

Les « femmes de l'immigration » et le récit républicain

Gilles Frigoli et Marion Manier

Les politiques de genre : quel genre de politiques ?
Numéro 69, Printemps 2013

[📄 Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN 1204-3206 (imprimé)
1703-9665 (numérique)

[📄 Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

L'article traite de la manière dont se combinent le genre et l'origine dans les politiques sociales locales destinées aux « femmes de l'immigration » en France. À partir d'observations et d'entretiens, l'analyse montre comment se constitue et se déploie chez les intervenantes et intervenants sociaux un récit républicain sur le port du voile qui tend à faire de l'abandon de la culture d'origine qu'on attribue aux usagères la condition de leur émancipation. Par-delà la diversité des logiques qu'elles mobilisent pour y faire face (l'adhésion nuancée, la différenciation, le retournement du stigmate), celles-ci se rejoignent pour donner la priorité à l'antiracisme plutôt qu'à l'antisexisme dans la constitution d'un « nous » qui favorise en retour l'affirmation d'un récit républicain qui se dit aveugle aux différences ethnocoreligieuses.

Citer cet article

Gilles Frigoli et Marion Manier "Les « femmes de l'immigration » et le récit républicain." *Lien social et Politiques* 69 (2013): 107–124.

Tous droits réservés © Lien social et Politiques, 2013

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Les « femmes de l'immigration » et le récit républicain

GILLES FRIGOLI

Maître de conférences en sociologie
Université de Nice Sophia-Antipolis
Unité de recherche Migrations et société (URMIS, UMR 205/IRD)

MARION MANIER

Postdoctorante en sociologie
Université de Nice Sophia-Antipolis
Unité de recherche Migrations et société (URMIS, UMR 205/IRD)

Les obstacles auxquels se heurte le développement du *gender mainstreaming* en France (Perrier, 2006 ; Dauphin, 2008) contrastent avec l'omniprésence de la thématique du droit des femmes dans le débat public. Le paradoxe n'est toutefois qu'apparent : en effet, c'est moins en faveur d'une approche intégrée de l'égalité que sous le poids de vives polémiques liées à la pratique du culte musulman que les questions de genre s'y sont imposées comme enjeu politique au cours des dernières années. Dans un contexte politico-médiatique saturé de controverses sur les liens entre l'islam et la laïcité (Fregosi, 2011), genre et origine se sont vus associés à la fois au sein de discours politiques érigeant l'égalité entre les hommes et les femmes en rempart républicain contre certaines « dérives communautaristes » (Delphy, 2010) et dans de nombreux dispositifs d'action publique désignant les « femmes de l'immigration¹ » comme les cibles prioritaires des politiques d'intégration (Diebold, 2006 ; Manier, 2011). C'est précisément ce croisement du genre et de l'origine dans l'action publique que nous proposons d'interroger dans le présent article, à partir de deux études de cas portant sur plusieurs dispositifs ayant en commun de constituer cette population en objet d'intervention sociale. Ces terrains questionnent les tensions qui émergent d'une problématisation conjointe du genre et de l'origine par les acteurs impliqués dans l'action publique locale. L'attention est portée en particulier sur les enjeux que suscite le port du « foulard islamique » pour les intervenantes et intervenants

1. « Femmes de l'immigration » est une catégorie d'action publique, et c'est en tant que telle que nous en faisons usage.

sociaux ainsi que pour les usagères des politiques locales d'insertion, d'intégration et de lutte contre les discriminations. Le cas des femmes voilées², au centre des préoccupations de nombreux acteurs locaux et bien souvent de la relation qu'entretiennent les intervenants et leur public, est en effet un bon révélateur des interrogations qui traversent aujourd'hui la société française quant à la manière dont s'y fabrique et s'y intègre l'altérité. L'analyse révèle toutefois une situation plus complexe que celle que décrit dans les médias une rhétorique politique soucieuse de préserver un « modèle français d'intégration » qui serait menacé par des pratiques antirépublicaines. Comme on le verra, le récit républicain que mobilisent tant d'acteurs institutionnels et professionnels locaux atteste moins de l'existence d'un « modèle français » qu'il ne souligne les contradictions d'un discours sur l'intégration qui, au nom de l'universel, fait de la substitution d'une identité culturelle par une autre, bien « française » celle-là, la condition de l'émancipation féminine. Cette invitation à se distancier d'une culture d'origine au nom de la lutte contre le sexisme suscite des réactions diverses chez les usagères. Elles se rejoignent toutefois pour fonder sur l'antiracisme plutôt que sur l'antisexisme la constitution d'un « nous » qui favorise en retour l'affirmation d'un récit républicain se disant aveugle aux différences ethnoculturelles.

