

## De *Bilād al-Shām* à la Argentina. La construction de l'autrui autour de la communauté musulmane argentine et la participation des femmes dans l'espace public

Mari Sol GARCIA SOMOZA

CANTHEL, Université Paris Descartes-USPC / Universidad de Buenos Aires  
marisolgarciasomoza@gmail.com

Comme une grande partie de la population argentine, la communauté arabo-musulmane s'est à l'origine constituée avec l'arrivée d'immigrants dans le pays pendant la période de l'immigration massive qui date du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle (dans les années 1860-1870) jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle (Akmir, 2011). Dans les registres migratoires de l'époque, ceux-ci sont mentionnés comme étant « ottomans », « turcs » et, dans certaines circonstances comme étant « syriens ». C'est ce qui était noté dans leurs passeports ou autres documents au moment de leur entrée dans le pays (Delval, 1992, 262 ; Bertoni, 1994, 72 ; Bestene, 1994, 150). Aujourd'hui l'on sait que la majeure partie d'entre eux était d'origine syrienne ou libanaise et qu'une minorité était d'origine palestinienne et irakienne, c'est-à-dire qu'ils appartenaient à la religion connue sous *Bilād al-Shām*. Bien que dans leur pays d'origine ils aient fait partie de la civilisation arabe, durant trois siècles ils ont été sous domination de l'Empire Ottoman. À partir de là, ainsi que le souligne Hourani (1947), il en découle une tendance à assimiler tous les groupes ethniques existants sous le gouvernement Ottoman comme « turcs » ou « arabes ».

Pendant la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, en Argentine, la communauté arabe en général (dans laquelle sont inclus les chrétiens, les juifs et les musulmans) jouissait d'une vie publique, sociale et culturelle intense que l'on peut observer au travers de la presse locale et communautaire (*Assalam, El Diario Sirio Libanes, Natu-Islam Sautilhak, La Gaceta Arabe, Ad-Difah, An-Nahda, Bandera Arabe, El Misionero* entre autres). Tandis que pour l'ensemble de la société argentine ils étaient identifiés comme syro-libanais, à l'intérieur même de ce « collectif arabe », les *paisanos* (compatriotes), comme ils s'appelaient entre eux, faisaient la distinction entre ceux qui provenaient de Syrie et ceux qui provenaient du Liban (Akmir 2011) et il existait quelques tensions internes. Ce n'est que récemment, après une série d'évènements internationaux qui ont eu un impact sur l'opinion publique locale que les relations intra communautaires ont été reconfigurées. Les catégories de *musulmanités* et/ou *islamicités* se manifesteront de façon évidente (cela se traduit par la croissance des processus de conversion et nouvelles stratégies de visibilité) tandis que des conflits internes à la communauté ont éclaté.

Dans ce contexte, où le concept de laïcité<sup>1</sup> devient nécessaire à notre analyse, le religieux, -notamment l'islam- était réservé au cadre privé à l'intérieur du cercle intime de la famille.<sup>2</sup> Bien que quelques clubs sociaux comme le *Club Sirio Libanés* aient été créés, ainsi que d'autres institutions à caractère associatif et mutualiste, presque tout au long du XX<sup>ème</sup> siècle il n'existait pas d'institutions destinées exclusivement au culte islamique. De ce fait, les trois

---

<sup>1</sup> Le concept de laïcité est utilisé ici dans le sens de comprendre les différentes configurations entre l'État et les institutions religieuses. Dans le contexte argentin, où pendant longtemps "le modèle de nation catholique de matrice hispanique et autoritaire" (Mallimaci, 2008) a été imposé, nous pouvons signaler quelques antécédents qui signalent le processus de laïcisation (telles que la Constitution de 1853 avec son forte empreinte libérale, et la Carta Magna qui contemplait la liberté de cultes même en stimulant l'arrivée d'immigrants) mais pas l'égalité religieuse. (Esquivel, 2009). En ce sens là, dès ses origines l'État argentin n'a été ni laïque ni confessionnel: le catholicisme, sans être reconnu en tant que religion officielle, avait un statut privilégié.

