, qu'on peut classer selon le degré de proximité des producteurs du savoir avec la demande sociale : savants (indépendants de cette demande), experts (islamologues ou techniciens de la sécurité, théoriquement indépendants, mais liés en pratique à la demande sociale et politique), demi-savants (liés à cette demande par des logiques de marketing éditorial). Enfin, bien que les lois de 2004 et 2010 sur l'interdiction des signes religieux ostentatoires en milieu scolaire et l'interdiction de se couvrir le visage dans l'espace public ne visent officiellement aucune population particulière, on peut considérer qu'elles relèvent d'une discrimination institutionnalisée à l'égard des musulmans. Marwan Mohammed et Abdellali Hajjat parlent au sujet de ces lois de « régime juridique d'exception » ou de « régime juridique dérogatoire du droit commun »¹³.

b) Vers une définition de l'islamophobie

Le terme « islamophobie », qui désignait à l'origine une pratique du gouvernement colonial marquée par la méfiance à l'égard des populations musulmanes, jugées moins facilement assimilables que les populations d'autres confessions, n'a commencé à être employé pour désigner l'hostilité à l'égard des musulmans présents sur le territoire européen que dans les années 1980, au Royaume-Uni. Les différentes études sur l'histoire du terme¹⁴ s'accordent pour considérer le rapport rendu par le think tank multiculturaliste « Runnymede » en 1997 comme un tournant dans le processus de reconnaissance publique, politique et institutionnelle du phénomène islamophobe. L'islamophobie y est définie comme : « l'expression abrégée qui se réfère à la crainte ou à la haine de l'Islam et – par conséquent, à la peur et l'aversion de l'ensemble ou d'une partie des musulmans ». Toutefois, comme le souligne Chris Allen, l'approche méthodologique du rapport présente certains problèmes. D'une part, en considérant l'islamophobie sur un plan exclusivement psychologique et individuel, il en occulte la dimension sociale et historique. D'autre part, reprenant la terminologie du psychologue Milton Rokeach, les auteurs du rapport caractérisent l'islamophobie par l'adoption une série de « closed views » (ex : « L'Islam est perçu comme monolithique et statique... »), qui s'opposent de manière binaire à des « opened views » (ex : ... « plutôt que divers et dynamique »). Cette perspective empêche de distinguer les « closed views » islamophobes de la simple méfiance ou des efforts de critiques internes et externes à l'égard des prescriptions religieuses et des pratiques culturelles, et enferme le psychisme dans l'alternative binaire entre islamophobie et islamophilie¹⁵. Or, comme le remarque Andrew Shryock, islamophobie et islamophilie ont en commun la tendance à l'essentialisation de l'Islam, car elles effacent autant les différences internes au groupe considéré que les points communs entre musulmans et non musulmans¹⁶. David Tyrer propose quant à lui

¹² Abdellali, MOHAMMED, Marwan, *Islamophobie, Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La découverte, 2013.

¹³ Voir le cas de l'exclusion de Sirine, élève musulmane d'un lycée de Villiers-sur-Marne, dans HAJJAT, Abdellali, MOHAMMED, *op. cit.*, introduction.

¹⁴ Voir RUSCIO, Alain, *op. cit.*, et ASAL, Houda, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept », in *Sociologie* [En ligne], N°1, vol. 5, 2014, consulté le 15 novembre 2017. URL : <http://sociologie.revues.org/2185>

¹⁵ ALLEN, Chris, *Islamophobia*, Farnham, Surrey ; Burlington, VT : Ashgate, 2010.

¹⁶ SHRYOCK, Andrew, « Introduction : Islam as an object of fear and affection », in *Islamophobia/Islamophilia. Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, p. 1-25.

d'analyser l'islamophobie dans une perspective foucauldienne, comme une forme de « gouvernementalité racialisée » permettant de discipliner les corps musulmans tout en façonnant des sujets musulmans légitimes à partir de la distinction « modéré »/« extrémiste »¹⁷. Issue de la théorie queer, Jasbir Puar interprète l'islamophobie dans ses rapports avec ce qu'elle nomme l'« homonationalisme », attitude ethnocentrique par laquelle les pays libéraux projettent des catégories comme celle d'« homophobie » sur les traditions culturelles pour lesquelles elles ne peuvent être pertinentes¹⁸. Tâchant de proposer une synthèse des différentes approches de l'islamophobie, Marwan Mohammed et Abdellali Hajjat proposent la définition la plus complète :

« 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 qu'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 »¹⁹.

- c) Insuffisance des approches psychologiques et sociologiques et nécessité d'une approche psychanalytique de l'islamophobie

Les termes psychologiques dans lesquels le rapport Runnymede, le plus influent à ce jour, théorise l'islamophobie, sont insuffisants pour deux raisons principales. D'abord, dans la mesure où la psychologie comprend les préjugés racistes comme des « croyances erronées » (*mistaken beliefs*), elle débouche sur la croyance non moins erronée, relayée par une part considérable des élites françaises, que l'éducation et l'acquisition d'un savoir sur les musulmans est le seul remède efficace contre l'islamophobie – croyance qui s'appuie sur et reconduit d'ailleurs inlassablement une sociologie classiste du racisme, selon laquelle il n'y aurait que les ignorants pour voter Front National. Au contraire, comme nous l'avons évoqué plus haut, une forme particulièrement insidieuse d'islamophobie est précisément véhiculée par tout un corps de savoirs autorisés sur l'Islam dont on peut observer la production quotidienne en France. De plus, quantité d'exemples montrent que l'éducation ou encore le contact assidu avec des musulmans sont loin d'être incompatibles avec l'islamophobie. Le racisme est peut-être moins lié à la méconnaissance de l'autre ou au manque d'éducation subi par les plus défavorisés, qu'à un désir insatiable de connaître un Autre qui semble toujours se soustraire à la maîtrise d'un savoir transparent. Reprenant les mots du poète Edouard Glissant, nous dirions que le racisme consiste moins à méconnaître l'autre qu'à refuser son opacité.