Note méthodologique

L'article s'appuie sur deux enquêtes menées au sein de dispositifs d'action publique locale de deux villes du sud de la France.

La première est tirée d'une thèse de sociologie (Manier, 2010) menée de 2004 à 2010 sur le traitement social de la question des « femmes de l'immigration » dans l'action publique et sociale. Elle s'appuie sur une enquête ethnographique réalisée dans deux commissions partenariales réunissant des acteurs – et en majorité des actrices – institutionnels, associatifs et professionnels autour de la thématique de la condition des femmes dans les quartiers dits sensibles, et au sein de quatre associations d'insertion sociale et de formation en français. Outre les observations, 30 entretiens semi-directifs ont été réalisés auprès de représentantes et représentants institutionnels (soit : délégués à l'intégration, aux droits des femmes, politiques de la ville [n=3]; acteurs et actrices associatifs : 10 bénévoles membres des conseils d'administration, dont 7 retraités de l'Éducation nationale ou de la formation ; 17 salariés : formateurs et formatrices diplômés (FLE) [n=5], travailleurs sociaux [n=2], cadres de la formation [n=2], animatrices socioculturelles [n=3], formatrices en alphabétisation [n=5]). Cette population est composée de 28 femmes, âgées de 25 à 65 ans et majoritairement originaires de la région concernée. Par ailleurs, 30 entretiens ont été réalisés auprès des usagères des associations enquêtées. Le

2. L'expression « femmes voilées » est utilisée ici, par volonté de simplifier, pour désigner des femmes portant le foulard (« hijab ») et non le voile intégral ou « niqab », très peu répandu sur les lieux d'observation.

public des associations est composé de femmes majoritairement nées à l'étranger (principalement le Maroc, l'Algérie et la Tunisie) n'ayant pas ou peu été scolarisées et venant suivre les cours d'alphabétisation : des femmes souvent d'origine modeste, résidant en France depuis des années (retraitées notamment), mais aussi des femmes *primo arrivantes* de tout âge. Il est également composé de femmes d'origine plus aisée, ayant été scolarisées (parfois diplômées du supérieur), souvent plus jeunes et arrivées plus récemment en France qui viennent suivre les cours de français langue étrangère. Outre les données recueillies en entretien collectif ou en observation, les 30 entretiens individuels réalisés auprès des femmes concernent 28 femmes nées à l'étranger et 2 nées en France ; 21 femmes mariées avec enfants, 7 divorcées avec enfants et 2 célibataires. De ces femmes, 16 sont sans emploi ou à la recherche d'un emploi, 9 ont un emploi (à temps partiel : ménages, garde d'enfants...), 5 sont retraitées. Par ailleurs, 8 ont fait des études supérieures, dans le pays d'origine ou en France. L'âge varie de 23 à 65 ans.

La seconde enquête a été menée en 2010 pour le compte de l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances (ACSE) dans le cadre d'une étude portant sur les discriminations multiples auxquelles sont exposées les « femmes de l'immigration ». Le volet consacré à l'analyse de l'action publique locale, outre un travail documentaire et d'observation, a donné lieu à la conduite de 30 entretiens semi-directifs menés auprès d'acteurs et actrices impliqués dans la politique de lutte contre les discriminations. À l'image du milieu de l'action sociale locale de manière générale, notre population d'enquête est féminisée (21 femmes pour 9 hommes), majoritairement diplômée du supérieur (diplômes du travail social, concours de la fonction publique) et originaire de la région concernée. Au moment de l'enquête, la moitié des personnes interrogées exerçaient au sein d'une administration ou d'un organisme public (services du Conseil général [n=4], préfectoraux [n=2], communaux [n=3], de l'Éducation nationale [n=1], de Pôle emploi [n=1], de la CAF [n=1], d'un Office HLM [n=1], de la HALDE [n=1], du Planning familial [n=1]), les 15 autres personnes intervenant au sein d'associations diverses de par leur taille, leur champ et leurs modalités d'intervention, mais ayant en commun d'être, au moins pour une part, subventionnées par les pouvoirs publics. Par ailleurs et dans le cadre d'un focus sur la situation des jeunes femmes issues de l'immigration et vivant en quartier d'habitat social, 14 femmes âgées de 20 à 33 ans et fréquentant régulièrement le même centre social ont également été interviewées. Parmi celles-ci, 9 sont nées en France et 5 à l'étranger (Maroc ou Algérie). Au moment de l'enquête, 6 étaient sans emploi, 3 étaient en emploi et 5 étaient étudiantes. Par ailleurs, 5 d'entre elles étaient mariées avec enfants, 7 étaient célibataires et 2 étaient divorcées avec enfants. Toutes sauf une ont toujours habité le quartier où est implanté le centre social étudié (depuis leur naissance ou leur arrivée en France).