<sup>2</sup> Ce n'est pas le cas des arabes maronites ou chrétiens orthodoxes qui par leur affinité au contexte catholique locale ont pu fonder leurs lieux de culte dès leur arrivée en Argentine, participant de manière plus active et plus visible que la communauté musulmane à la société.

mosquées de la ville de Buenos Aires ont été construites pendant la période d'ouverture démocratique. En 1983, la mosquée *Al Tauhid* appartenant à la communauté chiite, est fondée dans le quartier de Floresta. Trois ans plus tard la mosquée *Al Ahmad*, à caractère sunnite, est inaugurée dans le quartier San Cristobal. Cette dernière est associée au *Centro Islámico de la República Argentina*, institution dont les origines datent des années 30, et qui se présente comme le porte-parole autorisée (et légitime) de l'islam argentin vis-à-vis l'Etat. Finalement, en 2000, est inauguré le *Centro Cultural Islámico Custodio de las dos Sagradas Mezquitas del Rey Fahd*, qui, par sa situation au centre quartier de Palermo, mais aussi son imposante architecture avec deux minarets et par la manière dont l'État a été fait don des terrains des chemins de fer, par l'ancien président Carlos Menem, cette situation a généré un fort impact social et une résistance et une forte critique médiatique.

Avec les années 80, en plein changement de contexte social et politique, l'espace public argentin se restructure au gré des changements politiques et sociaux (la pluralisation de l'espace social et religieux qui a habilité la pratique des cultes minoritaires, la loi du divorce, l'enseignement de l'éducation sexuelle dans les écoles, les manifestations publiques de collectifs LGTB, entre autres). Nous entendons par *espace public* un espace socialement construit où s'articulent les demandes de recherche de reconnaissance (religieuse, ethnique, sexuelle, de genre...) de différents collectifs sociaux. Cette « *mise en visibilité* » de leurs demandes génèrent des stratégies discursives et d'agence (García Somoza 2009). Tous cela crée et recrée un paysage social spécifique qui connaît aussi des reconfigurations à l'intérieur du collectif musulman argentin, en rassemblant des nouvelles dynamiques de participation et en donnant de visibilité à « d'autres voix ».

Quand nous avons commencé à enquêter sur la communauté musulmane argentine, nous savions peu de choses concernant les femmes de cette communauté : l'histoire des femmes musulmanes. Les publications universitaires sur la « communauté musulmane argentine » sont de trois types : quantitatives (les études sur les taux migratoires de la population sortante et entrante venant d'Orient), socio-historique (les études sur les premières formations des institutions arabo-islamiques qui dépeignent les premières formations d'institutions arabo-islamiques) ainsi que les données de presse permettant de comprendre l'analyse des discours véhiculés dans l'espace public et construisent un « autre islamique ». Dans ces analyses, aucune réflexion ne développe une perspective sur le genre (García Somoza, 2009, 2016; Valcarcel, 2013, 2014) et sur la position qu'occupent les femmes du collectif islamique argentin, leur implication dans l'espace communautaire et leur participation dans l'espace public. En dialogue avec Zine (2006, 2008), nous nous posons les questions suivantes : existe-t-il en Argentine une islamophobie *engendered* ? Comment les femmes musulmanes argentines y répondent ? Et quelles sont les stratégies performatives et discursives qu'elles développent ?

Contrairement à ce que les prémices des théories sur la sécularisation et la modernité argumentaient concernant le repli du religieux dans les espaces privés, les frontières entre le public et le privé se fondent et se confondent. Elles se recomposent, se rétablissent en un *continuum* dialogique dans lequel les acteurs adoptent de multiples stratégies<sup>3</sup> pratico-discursives redéfinissant ses espaces et ses frontières. Et c'est de cette perspective introduisant le genre, le religieux et la communication discursive, que nous développerons une analyse en profondeur des modalités de construction de l'autre arabo/islamique, en mettant au centre les femmes de la communauté musulmane argentine. Nous nous interrogeons : comment se configurent les relations entre l'État et la religion pour contrôler la sphère publique dans un contexte *glocal* particulier ? (Ortiz, 2001) Quelles sont les limites et les différences entre la laïcité et le processus de sécularisation en Argentine ? Existe-t-il des « tolérances