Le second inconvénient qui ressort de l'approche psychologique du racisme est la théorie simpliste des émotions sur laquelle elle s'appuie, qui oppose de manière binaire des émotions « négatives » à des émotions « positives », « islamophobes » et « islamophiles ». Ce qu'au contraire, la psychanalyse permet de mettre en évidence, c'est l'extrême volatilité des affects positifs et négatifs, la facilité avec laquelle l'affect positif dont une représentation se trouve investie peut se renverser en affect négatif, afin de préserver l'intégrité d'un moi menacé par le retrait d'un objet investi. Dans cette perspective, islamophobes et islamophiles doivent être considérés comme deux

¹⁷ TYRER, David, *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*, Pluto Press, Londres, 2013.

¹⁸ PUAR, Jasbir K., *Terrorist assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham, 2007.

¹⁹ HAJJAT, Abdellali, MOHAMMED, *op. cit.*, p. 20.

variétés de sujets pour qui le signifiant Islam et tout ce qui paraît s'y rattacher métonymiquement (hidjab, burka, charia, halal, coran, Daesch, etc...) est « chargé d'affect ». Ce sont alors moins les « préjugés » ou encore les « affects négatifs » dont les musulmans font l'objet que cette charge affective qu'il faut expliquer.

Si la psychanalyse peut, comme on essaiera de le montrer, venir tantôt affiner, tantôt réfuter les approches psychologiques de l'islamophobie, il est également nécessaire d'en compléter l'approche strictement sociologique et post-coloniale²⁰ par l'approche psychanalytique. A partir du diagnostic sociologique d'un « processus social complexe de racialisation/ altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane » (définition citée plus haut), la psychanalyse nous permet de préciser les rapports entre cette « altérisation » et le sentiment de menace identitaire auquel elle est liée dans les discours actuels, notamment grâce aux concepts de « narcissisme », d'« identification » et de « projection ».

II) Psychanalyse et islamophobie

a) Narcissisme et insécurité identitaire

Dans *Pour introduire le narcissisme*²¹, Freud décrit le processus conflictuel par lequel se forme une libido dite d'objet. Le narcissisme primaire se caractérise par un désir en circuit fermé. L'enfant faisant corps avec le monde, c'est-à-dire essentiellement avec la mère, n'ayant pas encore de corps propre, se vit lui-même comme source de la satisfaction de ses propres besoins. L'établissement de relations d'objets suppose une scission entre le corps propre et le monde des « objets », et correspond à l'apprentissage du manque. L'apprentissage de la relation d'objet est la découverte simultanée de l'altérité du monde et de l'altérité à soi d'un corps clivé, marqué par des besoins qu'il ne peut satisfaire par ses propres moyens. Aux deux extrémités théoriques du processus on trouve donc : l'auto-érotisme, qui fonctionne en circuit fermé, et l'amour objectal, où la fonction du manque et la dépendance à autrui a été complètement intégrée. Mais sur le chemin qui va vers l'intégration de cette fonction du manque, qui signifiera aussi l'intégration d'une dépendance primordiale à autrui dans la constitution du moi, Freud situe ce qu'il appelle le « narcissisme secondaire », stade intermédiaire où les investissements libidinaux, détournés des objets, se fixent sur le moi. Il autorise alors à penser le « moi » comme un objet libidinal dont l'investissement est soumis, comme les autres objets, à une économie générale des pulsions. Dans *Le moi et le ça*, Freud précisera certains mécanismes de cette économie. Il proposera le concept de « surmoi », instance de censure des désirs inconscients permettant d'assurer l'équilibre libidinal, formé par identification aux parents et intériorisation des interdits culturels. Appliquant ces analyses à la situation coloniale, Frantz Fanon²² montre comment, semblable à l'enfant obligé d'intérioriser les interdits parentaux pour conserver leur amour, source externe de son amour propre, le colonisé antillais intériorise les critères culturels du colonisateur (canons de beauté, canons linguistiques). Le colonisé est donc pris dans une impasse tragique : se renier entièrement ou se haïr. Fanon montre ainsi comment la situation coloniale prive les colonisés de la position subjective à partir de laquelle ils pourraient se

²⁰ Stephen Frosh évoque « a need for a postcolonial theory of the subject that incorporates an understanding of affective and 'subjective' issues – precisely the area with which psychoanalysis is primarily concerned ». (FROSH, Stephen, « Psychoanalysis, Colonialism, Racism » in *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, Vol. 33, no. 3, 2013, p. 4).

²¹ FREUD, Sigmund, *Pour introduire le narcissisme* [1914], <http://psycha.ru/fr/freud/1914/narciss.html>

²² FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

reconnaître, puisque cette place est tenue, à l'intérieur même de leur psychisme, par la culture blanche. Dans ce contexte, les formations névrotiques, définies par Freud comme des compromis qui se substituent, sur le plan fantasmatique, à la réalisation effective du désir, ne peuvent que pérenniser les situations de domination symboliques en les rendant à la limite tolérables. À l'inverse, on peut interpréter la construction imaginaire des corps racisés comme une projection sur ces corps, par les psychés racistes, des éléments refoulés qui viennent troubler l'unité psychique du moi et du ça. On voit comment la psychanalyse permet de mettre directement en rapport l'idée du rejet de l'autre à l'extérieur (l'« altérisation » des sociologues) avec celle d'une intériorité scindée (d'une « identité malheureuse ») : s'il faut rejeter l'autre dans la sphère de l'extériorité, c'est précisément dans la mesure où, partie intégrante et inquiétante de mon moi, son altérité mine *de l'intérieur* cette intégrité, *dès lors qu'elle n'est pas reconnue comme condition absolue de celle-ci*.