LA RÉPUBLIQUE MISE EN RÉCIT

Le cas des femmes qui portent le voile fait l'objet d'une attention toute particulière dans le monde de l'action sociale locale. Beaucoup d'intervenantes et intervenants sociaux amenés à exercer dans le cadre des politiques de la ville s'estiment confrontés à un questionnement récurrent sur l'attitude à adopter à

cet égard. Lorsqu'on les interroge sur la manière dont ils ou elles appréhendent cette pratique, se révèlent différentes manières de problématiser la situation des femmes concernées, c'est-à-dire d'en fournir un cadre descriptif et interprétatif. Ces configurations narratives diverses se rejoignent toutefois pour faire émerger trois thématiques au carrefour desquelles se construit la figure sociale de la femme voilée.

Le voile et les droits des femmes

Les entretiens menés révèlent des manières sensiblement différentes de relier le port du voile et le thème de la lutte contre le sexisme. Si tous s'accordent pour dénoncer toute forme de contrainte exercée sur les femmes, les avis sont contrastés dès qu'il est question de personnes dont on pense qu'elles font le choix de porter le voile. Ici, les désaccords tiennent pour une part à l'évaluation que fait chacun de la proportion de celles pour qui il s'agit bien d'un choix – évaluation nécessairement sujette à caution. Mais, plus profondément, les acteurs se distinguent sur le sens qu'ils donnent à une valeur que tous mettent en avant, le respect de la liberté individuelle, mais qu'ils placent au service d'argumentations dont les conclusions divergent – la sacralisation de la liberté individuelle pouvant aussi bien justifier le projet de libérer les femmes d'un voile qui les enferme que l'obligation de leur reconnaître le droit de le porter si elles le souhaitent.

L'idée que le port du voile relève au mieux de situations de servitude volontaire ou de soumission librement consentie apparaît dans ce sens comme un élément structurant des positions qu'adoptent les acteurs. Pour beaucoup, en effet, les femmes voilées n'ont pas seulement à être protégées de celles ou ceux qui les manipulent, mais seraient à protéger d'elles-mêmes lorsqu'elles cautionnent de bonne foi une pratique dont elles ne mesurent pas la portée symbolique négative. Toutes les femmes voilées ne sont certes pas jugées ouvertes à un tel travail d'émancipation, certaines étant en dernière analyse considérées comme des adversaires politiques au sens strict du terme. Mais, sous le prisme de la lutte contre le sexisme, c'est bien ce droit que l'on s'accorde de juger du bien-fondé de ce que les femmes voilées disent souhaiter pour elles-mêmes qui fédère fondamentalement les partisans d'une attitude de fermeté des pouvoirs publics.

Et c'est précisément ce droit que contestent certains acteurs : soit que ces derniers – souvent issus de l'immigration ou du monde associatif, et à partir d'une réflexion personnelle ou d'un engagement militant qu'ils nourrissent de longue date – discutent le fondement moral d'une telle attitude, dès lors qu'elle vise des pratiques qui n'attendent pas à la dignité de la personne et des individus qui ne cherchent pas à imposer leur choix à d'autres ; soit qu'ils pointent les contradictions d'un *credo* qui conduit à refuser à des femmes ce que le féminisme a justement conquis, c'est-à-dire le droit de ces dernières à exercer leur liberté

de choix ; soit encore qu'ils en pointent les risques, en redoutant de marginaliser encore davantage celles que pourrait heurter une attitude trop intransigeante.