---

<sup>3</sup> En adoptant le sens de la notion des stratégies données par Bourdieu (1972) Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction, en *Annales ESC*, t. 27: « Les stratégies n'appliquent pas des principes ou des règles. Elles choisissent le répertoire de leurs opérations ».

asymétriques » dans ce paysage social d'une large diversité religieuse ? (Frigerio, 2007; Frigerio & Wynarczyk, 2008). Si tel est le cas, quelles sont les tensions en faveur de la reconnaissance et de la participation des minorités religieuses ? Comment font-elles face à la stigmatisation, notamment la communauté musulmane en Argentine ? Et comment elles se disputent l'accès aux biens symboliques, politiques et économiques ? Dernièrement, quel rôle joue le dialogue interreligieux vis-à-vis l'État ?

Cette analyse sera conduite à partir de récits d'origine, des mémoires reconstruites, de la production d'images et de trames discursives tissées autour de la figure de l'Autre<sup>4</sup> (Todorov, 1982; 1989). Nous observerons comment s'entretient la construction d'un sujet musulman local qui est fabriqué à partir de la combinaison de trois éléments : le degré de distance (que ce soit l'éloignement ou la proximité) existant avec la construction légitime d'une identité collective nationale ; la production discursive et iconique qui conjugue la rhétorique nationale avec des symboles ethno-religieux (García Somoza & Valcarcel, 2016 -sous presse-) ; et les différentes « fictions de la mémoire » qui recréent un « autre » qui cherche à se reconnaître et à s'affirmer dans le « nous » de l'identité nationale. L'identité nationale, l'identité ethno-religieuse et les récits de mémoire seront les éléments qui entreront en jeu tout au long de notre analyse, éléments que nous analyserons à l'aune du modèle de laïcité argentin que se présente sous la forme d'un régime de négociation continue entre l'État et les organisations religieuses : "laïcité de subsidiarité". (Mallimaci, 2014; Esquivel, 2009).

Utilisant comme source documentaire les archives de presse locale et la presse communautaire<sup>5</sup> ainsi que des entretiens avec des femmes de la communauté<sup>6</sup>, le présent article tente d'éclairer la construction socio-historique de la place de la femme au sein de la communauté musulmane argentine, ainsi que leur participation dans l'espace public. Nous nous poserons les questions suivantes : qui sont ces femmes qui pendant longtemps sont parues invisibles dans l'espace public argentin ? Comment la communauté musulmane a (re)construit sa mémoire autour des femmes ? Et concernant les récits de ces femmes, ont-elles pu réellement « parler » ? Et si elles l'ont fait, sous quelle forme, dans quels espaces et à travers quels espaces ?

En résumé, partant de ces premières questions qui guideront les réflexions que nous développerons tout au long de cet article, nous cherchons à développer l'investigation socio-historique sur les formes de construction identitaire des femmes musulmanes argentines, les transformations dans l'espace public local, la façon selon laquelle le modèle de laïcité se construit, et les moyens par lesquels ces voix minoritaires se sont fait entendre.

**Mots clef :** *genre, Islam, espace public, discours*

## BIBLIOGRAPHIE

---

<sup>4</sup> Nous comprenons la catégorie de « l'autre » dans le sens de l'altérité comme elle a été développée par Todorov (1982, 1989). L'altérité est le produit des relations sociales et peut se définir à partir d'un axe triple (1982) : un jugement de valeur positif ou négatif (plan axiologique) ; l'action de rapprochement ou d'éloignement en relation à l'autre (plan praxéologique) ; et la capacité de connaître ou d'ignorer l'identité de l'autre (plan épistémologique). La catégorie « autres » désigne ceux qui ne font pas partie du groupe socio-culturel des « nous ». Todorov comprend ainsi que la relation « nous-autres » cristallise simultanément « la diversité des peuples et l'unité humaine » (1989).

<sup>5</sup> Archives consultées à la Hemeroteca del Congreso de la Nación Argentina, la Biblioteca Nacional de la República Argentina et l'Archivo General de la Nación.

<sup>6</sup> Intégré par un corpus de plus de 50 entretiens réalisés par les auteures au cours de leurs enquêtes.