La psychanalyse met donc en évidence un décentrement structurel du sujet par rapport à lui-même, une dépendance foncière à l'altérité, mais aussi son oblitération dans les formations psychiques conscientes. Le moi n'étant à l'origine ni de son désir, ni de sa satisfaction, le fantasme a pour fonction d'élaborer une scène imaginaire sur laquelle le moi reprend une position centrale, une position d'origine absolue de soi-même. On retrouve ce même phénomène à l'échelle collective, dans les mythes des origines ou d'auto-fondation, qui établissent la fondation d'une civilisation à une date donnée, par cette civilisation elle-même, la faisant préexister à sa propre instauration.

b) Islamophilie et perversion

C'est à un autre niveau que nous voudrions montrer la pertinence des mécanismes du fantasme. Par *perversion*, nous entendons la ruse par laquelle le moi menacé ou frustré rétablit, sur une scène imaginaire, la position centrale et dominante qu'il ne peut pas occuper dans la situation réelle. Ce processus passe par la destitution de l'autre sujet de sa position subjective, qu'on constitue alors comme objet disponible et manipulable à l'envi sur cette même scène, pour obtenir la satisfaction de son désir propre ou l'apaisement de ses craintes. Nous faisons l'hypothèse que la France et les médias français entretiennent un rapport *pervers* à l'Islam, et soutenons que la spécificité de l'islamophobie, dans le contexte actuel, réside dans son caractère pervers.

Nous prendrons d'abord l'exemple de l'islamophilie. Pour décrire l'attitude de repentance et de culpabilité affichée par une certaine intelligentsia et classe politique occidentale vis-à-vis d'une population musulmane stigmatisée, le psychanalyste Daniel Sibony met en avant le concept de « culpabilité narcissique » :

« C'est toute une posture mentale qui, en outre, sert aujourd'hui d'« éthique » à beaucoup de responsables. Intéressante par elle-même, elle repose sur un montage psychologique assez courant : on prend sur soi la faute ou l'on feint de la prendre, comme pour en libérer les personnes concernées, sur lesquelles, en fait, on cherche à prendre l'ascendant »²³.

L'aspect le plus alarmant de ce diagnostic, que résume le terme de « montage psychologique », est sans doute de suggérer qu'il est possible, pour les non-musulmans bien intentionnés, de régler le problème social réel que représente l'islamophobie sur le plan exclusivement « psychique ». On peut d'ailleurs se demander si les excuses formulées de plus en plus souvent à l'égard des minorités bafouées par les gouvernements libéraux, grandes scénographies nationales de la repentance avec larmes du chef à la clef, ne permettent pas essentiellement de traiter les répercussions affectives du crime sur le bourreau, tout en le dispensant d'agir effectivement sur ses conséquences. Les fantasmes masochistes post-coloniaux permettent au moi occidental de se réapproprié, sur le plan

²³ SIBONY, Daniel, *op. cit.*, p. 8.

psychique, la position active et subjective, tout en préservant intact un idéal humaniste que la situation effective met en péril. Cette configuration fantasmatique dans laquelle l'occidental prend la place de ceux qui vivent subjectivement la situation d'exclusion, contribue par contrecoup à confiner ces derniers dans la position d'« objets » d'un problème.

c) Un racisme obscène

Paradoxalement, l'« invisibilisation » dont parlent quelquefois les sociologues à propos des musulmans en France n'est pas incompatible avec la surmédiatisation de l'Islam. L'islamophobie française s'accompagne d'une fascination, marquée par la fixation quasi fétichiste de l'attention sur certains signes. Ce phénomène est patent à la fois dans le traitement médiatique qui est réservé à l'Islam²⁴, ainsi que dans les débats autour du voile, sur lesquels nous reviendrons plus en détails. Nous qualifions d'« obscène » le processus par lequel les sujets musulmans sont systématiquement destitués, *à travers les images et les discours qui les mettent en scène*, de leur position subjective, pour être réduits à des corps, des objets, ou des victimes²⁵. Attardons-nous un instant sur les rapports entre racisme, abjection et obscénité.

Dans un article intitulé « La haine antisémite : La loi de la haine, la haine de la loi », Jean-Ernest Joos distingue la haine « pudique » que Simon Wiesenthal, survivant des camps d'extermination, éprouve pour les nazis, caractérisée par l'horreur de la présence physique, et qui pose une frontière invisible entre le corps propre et le corps de l'autre qui n'est jamais franchie, de la haine raciale « obscène » qu'éprouvent au contraire les nazis pour les juifs, qui « ne cesse jamais de passer outre la limite qu'elle a elle-même posée entre une partie de l'humanité et l'autre »²⁶ en investissant fantasmatiquement son corps. *Mutatis mutandis*, cette analyse jette un éclairage intéressant sur le rapport paradoxal entre la surmédiatisation de l'Islam et le sentiment répandu selon lequel l'Islam serait trop « visible » dans l'espace public²⁷. Le désir de rendre l'Islam invisible peut tout à fait provenir de ceux-là même qui consomment l'information en continu sur la « question de l'Islam en France ». Dans un second temps, l'analyse de Joos peut nous aider montrer le rapport que le racisme « obscène » entretient avec l'insécurité identitaire²⁸. Si la haine « pudique » a pour fonction de délimiter le corps propre à l'exclusion du corps haï, la haine « obscène » tend au

²⁴ Voir OUAIDAT, Jad, *La représentation du monde arabo-musulman à la télévision française*, Paris, L'Harmattan, 2012, et DELTOMBE, Thomas, *L'Islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2005 (réimpr. Poche, 2007), 382 p.