Finalement, et en écho à une manière de problématiser la question du voile largement présente dans le débat public (Donnard, 2005), les acteurs locaux placent bien leurs désaccords sur le terrain du relativisme culturel : le plus souvent comme doctrine repoussoir et pour en dénoncer les travers ; parfois, mais prudemment, pour dénoncer les pièges d'un ethnocentrisme auquel le cas des femmes voilées donne l'occasion – si ce n'est impose l'obligation – de rompre.

Le voile et l'intégration

Là aussi, les acteurs situent souvent leur positionnement par rapport aux alternatives qui structurent le débat public français depuis une trentaine d'années : « modèle assimilationniste » par opposition à « modèle intégrationniste », « modèle français d'intégration » par opposition à « modèle multiculturaliste », etc. Ce prisme est particulièrement prégnant chez ceux qui voient dans le port du voile le symptôme d'un problème qui signerait l'échec des politiques d'intégration menées jusqu'ici. Une telle pratique témoignerait d'un repli communautaire traduisant un refus de certaines des valeurs centrales de la modernité occidentale, au premier rang desquelles se place l'émancipation féminine, entendue comme le droit des femmes à l'autonomie et à l'indépendance vis-à-vis des structures familiales, communautaires, etc. Ce discours met généralement en valeur une conception du « vivre-ensemble » qui cale les critères de l'intégration réussie sur ceux que valorise la méritocratie républicaine face aux milieux populaires en général : une mobilité sociale ascendante conduisant à un rapprochement mécanique des modes de vie, des aspirations et des mœurs au profit d'une mixité devenant ainsi progressivement naturelle.

Le port du voile est, dans ce contexte, souvent appréhendé comme une attitude réactive face à une promesse d'intégration non tenue par la République, comme le signe d'un malaise social qu'exprimerait l'émergence d'un sexisme communautaire propre à l'univers de la banlieue et dont les jeunes filles seraient les premières victimes.

Tous les intervenants sociaux ne font pas les mêmes constats concernant la « ghettoïsation » de certains quartiers et le sort des femmes qui y vivent. En partie liées aux appartenances institutionnelles et professionnelles des locuteurs et à leur connaissance des conditions de vie des habitants des quartiers populaires – tout se passe comme si le diagnostic s'aggravait à mesure que les missions que remplissent les professionnels les éloignent du terrain et du contact *informel* quotidien avec les populations –, ces divergences ne relèvent pas toutefois que de constats empiriques différents. Elles engagent des manières différentes de qualifier l'immigration comme question

sociale : d'en retracer la genèse, d'identifier des chaînes de causalité, de définir des objectifs et un horizon à atteindre. Ainsi, certains intervenants et intervenantes, là encore souvent d'origine immigrée et exerçant dans le monde associatif, plaident-ils pour une conception de l'intégration qui laisse davantage de place à l'expression des différences, non pas sur le mode folklorique mais en faveur d'une plus grande diversité des manières de vivre et d'accomplir sa citoyenneté. Ce discours souligne la sophistication ainsi que la souplesse des constructions identitaires dont seraient capables des femmes voilées qui, loin de se répartir clairement entre celles qui ont le choix et celles qui ne l'ont pas, développeraient un rapport aux autres et à leurs origines, et des formes d'insertion sociale, inédits et d'une grande complexité. Le problème ne serait alors pas tant lié à l'échec du « modèle français d'intégration » qu'à sa nécessaire adaptation à un contexte qui a profondément évolué.

Le voile et la laïcité

La très grande majorité des personnes interrogées relie l'augmentation du nombre de femmes voilées qu'elles disent constater à une évolution de la pratique religieuse dans les quartiers ciblés par la politique de la ville. La place occupée par la religion dans la vie quotidienne y est décrite comme grandissante, à la fois comme élément de régulation de la vie sociale et cadre intellectuel et moral pour les individus. Cette emprise croissante s'accompagnerait d'une évolution des pratiques et des contenus dogmatiques en faveur de formes d'exercice du culte considérées comme radicales de par leur caractère autoritaire, archaïque ou leur projet politique supposé. Cette évolution suscite la vigilance d'acteurs qui y voient un risque pour la cohésion sociale d'une part, un danger pour les individus d'autre part, notamment pour les jeunes filles qui vivent dans ces quartiers et n'auraient guère la possibilité de se dérober à cette nouvelle autorité tutélaire.