**Arendt H.**, (1988 [1958]), *La condition de l'homme moderne*, Paris, Ed Pocket.

**Akmir A.**, (2009), *Los árabes en América Latina. Historia de una inmigración*, Madrid, Siglo XXI editores.

**Akmir A.**, (2011), *La inmigración árabe en Argentina*, Rosario, UNR Editora.

**Baubérot, J. & Milot, M.** (2011) *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil.

**Baubérot, J., Milot, M. & Portier, P.** (orgs.) (2014) *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Editions MSH

**Barrancos, D.**, (2007), *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

**Bertoni, L.A.**, (1994), *De Turquía a Buenos Aires. Una colectividad nueva a fines de siglo XIX*, in *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, v. 9, n° 26, p. 67-94.

**Bestene, J.**, (1988), *La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación*, in *Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos*, v. 3, n° 9, p. 239-263.

**Bourdieu, P.**, (1972), *Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction*, en *Annales ESC*, v. 27, n° 4-5, p. 1105-1125.

**Calhoun, C.**, (1999), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts & London, England. The MIT Press.

**Casanova, J.**, (1994), *Publics Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.

**Delval, R.**, (1992), *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*. Paris, Éd. L'Harmattan.

**Eickelman, D. & Anderson, J.**, (1999), *New Media in The Muslim World. The emerging public sphere*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

**Esquivel, J.C.** (2009) "Cultura política y poder eclesiástico. Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina" in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Les laïcités dans les Amériques, 146.

**Frigerio, A.**, (2007) "Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina" (pp. 87-118), in Carozzi, María Julia & César Ceriani (eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate*. Buenos Aires, Biblos.

**Frigerio, A., & Wyncarczyk, H.**, (2008) "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", in *Sociedade e Estado*, 3(2), Brasilia, pp. 227-260.

**García Somoza, M.S.**, (2009), *Narrations Interjectives. Identités, discours et contre-discours*. Mémoire de DEA, EHESS, Paris.

**García Somoza, M.S.**, (2016, à paraître), *Entre Fatima et Evita : Identités, espaces de participation et de sociabilités religieuses des femmes musulmanes en Argentine*, Thèse de doctorat en cotutelle, Université Paris Descartes - Université de Buenos Aires, Paris-Buenos Aires.

**García Somoza M.S. & Valcarcel M.**, (2016, à paraître), *Identidad e Islam en Argentina. Entre prácticas locales y ¿utopías o estrategias transnacionales?*, in *Revista de Estudios Sociales*, Colombia, Universidad de los Andes, n° 54.

**Habermas, J.**, (1997 [1962]), *L'espace Public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* Paris, Ed Payot.

**Mallimaci, F.** (2008) "Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina", en Blancarte R. (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, DF, El Colegio de México.

**Mallimaci, F.** (2014) "Laïcité de subsidiarité en Argentine : entre élargissement des droits sociaux et recherche mutuelle de légitimité " (pp. 221-252) in Baubérot, J., Milot, M. & Portier, P. (orgs.) (2014) *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions MSH

**Mallimaci, F.** (2015) *El mito de la Argentina laica*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

**Montenegro, S.** (2002), *Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islam no Brasil*, in *Revista Maná*, v. 1, n° 8, p. 63-91.

**Montenegro, S.**, (2008), *Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam*, in Mallimaci F., *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Editorial Colihue, p. 93-101.

**Ortiz, R.**, (2001) "Anotaciones sobre religión y globalización", in *Revista Brasileña de Ciencias Sociales*, 16 (47), pp. 59-74.

**Ramírez, A.**, (2014), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

**Valcarcel, M.**, (2013), *Mujeres Musulmanas: Identidad, género y religión*. Mémoire du 3<sup>e</sup> cycle, Universidad de Buenos Aires.

**Valcarcel, M.**, (2014). "Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam", in *Revista Cultura y Religión, Prácticas corporales y religión en América Latina*, 8 (2), pp. 54-82.

**Zine, J.**, (2006) "Unveiled sentiments: gendered islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic School", in *Equity and Excellence in Education*, 39 (3), pp. 239- 252.

**Zine, J.**, (2008) "Muslim Women and the politics of representation", in *Journal of Feminist Studies in Religion*, Indiana University Press, 24.