²⁵ Selon une certaine vulgate issue de Guy Debord, les images de la télévision ou les discours des journaux tendraient à se substituer aux contacts humains réels. Emissions d'interventions policières filmées (« Enquête d'action », sur W9), reportages choc sur les « banlieues » tiennent lieu à de très nombreux citoyens de contact avec ceux qu'ils ne voient jamais. Ce qui est à souligner n'est pas tant que les images et les discours aient remplacé les rapports sociaux « réels » entre les hommes, mais bien qu'un certain type d'images, véhiculées dans un certain sens par un certain type d'agents, monopolisent les possibilités de rapport sociaux, en affirmant leur prévalence sur d'autres images.

²⁶ JOOS, Jean-Ernest, « La haine antisémite : La loi de la haine, la haine de la loi », *Revue des Temps Modernes*, n°559, 1993.

²⁷ On peut y rattacher l'usage de l'adjectif « ostensible » dans le libellé de la loi de 2004 sur le port des signes religieux à l'école, et l'introduction du concept inédit d'« espace public » dans la loi de 2010 (qui signifie en somme : partout où chacun peut vous voir).

²⁸ Voir à ce sujet LIOGIER, Raphaël, « Islam : a scapegoat for Europe's decadence », *Harvard International Review*, dossier Cultural Backlash in Europe, Janvier 2011 et VANDORPE, Eric, « De l'islamophobie à l'islamoparanoïa », *Oumma*, 9 décembre 2011, <https://oumma.com/de-lislamophobie-a-lislamoparanoia/>

contraire à la suppression des frontières du corps propre. D'un point de vue freudien, la haine raciale obscène peut ainsi se lire comme symptôme de la régression à un stade infantile où la frontière entre le corps et le monde est absente, et où l'enfant n'a ni conscience d'objet (conscience du toujours déjà perdu qu'il n'a pas), ni conscience de son moi (conscience du toujours déjà autre qu'il n'est pas). *Le racisme est alors bien moins une manière d'affirmer une identité séparée, que le symptôme pervers d'une identification inachevée.* Ce point doit permettre de lever une fâcheuse équivoque sur les soi-disant groupes « identitaires » racistes, mal nommés, qui sont plutôt des groupes « pré-identitaires ». Il est vrai, mais insuffisant de dire que ces groupes tiennent leur consistance de l'exclusion. La séparation entre un « moi » et un « autre » n'est pas l'apanage exclusif du raciste puisqu'elle est aussi la condition à laquelle Simon Wiesenthal parvient à préserver l'intégrité de son propre corps vis-à-vis de ses bourreaux. La haine raciale est le contraire même de cette réaction épidermique d'un corps qui, ayant subi une violation de son intégrité, ne peut la rétablir qu'à opérer une séparation nette entre soi et le bourreau. Elle est bien plutôt le symptôme de l'échec au moins partiel, de la symbolisation de l'altérité, et se caractérise par la fragilité d'une limite imaginaire, compulsivement franchie, entre soi et l'autre. Le racisme n'est pas l'ignorance de l'autre, mais la compulsion de transparence, le refus du retrait dans lequel l'autre se donne, opaque, où il devient constamment nécessaire de le démasquer, pour aller voir s'il est bien comme je l'imagine, sous sa peau, sous son voile.

Il est donc impossible de mettre les groupes dits « identitaires » sur le même plan que les groupes dits « communautaires », comme on l'entend parfois faire. Le groupe identitaire s'agrège sur la base de l'exclusion d'un « autre absolu » (le Juif a joué ce rôle, voici le tour du musulman) c'est-à-dire non pas quelque autre, *dont l'altérité serait déterminée par quelque trait qui en retour permettrait de se situer dans des rapports d'altérité intersubjective complexes*, mais l'altérité en général, sans contenu particulier, jamais maîtrisable, jamais assignable, avec qui le groupe entretient donc un « rapport de non-rapport », fondamentalement inapaisé, et vis-à-vis duquel il ne peut jamais véritablement *se situer*. Dès lors que l'Autre exclu est un Autre indéterminé, sans trait distinctif, n'importe quel trait physique peut venir occuper la place vide de son altérité²⁹. On reconnaît ici cette caractéristique fondamentale du comportement raciste qui consiste à *réduire l'autre à un corps*, intimement liée à cette autre opération qui consiste à lui retirer cela même qui l'inscrit dans la communauté politique, c'est-à-dire la parole³⁰.

III) Voile islamique et obscénité

Plus encore que les traits physiologiques, le voile islamique a été le principal support de l'objectification des musulmans en France. Le signifiant « voile » a été projeté au cœur d'enjeux religieux et politiques extrêmement complexes, situant les femmes musulmanes au carrefour des débats féministes et post-coloniaux, souvent au détriment d'une écoute attentive de leur parole. Sans prétendre dénouer l'intégralité de ces enjeux, nous nous contenterons d'offrir quelques perspectives de débroussaillage, en nous maintenant dans l'horizon problématique qui anime les parties précédentes de ce travail, celui d'un rapport à l'Islam marqué par l'objectification « obscène » des corps et le processus d'accaparement « pervers » de la position subjective et active.

Emmanuel Terray propose de comprendre l'élaboration d'une « question du voile » en France à partir de la notion d'« hystérie politique ». L'hystérie politique est décrite comme une

²⁹ Voir à ce sujet HOOK, Derek, « The 'real' of racializing embodiment », *Journal of community & applied social psychology*, 18 (2), 2008, pp. 140-152.

³⁰ On pourra consulter avec profit l'analyse lacanienne du politique que propose Jean-Claude Milner dans MILNER, Jean-Claude, *Pour une politique des êtres parlants*, Paris, Verdier, 2011.