C'est en premier lieu sur le plan factuel que cette vision de l'« islam de banlieue » se voit contestée par des acteurs s'estimant, étant donné leur origine familiale et migratoire, leur propre orientation religieuse, leur réseau de sociabilité amicale, le fait qu'ils et elles se décrivent eux-mêmes comme issus des « quartiers », ou encore leur immersion professionnelle quotidienne dans la vie de la cité, autorisés à revendiquer une expertise en la matière³. Pour ceux-ci,

3. On se gardera toutefois d'établir un lien de détermination strict entre l'origine migratoire ou religieuse des intervenantes et intervenants et le point de vue qu'ils développent sur ce sujet comme sur les précédents. Tous et toutes n'adoptent pas une position critique à l'égard du discours majoritaire sur le port du voile et, bien au contraire, il n'est pas rare de trouver des personnes issues de l'immigration parmi les plus ardents défenseurs d'une « laïcité à la française » revendiquée avec d'autant plus de fermeté et de force que le discours s'autorise d'une connaissance intime de l'islam (comme pratique religieuse et comme pratique culturelle) et affirme pouvoir s'exonérer pour cette raison des contraintes du « politiquement correct ».

la présence d'un islam radical serait largement surévaluée, de même par conséquent que les risques qu'elle ferait courir aux individus et à la République. Mais le désaccord se situe parfois sur le fond, en l'occurrence sur le terrain de l'exégèse religieuse, certains intervenants et intervenantes sociaux contestant précisément le caractère radical des pratiques que promeuvent de nouveaux prédicateurs qui semblent trouver un écho favorable chez les jeunes. Dès lors, l'enjeu n'est plus seulement de savoir si une pratique telle que le port du voile se développe, mais de juger de l'acceptabilité de la vision du monde qui la justifie et de sa compatibilité avec les valeurs de la République et, au-delà, avec la « culture française ».

On le voit, en arrière-plan de ces divergences, il en va certes de la manière dont chacun appréhende la place qui doit être celle de la religion dans l'espace privé comme dans l'espace public. Mais il est bien aussi, et peut-être surtout, question de l'éventuelle singularité de la religion musulmane à cet égard, dans un contexte politico-médiatique national saturé de polémiques sur les liens entre l'islam et la laïcité. Autrement dit, c'est bien sous le prisme de la différence ethnico-religieuse que les acteurs forgent pour une large part leurs arguments. L'ethnicisation de l'analyse est toujours associée au refus explicite d'alimenter une nouvelle « guerre de religions ». Et si la laïcité est si souvent convoquée, c'est justement en tant qu'elle constituerait le cadre le plus efficace pour désethniciser les débats. Mais l'insistance même avec laquelle les acteurs en font appel révèle paradoxalement à quel point semble s'être insinué dans les esprits le spectre du « choc des civilisations ».

Rationalisations

De tels propos doivent être pris pour ce qu'ils sont : des constructions intellectuelles déployées dans une situation relationnelle particulière, l'entretien sociologique, propice à la mise en cohérence des arguments, la rationalisation *a posteriori*, l'adoption d'une démarche rhétorique qui ne se confond pas avec la manière dont les acteurs appréhendent les situations ordinaires. De même qu'on se gardera de rendre les prises de position plus homogènes qu'elles ne le sont et de passer sous silence les doutes ou la perplexité dont font parfois état les personnes interrogées, on n'y verra donc ni la trace de ce que pourrait être leur « pensée profonde », ni un guide pour l'action auquel elles seraient tenues de se conformer, ni encore la négation de ce qui, dans leur attitude et leurs pratiques quotidiennes, doit à leurs caractéristiques sociales, à leur position dans le système d'action local ou aux dynamiques interactionnelles dans lesquelles elles sont engagées. En revanche, on constatera que se retrouvent autour d'une même argumentation livrée au sociologue des individus socialement très divers du point de vue des variables habituellement convoquées pour rendre compte des prises de position des acteurs dans le champ de l'action publique

(statut professionnel, institution de rattachement, etc.) sans qu'aucune variable surplombante apparaisse *a priori* comme déterminante pour expliquer leur alignement sur une même perspective.

Certes, on constate sur nos terrains d'enquête différents degrés de radicalité dans l'affirmation du « républicanisme laïc » que l'on voit se dessiner dans beaucoup d'entretiens, en ce qui concerne tant le niveau et les formes d'engagement personnel que les outils mobilisés pour agir, ou encore les arrangements avec la règle qu'on s'autorise dans le cours de ses activités quotidiennes. Les parcours biographiques (et notamment les trajectoires militantes) qui y mènent sont de plus très divers et, par conséquent, se trouvent parfois enrôlés dans un combat apparemment commun des individus aux appartenances partisans ou aux convictions idéologiques parallèlement ou originairement très différentes⁴. Enfin, comme le montrent les observations que nous avons menées, tous sont amenés à composer au quotidien avec les contraintes qu'imposent les pratiques d'intervention sociale, et plus largement avec les jeux interactionnels et systémiques dans lesquels ils sont pris. Et comme l'illustre le cas de cette intervenante qui, afin de ne pas exclure une femme voilée tout en lui signifiant son désaccord, décide de lui offrir une casquette afin qu'elle puisse dissimuler ses cheveux, faire « tenir la relation » avec les usagères qui portent un voile n'est pas la moindre de ces contraintes relationnelles dont s'exonère l'argumentation développée face au sociologue – même si d'autres contraintes les remplacent alors, pour peu que la personne interviewée souhaite donner une bonne image à l'enquêteur.

De tels facteurs idiosyncrasiques et situationnels n'ont en rien été négligés au cours des enquêtes. Mais c'est précisément en s'attachant à rapporter les points de vue aux positions sociales de ceux qui les adoptent et en étudiant des activités de catégorisation en situation d'interaction que s'est révélée la récurrence d'un *récit* sur le port du voile transversal aux caractéristiques et aux positions sociales des personnes enquêtées et, dans une large mesure, aux situations dans lesquelles elles sont impliquées. C'est à ce récit républicain que sont consacrées les lignes qui suivent.

Récit et contre-arguments

Par-delà les nuances entre acteurs, il apparaît que les lignes argumentaires qui se rejoignent pour justifier une attitude de fermeté face au port du voile tracent, en même temps qu'elles s'y réfèrent, un cadre interprétatif que struc-

4. Cela n'échappe pas d'ailleurs à certains acteurs qui, se désignant eux-mêmes comme issus de la « gauche républicaine », craignent d'être identifiés au discours d'une droite radicale qui a repris à son compte au cours des dernières années le thème de la laïcité (Camus, 2011) dans le cadre d'un « ethno-nationalisme » dans lequel ils ne se reconnaissent pas.

turent des croyances, une axiologie ainsi qu'un récit⁵ commun aux acteurs qui l'empruntent. Au cœur de ce dernier et de ce que les acteurs décrivent souvent eux-mêmes comme un modèle – le « modèle français » – s'inscrit l'idée que le port du voile relève en soi d'une oppression sexiste qu'il convient de combattre au nom de l'universel et avec les outils que la modernité occidentale, dans sa version laïque et républicaine, a progressivement construits. La structure rhétorique de ce discours, comme ses implications pour les individus qu'il vise, ont bien été décrits par une sociologie critique soucieuse d'en révéler les conséquences pour des femmes contraintes de choisir entre l'antiracisme et l'antisexisme (Delphy, 2006 ; Fassin, 2006) et des hommes soumis à un néoracisme justifié par le sexisme ethnico-religieux dont ils se rendraient coupables (Guenif-Souilamas et Macé, 2004 ; Hamel, 2005). Sommées d'arbitrer entre l'appartenance communautaire qu'on leur prête, et dont on voudrait qu'elles se libèrent, et un désir d'émancipation qu'on souhaiterait les voir manifester, les femmes voilées seraient ainsi réduites aux typifications intersectionnelles⁶ dont elles sont l'objet, lesquelles ne leur laisseraient *in fine* d'autre issue que d'être rangées soit dans le camp des victimes (de leur aveuglement ou de leur entourage), soit dans celui des adversaires de la cause des femmes (Frigoli, 2011).

Or, force est de constater, par contraste avec la force et la cohérence interne de cette rhétorique axée sur l'idée d'une « exception française », l'absence de contre-récit susceptible d'intégrer les arguments qui s'y opposent. C'est bien en effet ce qui frappe à la lecture des entretiens et à observer les échanges entre acteurs. À un récit républicain solidement arrimé à des jugements qui se présentent comme des certitudes morales, servi par un lexique et une structure narrative immédiatement disponibles pour les acteurs, répond des arguments ponctuels qui ne font qu'y réagir en l'amendant, en lui opposant des contre-exemples et qui, ce faisant, ne font que confirmer le statut de modèle que donne ce récit à « l'intégration à la française ».