« conduite de fuite » adoptée par une société toute entière qui consiste à substituer au problème réel « un problème fictif³¹, imaginaire, construit, *de telle sorte qu'il puisse être traité avec les seules ressources du discours et par le seul maniement des symboles* »³². Le blocage « réel » auquel, selon l'auteur, la « question du voile » vient apporter une solution hystérique, est double : il concerne d'une part la situation d'exclusion et de marginalisation dans laquelle se trouvent la grande majorité des immigrés d'origine nord-africaine en France³³, et d'autre part la stagnation que connaît le processus d'égalisation entre les hommes et les femmes en France, depuis les années 1970 (légalisation de l'IVG, démocratisation de la contraception). Solution substitutive qui passe par un traitement symbolique du problème, la conduite hystérique permet à la fois de dissimuler l'impuissance de la société en question tout en préservant intacte l'image narcissique qu'elle se fait d'elle-même - la France comme patrie de l'égalité et des droits de l'homme. La question du voile remplit ces conditions : en prohibant le port du voile dans les écoles, ou en s'insurgeant contre le « communautarisme », on peut avoir l'impression de traiter à la fois les deux problèmes.

En vertu de la logique métonymique qui a cours dans le champ symbolique, des signifiants précis (en l'occurrence « voile ») tiennent lieu d'un ensemble d'autres signifiants, de sorte que d'une part, la « question du voile » vient à monopoliser la symbolisation d'une ensemble de problèmes qui ne lui sont liés qu'indirectement³⁴ (liberté de conscience, égalité des chances, autonomie de la personne, égalité homme-femme³⁵) et d'autre part, nommer « le problème du voile » et le traiter (par l'interdiction à l'école) équivaudra sur le plan symbolique, à prendre à corps le problème de l'intégration des immigrés et de l'égalité des hommes et des femmes.

On peut donc affirmer, avec Rachel Bailey-Jones, que le corps des femmes musulmanes est devenu la « scène » (« stage ») d'un combat politique où se joue l'affirmation d'une « authenticité culturelle »³⁶. Ce phénomène marque le rapprochement circonstanciel, particulièrement étonnant, de positions nationalistes et féministes, alors que Marine Le Pen invoque l'« asservissement » des

³¹ Selon le sociologue Pierre Tévanian, le port du voile à l'école est un « faux débat » imposé par les médias et la classe politique, qui ne trouvait pas d'écho dans l'opinion publique et chez les principaux intéressés (élèves et professeurs) en 2003. Selon une étude menée par cet auteur dans un lycée, sur 375 élèves interrogés quant aux principaux problèmes rencontrés à l'école, un seul élève mentionne le voile. TEVANIEN, Pierre, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'agir, 2005.

³² TERRAY, Emmanuel, « La question du voile : une hystérie politique », *Mouvements*, n°32, 2004, p. 97.

³³ Déjà au moment des premiers remous médiatiques autour du voile, Pierre Bourdieu notait : « La question patente – faut-il ou non accepter à l'école le port du voile dit islamique ? – occulte la question latente – faut-il ou non accepter en France les immigrés d'origine nord-africaine ? » (BOURDIEU, Pierre, « Un problème peut en cacher un autre » [1989], in *Interventions 1961-2001 : science sociale et action politique*, Agone, Marseille, 2002).

³⁴ On peut lire dans le rapport Stasi sur l'application du principe de laïcité, commandé par Jacques Chirac peu avant la mise en place de la loi sur les signes religieux ostentatoires dans l'espace scolaire, des phrases du type de celle-ci : « Les menaces ébranlent l'ensemble de notre édifice juridique » (Rapport Stasi, *Le Monde*, 12 décembre 2003).

³⁵ « The global debates about religion and secularism, modernity and tradition, nationalism and cosmopolitanism, social justice and market economies, community and individualism, pivot around the figure of the (un)veiled woman, often to women's detriment ». (HEFFERNAN, Teresa, *Veiled figures, Women, modernity and the spectres of orientalism*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, p. 8)

³⁶ « Postcolonial nationalist movements have been led, for the most part, by small groups of men who use the woman's body as a stage to re-enact cultural authenticity that was stolen during the colonial period ». (BAILEY JONES, Rachel, *Postcolonial Representations of Women: Critical Issues for Education*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2011).

femmes musulmanes pour prôner un « renforcement de la laïcité³⁷ ». Sans chercher à nier l'oppression réelle subie par les femmes dans une multitude de contextes culturels, Sirma Bilge montre que la position de certaines féministes occidentales participe de ce qu'elle nomme « sexualisme », par quoi elle entend :

« a contemporary discourse offering a teleological narrative of the secularisation process, believed to lead inevitably to gender and sexual equality. From the sexualist stand, religion is deemed unambiguously oppressive to women and non-heteronormative sexualities—an assumption that heavily relies on hierarchical binaries and produces the West as the site of gender equality and sexual emancipation thanks to secularism »³⁸.

Le sexualisme opère donc systématiquement l'équation entre la religion musulmane et l'oppression des femmes. Dans un tel contexte, l'enjeu semble bien être pour les femmes musulmanes de passer d'objet à sujet du discours sur le voile. Des études récentes, encore trop rares, qui donnent la parole aux jeunes-filles voilées cherchent à expliciter les significations que le port du voile peut prendre pour les principales intéressées. Camila Areas, interprète par exemple le port du voile comme un acte de « performativité visuelle et publique », et montre comment, à l'encontre des stéréotypes du voile aliénant, « les discours en défense du voile présentent le port de ce signe religieux comme une pratique d'émancipation sociale, féminine, culturelle et d'inscription utopique »³⁹. Une autre étude, d'approche ethnopsychanalytique montre en étudiant le discours de trois jeunes filles voilées que le voile peut représenter un moyen d'inscrire dans le présent la trace d'un passé avorté et d'une histoire familiale marquée par la violence coloniale :

« Le voile est peut-être un objet qui permet de mettre à jour le refoulement, l'objet permettant un rappel, un retour du refoulé, un lieu psychique qui construit son propre mythe pour pouvoir ensuite s'en séparer. Il s'agit peut-être d'un moyen de reconnaître les ancêtres, car il apparaît que la relation ancestrale entre la France et l'Algérie, lourde d'exclusion, réapparaît dans un présent que ces adolescentes déclinent sous le signe de la « haine », de la « rancœur », de la mort des pères et de l'insoumission »⁴⁰.

Loin d'être une forme de soumission, le port du voile apparaît alors comme un acte de revendication. Porter le voile n'apparaît pas non plus pour autant comme une manière de se mettre volontairement en marge de la communauté française, mais bien plutôt de revendiquer la possibilité d'être voilée *et* française. On peut donc l'interpréter comme un acte politique, au sens de Jacques Rancière, dans la mesure où il s'agit de revendiquer une certaine manière *d'apparaître* qui bouscule

³⁷ Pour une analyse des instrumentations politiques du concept de laïcité, voir BAUBEROT, Jean, *La laïcité falsifiée*, Paris, La découverte, 2012

³⁸ BILGE, Sirma, « Mapping Quebecois sexual nationalism in times of 'crisis of reasonable accommodations » . *Journal of Intercultural Studies*, 33(3), 2012, p. 307, cité dans BAKALI, Naved, « Contextualizing the Quebec Charter of Values : How the Muslim 'Other' is Conceptualised in Quebec » in *Culture and Religion*, Vol. 16, no. 4, 2015: 412-429.

³⁹ AREAS, Camila, « Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial », *Revue de l'école doctorale ED 382, Université Sorbonne Paris Cité*, 2013, p. 145.

⁴⁰ MANSOURI, Malika, G. Sturm, M. R. Moro, « Reflet du racisme : Le voile, emblème d'un métissage conflictuel » in *L'autre : cliniques, cultures et société*, Vol. 9, no. 3, 2008, (P. I.).

un certain partage policé du sensible⁴¹, c'est-à-dire un certain découpage du visible et du dicible communément admis, qui emprisonne les musulmanes dans un système de positions saturé (femme voilée soumise et recluse/ femme non-voilée libre et intégrée).

On peut dès lors se demander si, au moment même où certaines féministes déplorent l'asservissement des femmes musulmanes, elles ne contribuent pas à leur tour à renforcer l'image de celles-ci comme « objet inerte, démonétisé, voire déshumanisé », pour reprendre l'expression de Frantz Fanon qui, en 1959, analysait déjà l'injonction pseudo-féministe au « dévoilement » et le motif de la « libération » des femmes musulmanes comme partie intégrante de la rhétorique coloniale française⁴².

« L'administration dominante veut défendre solennellement la femme humiliée, mise à l'écart, cloîtrée... On décrit les possibilités immenses de la femme, malheureusement transformée par l'homme algérien en objet inerte, démonétisé, voire déshumanisé. Le comportement de l'Algérien est dénoncé très fermement et assimilé à des survivances moyenâgeuses et barbares. Avec une science infinie, la mise en place d'un réquisitoire-type contre l'Algérien sadique et vampire dans son attitude avec les femmes, est entreprise et menée à bien. L'occupant amasse autour de la vie familiale de l'Algérien tout un ensemble de jugements, d'appréciations, de considérants, multiplie les anecdotes et les exemples édifiants, tentant ainsi d'enfermer l'Algérien dans un cercle de culpabilité »⁴³.

Si cet exemple permet d'envisager dans quelle mesure la thématique actuelle du « dévoilement » représente une survivance coloniale, les rapports entre l'injonction contemporaine au « dévoilement » et l'histoire de l'érotisme orientaliste sont plus délicats à dénouer. En effet, une approche superficielle pourrait laisser croire que l'intense charge érotique dont l'orientale était porteuse dans l'imaginaire orientaliste du XIX^{ème}⁴⁴ siècle a aujourd'hui disparu au profit d'une opposition schématique entre l'occidentale « libérée » et la musulmane « prude ». Comme le remarque Laurent Desmoulin, « Dans le cas des jeunes filles qui portent le voile islamique, on assiste à une troublante inversion du paradigme [selon lequel, dans le fantasme raciste, l'étranger jouit plus et mieux que nous]. Les Occidentaux ne leur prêtent pas une jouissance supérieure, un « plus-de-jouir », comme disait Lacan, mais, au contraire, si pas un « moins-de-jouir », du moins une espèce de fuite : on leur reproche d'échapper au marché du désir, à la tyrannie de la séduction »⁴⁵.

⁴¹ Voir RANCIERE, Jacques, *La Méésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995 et RANCIERE, Jacques, *Sept règles pour aider à la diffusion des idées racistes en France*, Le Monde, 21 mars 1997, <http://1libertaire.free.fr/JRanciere36.html>

⁴² Leila Ahmed diagnostique la même hypocrisie dans le discours colonial britannique, « The Victorian colonial paternalistic establishment appropriated the language of feminism in the service of its assault on the religions and cultures of Other men, and in particular on Islam, in order to give an aura of moral justification to that assault at the very same time that it combated feminism within its own society ». (AHMED, Leila, *Women and gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992, p. 152).

⁴³ FANON, Frantz, *L'an v de la révolution algérienne*, Maspéro, 1959 (réédité en 1968 sous le titre « Sociologie d'une révolution ») Chapitre 1 : L'Algérie se dévoile, p. 3.

⁴⁴ «The erotic charge of the harem has two main trajectories: the fulfillment of seeing the forbidden faces and bodies of Muslim women; and the fantasy of one man's sexual ownership of many women". (LEWIS, Reina, *Gendering orientalism, Race, Femininity and Representation*, Psychology Press, 1996, pp. 111-112).