On ne cherchera pas ici à statuer sur l'existence éventuelle d'un contre-modèle, et donc à déterminer si l'on n'en voit pas l'expression parce que les acteurs n'en disposent pas ou, ce qui est différent, parce qu'il leur semble difficile de s'en réclamer publiquement. À titre d'hypothèse et à la lumière de nos

-
5. Nous employons cette notion de récit au sens que lui donne Radaelli (2000) dans le domaine de l'analyse des politiques publiques, c'est-à-dire celui d'une histoire causale fondée sur une intrigue, des personnages et des événements clés, l'identification d'une suite probable et souvent une conclusion morale.
 6. Nous parlons des typologies qu'établissent spontanément les acteurs et qui articulent généralement les variables de genre, de race et de classe pour dessiner des figures sociales de « femmes voilées ». La notion d'intersectionnalité (Crenshaw, 1989, 2005) est utilisée en référence aux approches intersectionnelles de la discrimination qui étudient la façon dont se combinent plusieurs facteurs de discrimination à l'endroit de membres de groupes « minoritaires ». Voir sur ces approches, parmi de nombreux travaux, Poiret (2005) et Bilge (2009).

observations, on notera toutefois que plusieurs éléments concourent à affaiblir la portée de toute argumentation prétendant se hisser au niveau de généralité auquel se situe la défense de la laïcité ou la lutte républicaine contre l'oppression des femmes. En premier lieu, les contre-arguments sont pour une part le fait d'intervenantes et intervenants eux-mêmes issus de l'immigration et dès lors soupçonnables de parler moins au nom de l'universel que sous le poids d'une appartenance communautaire à laquelle ils sont toujours susceptibles d'être renvoyés. Plus généralement, tout se passe comme si l'expression d'une pensée alternative structurée était contrainte par la crainte de se voir renvoyé du côté des partisans d'un multiculturalisme importé du monde anglo-saxon et qu'il va de soi de considérer comme littéralement impensable dans le contexte français. Enfin, toute pensée totalisante prétendant atteindre à l'universel et s'ériger par là en contre-modèle, mais à partir d'une vision religieuse du monde, disqualifie d'emblée celui ou celle qui s'en réclame en vertu d'un refus de mêler religion et politique sur lequel s'accordent l'ensemble des coproducteurs légitimes de l'action publique locale.

De ce fait, les contre-propositions repérables localement apparaissent davantage comme associées à des individus qu'à une doctrine, et, qui plus est, à des individus contraints à une posture défensive et exposés à un risque de marginalisation dans le champ de l'intervention sociale. Et, comme on va le voir, ceci n'est pas sans conséquences sur la manière dont les « femmes de l'immigration » appréhendent les actions dont elles sont la cible. Ce que dévoile en effet notre enquête, ce n'est pas tant la force d'un modèle, le « modèle français d'intégration », que l'omniprésence d'un récit sur ce modèle : un récit qui ne prend forme que parce qu'on pense le modèle menacé par des pratiques telles que le port du voile et qui, pour cette raison, parce qu'il est un récit de crise, se déploie à travers des injonctions permanentes à prendre position, voire à choisir son camp. Et c'est bien ainsi qu'il est, pour une large part, perçu par les « femmes de l'immigration » sur nos terrains d'enquête.

DES « RÉPONSES » AU RÉCIT RÉPUBLICAIN

Dans le contexte de l'action publique et sociale, ce récit républicain se décline en discours et en actes auprès des publics, et particulièrement auprès des femmes voilées. La présence de femmes voilées au sein des organismes d'intervention sociale est l'objet d'une attention constante et donne lieu à différentes stratégies de la part des intervenantes et intervenants : des pratiques d'accompagnement spécifique auprès de femmes perçues comme de potentielles victimes de sexisme ; des pratiques plus fermes allant jusqu'à l'exclusion de femmes perçues comme revendicatives ou prosélytes. La question du port du foulard n'est donc pas anecdotique ni secondaire. Elle questionne la mission