⁴⁵ DESMOULINS, Laurent, « Tentatives de réflexion sémiotique et psychanalytique au sujet du voile islamique », Université de Liège, <http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/166228/1/S%C3%A9miotique%20et%20psychanalyse%20du%20voile%20article.pdf>, p. 7. Pour une analyse Lacanienne du racisme en termes de « plus-de-jouir » attribué à l'autre, voir

Selon Eric Fassin, « l'érotisme a changé de camp »⁴⁶, y compris au niveau des représentations de la sexualité masculine, puisque le stéréotype du maghrébin efféminé et lascif qui avait cours dans les années 1960-70⁴⁷ fait aujourd'hui place à celui d'un patriarcat musulman rigoriste. Or, une telle représentation n'est pas incompatible avec l'investissement libidinal de la femme musulmane par l'homme occidental, au contraire. En témoigne par exemple l'une des vidéos pornographiques les plus consommées sur internet, mettant en scène une jeune femme musulmane, son petit ami américain et sa mère - les deux femmes portant le Hijab. Le scénario du film est construit sur le retournement suivant : la mère, qui s'oppose d'abord à la relation du jeune-homme non-musulman avec sa fille, finit par révéler sa nymphomanie et se jette sur ce dernier. La mère accepte alors la relation entre sa fille et l'américain, à condition qu'elle puisse elle aussi en jouir. Cet exemple obscène résume et hyperbolise à nos yeux la dynamique de double domination (des femmes par les hommes et de l'Islam par l'Occident) que sous-tendent les « débats sur le voile », mettant en évidence une configuration fantasmatique dans laquelle l'homme occidental peut se représenter comme ce dont la femme musulmane manque. Il est à noter qu'en 2016, l'actrice pornographique libano-américaine Mia Khalifa, connue pour les mises en scène provocatrices où elle apparaît affublée d'un Hijab, était l'actrice la plus recherchée sur internet⁴⁸.

S'il y a donc effectivement des traits communs entre les représentations orientalistes « classiques » de la femme orientale (l'odalisque de harem) et celles que les médias contemporains nous présentent, ils sont à chercher dans les rapports complexes qu'entretiennent phallogocentrisme et orientalisme. « As some European women were calling for greater freedoms and gaining power in the public realm, the harem provided a control fantasy where women could be imagined as totally passive and willing to submit to male gaze and power »⁴⁹, écrit Rachel Bailey-Jones. Hier comme aujourd'hui, la représentation d'une féminité musulmane essentialisée, objet passif disponible à l'envi pour le désir masculin, vient combler la place vide laissée dans l'imaginaire phallogocentrique par les revendications de liberté et d'autonomie des femmes.

Conclusion

Nous espérons avoir mis en évidence les raisons pour lesquelles les approches de l'islamophobie issues des sciences sociales et de la psychologie gagnent à être complétées par une approche psychanalytique. La conceptualité psychanalytique permet de mettre en évidence les rapports entre l'identité clivée et la projection, dans la figure d'un autre désigné, des éléments psychiques refoulés par le raciste. L'islamophobie française n'est pas un processus d'affirmation identitaire par laquelle une France « authentique » se situerait différenciellement par rapport à l'Islam, mais le symptôme d'un processus d'identification lacunaire et avorté, et d'une identité collective encore incapable d'inclure symboliquement l'une de ses dimensions les plus vives. Nous avons cherché à caractériser comme *perverse* le processus par lequel le moi « autochtone » cherche à substituer, sur une scène imaginaire, sa centralité et son agentivité à celle de l'autre racisé, et projetant son image comme corps dénué de parole et d'agentivité propre sur cette même scène imaginaire. Une analyse du traitement de la « question du voile » en France nous a enfin permis de mettre à l'épreuve cette

ZIZEK, Slavoj, *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press, 1993 et MILLER, Jacques-Alain, *Le Neveu de Lacan*, Paris, Verdier, 2003, pp. 156-157.

⁴⁶ FASSIN, Eric, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, n°26, 2006, p. 130.

⁴⁷ Voire à ce sujet SHEPARD, Todd, « Something Notably Erotic » : politics, "Arab Men", and sexual revolution in post-decolonization France, 1962-1974", *The Journal of Modern History*, vol. 84, n°1, 2012.

⁴⁸ <https://www.joe.ie/life-style/searched-porn-actress-planet-revealed-mia-khalifa-572592>

⁴⁹ BAILEY JONES, Rachel, *Postcolonial Representations of Women: Critical Issues for Education*, op. cit., (P. I.).

conception, tout en pointant la dimension compensatoire de l'image de la femme voilée et muette dans un contexte de déclin du patriarcat français.

Bibliographie

- ROY, Alain, « Le délire collectif des déclinistes français : Finkielkraut, Zemmour, Houellebecq et Onfray », in *L'Inconvénient*, n°69, été 2017, p. 31-38.
- HOOK, Derek, "The 'real' of racializing embodiment". *Journal of community & applied social psychology*, 18 (2), 2008, pp. 140-152.
- AHMED, Leila, *Women and gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- ANTONIUS, Rachad, « A mediated relationship: media representations of Muslims and Arabs as a political process », in HENNEBRY et MOMANI, Bessma (dir.), *Targeted Transnationals. The State, the Media and Arab Canadians*, University of British Columbia Press, Vancouver/Toronto, 2013.
- AREAS, Camila, Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial. *Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382*, Université Sorbonne Paris Cité, 2013, pp.145-156.
- ASAL, Houda, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept », in *Sociologie* [En ligne], N°1, vol. 5, 2014, consulté le 15 novembre 2017. URL : <http://sociologie.revues.org/2185>.
- BAILEY JONES, Rachel, *Postcolonial Representations of Women: Critical Issues for Education*, Dordrecht, Springer Netherlands, 2011.
- BAKALI, Naved, « Contextualizing the Quebec Charter of Values : How the Muslim 'Other' is Conceptualised in Quebec » in *Culture and Religion*, Vol. 16, no. 4, 2015: 412-429.
- BAUBEROT, Jean, *La laïcité falsifiée*, Paris, La découverte, 2012.
- BAYRAKLI, Enes et HAFEZ, Farid, « European Islamophobia Report 2015 », http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.islamophobiaeurope.com%2Freports%2F2015%2Fen%2FEIR_2015.pdf.
- BOURDIEU, Pierre, « Un problème peut en cacher un autre », in *Interventions 1961-2001 : science sociale et action politique*, Agone, Marseille, 2002.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Le Sens Commun, 1979.
- BIDAR, Abdennour, *Lettre ouverte au monde musulman*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015.
- BILGE, Sirma, « Mapping Quebecois sexual nationalism in times of 'crisis of reasonable accommodations' ». *Journal of Intercultural Studies*, 33(3), 2012.
- BRUCKNER, Pascal, *Un racisme imaginaire : islamophobie et culpabilité*, Paris, Grasset, 2017.
- COHEN, Stanley, *Folk Devils and Moral Panics*, Londres, Mac Gibbon and Kee, 1972.
- DELTOMBE, Thomas, *L'Islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2005 (réimpr. Poche, 2007).
- DESMOULINS, Laurent, « Tentatives de réflexion sémiotique et psychanalytique au sujet du voile islamique », Université de Liège, <http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/166228/1/S%C3%A9miotique%20et%20psychanalyse%20du%20voile%20article.pdf>.
- FANON, Frantz, *L'an v de la révolution algérienne*, Maspero, 1959 (réédité en 1968 sous le titre « Sociologie d'une révolution ») Chapitre 1 : L'Algérie se dévoile.

- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- FASSIN, Eric, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, n°26, 2006, p. 130.
- FOUREST, Caroline et VENNÉ, Fiametta, *Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.
- FREUD, Sigmund, *Pour introduire le narcissisme* [1914], <http://psychia.ru/fr/freud/1914/narciss.html>
- FREUD, Sigmund, *Le moi et le ça* [1923], Paris, Payot, 1968.
- FROSH, Stephen (Birkbeck College), « Psychoanalysis, Colonialism, Racism » in *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, Vol. 33, no. 3, 2013: 141-154.
- HAIJAT, Abdellali, MOHAMMED, Marwan, *Islamophobie, Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La découverte, 2013.
- HEFFERNAN, Teresa, *Veiled figures, Women, modernity and the spectres of orientalism*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.
- KAYAOGLU, Turan, « Three takes on Islamophobia », *International Sociology*, vol. 27, n°5, 2012, pp. 609-615.
- KRICKEBERG, Memphis et GUILLIBERT, Paul, « L'Hégémonie de la sécurité », *Vacarme*, n°77, automne 2016, pp. 38-44).
- LEWIS, Reina, *Gendering orientalism, Race, Femininity and Representation*, Psychology Press, 1996.
- LIOGIER, Raphaël, « Islam : a scapegoat for Europe's decadence », Harvard International Review, dossier Cultural Backlash in Europe, Janvier 2011.
- LIOGIER, Raphaël, « Le mythe de l'islamisation, Essai sur une obsession collective », Paris, Seuil, 2012.
- MANSOURI, Malika, G. Sturm, M. R. Moro, « Reflet du racisme : Le voile, emblème d'un métissage conflictuel » in *L'autre : cliniques, cultures et société*, Vol. 9, no. 3, 2008 : 381-399.
- MEER, Nasar, MODOOD, Tariq, « The racialisation of muslims », in SAYYID, S. et VAKIL, Abdoolkarim, *Thinking Through Islamophobia*, Oxford University Press, 2011.
- MENIL, Alain, *Les voies de la créolisation, essai sur Edouard Glissant*, Editions de l'Incidence, 2011.
- MORGAN, George et POYNTING, Scott, « Introduction: The Transnational Folk Devil », in *Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West*, Ashgate, Farnham, 2012, p. 1-14.
- MILES, Robert et BROWN, Malcolm, *Racism*, Psychology press, 2003.
- MILLER, Jacques-Alain, *Le Neveu de Lacan*, Paris, Verdier, 2003.
- MILNER, Jean-Claude, *Pour une politique des êtres parlants*, Paris, Verdier, 2011.
- OUIDAT, Jad, *La représentation du monde arabo-musulman à la télévision française*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- PUAR, Jasbir K., *Terrorist assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham, 2007.
- RANCIERE, Jacques, *La Méésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- RANCIERE, Jacques, *Sept règles pour aider à la diffusion des idées racistes en France*, Le Monde, 21 mars 1997, <http://1libertaire.free.fr/JRanciere36.html>.
- RUSCIO, Alain, « L'islamophobie, un mot, un mal plus que centennaires », in *Orient XXI*, 28 janvier 2016, <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Forientxxi.info%2Fmagazine%2Fislamophobie-un-mot-un-mal-plus-que-centennaires%2C1155>.
- SAID, Edward W., *L'Islam dans les médias* [1981], Paris, Sindbad, 2011.
- SAID, Edward. W., *Freud et le monde extra-européen* [2001], tr. Philippe Babo, Paris, Le serpent à plumes, 2003.
- SAID, Edward. W., *Orientalism*, New York, Random House, 1978.

- SCHRYOCK, Andrew, « Introduction : Islam as an object of fear and affection », in *Islamophobia/Islamophilia. Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, p. 1-25.
- SHEPARD, Todd, « Something Notably Erotic : politics, “Arab Men”, and sexual revolution in post-decolonization France, 1962-1974 », *The Journal of Modern History*, vol. 84, n°1, 2012.
- SIBONY, Daniel, *Islam, phobie, culpabilité*, Paris, Odile Jacob, 2013.
- Terray Emmanuel, « La question du voile : une hystérie politique », *Mouvements*, 2004/2 (n° 32), p. 96-104. DOI : 10.3917/mouv.032.0096. URL : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-2-page-96.htm>.
- TEVANIAN, Pierre, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'agir, 2005.
- TYRER, David, *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*, Londres, Pluto Press, 2013.
- VANDORPE, Eric, « De l'islamophobie à l'islamoparanoïa », *Oumma*, 9 décembre 2011, <https://oumma.com/de-lislamophobie-a-lislamoparanoia/>.
- ZIZEK, Slavoj, *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press, 1993.