et les objectifs mêmes de l'intervention sociale destinée à l'intégration et tient une place centrale dans le rapport des intervenants à leurs publics. De manière individuelle ou collective, formelle ou informelle, les femmes voilées sont ainsi confrontées presque au quotidien avec des discours et des pratiques relatifs à leur foulard. Les enquêtes menées auprès des usagères originaires d'Afrique du Nord (voilées ou non) composant le public de cours de français ou d'ateliers d'insertion témoignent du fait que ces dernières perçoivent les enjeux que soulève le port du foulard pour les intervenants de l'action sociale et qu'elles sont bien souvent sommées de se positionner vis-à-vis de cette « mise en récit de la République ». Nombreuses sont ainsi celles qui mobilisent des discours réactifs et défensifs sous forme de réponses à ces trois grandes thématiques qui structurent le débat public sur le voile : les droits des femmes, l'intégration et la laïcité. Mais, au-delà des valeurs morales et religieuses, c'est sur le terrain des rapports de pouvoir et de la question identitaire que se joue le débat sur le voile pour les femmes rencontrées. Les postures des femmes témoignent de la difficulté à faire face à ce modèle qui est perçu comme mettant en question, plus encore que la légitimité des arguments qui s'y opposent, l'identité de ceux et celles qui les expriment.

Plusieurs grands types de réactions sont ainsi observables, qui relèvent à la fois de positions idéologiques et morales, et de postures, tactiques ou stratégies identitaires intersectionnelles⁷. Précisons qu'il ne s'agit pas ici de déterminer des profils sociologiques, ni de proposer une typologie des modes d'identification à la citoyenneté ou à la religion – comme a pu le faire notamment Nancy Venel (2004) –, mais d'esquisser une typologie des réactions et arguments mobilisés par les femmes enquêtées vis-à-vis du débat sur le voile, tel qu'il se manifeste – en situation – dans le champ de l'action publique.

7. Nous utilisons les termes de « tactiques » ou de « stratégies identitaires » pour qualifier ces manières de réagir, de gérer ou de négocier en situation une différence assignée et véhiculée par les discours et pratiques de dénonciation du voile. En ce sens, si les modes d'identification des femmes à la citoyenneté ou à la religion ne se réduisent pas à ces attitudes réactives ou défensives, les postures observées en situation d'entretien ou lors des observations reflètent, dans la majorité des cas, des réactions aux assignations et à la stigmatisation, des stratégies de gestion de la « différence », allant de ce que Goffman (1977 [1963]) ou Camilleri *et al.* (2002) nomment des stratégies de « similarisation » ou de « conformation » à des stratégies de « différenciation » et de « retournement du stigmaté ». Ces postures sont également qualifiées d'intersectionnelles dans la mesure où les jeux d'assignation et d'identification ethniques et religieuses se combinent à la question du genre. Enfin, cette typologie des postures n'est en rien réductible à une typologie de personnes. Dans bien des cas, ces prises de position semblent devoir davantage aux situations interactionnelles qu'à des postures individuelles déterminées *a priori* ou qu'aux caractéristiques sociales des personnes. Plusieurs postures peuvent ainsi être adoptées par une même personne, en fonction des contextes. Pour une analyse de cette variabilité contextuelle, voir Manier (2010).

« Être une femme française » :
des formes d'adhésion nuancées

Une partie des femmes adhèrent aux principes qui structurent le récit républicain de dénonciation du voile. Ce type de posture est souvent assumé par des femmes non voilées, résidant et travaillant en France depuis de longues années, voire depuis l'enfance, rejetant cette pratique sous l'argument que le voile représente une pratique archaïque inadaptée à la modernité ou relève d'un contrôle social des femmes par la communauté⁸ ; une posture également assumée parfois par des femmes récemment arrivées en France et selon lesquelles le voile apparaît avant tout comme un obstacle à leur intégration dans la société française.

Ce type de positionnement s'accompagne le plus souvent d'une revendication de soi comme étant « française à part entière ». De fait, dans bien des cas, ces formes d'adhésion nourrissent des stratégies identitaires de similarisation ou de conformation par lesquelles les femmes justifient leur statut de femme française selon des critères perçus comme les conditions indispensables de la « francisation » : la démonstration de la preuve de son émancipation en tant que femme – à travers par exemple de l'apparence vestimentaire – et la démonstration d'une rupture avec la communauté ou la culture d'origine. En s'attachant à démontrer qu'elles ne correspondent pas à l'image que l'on se fait d'elles, ces femmes tentent ainsi de répondre à ce modèle normatif qui tend à rendre indissociables les critères de l'intégration et ceux de l'émancipation féminine.

Or, pour bien des femmes, répondre à ces critères de similarité ne suffit pas à échapper au soupçon ou à l'assignation à la différence. C'est parfois pour cette raison que des femmes disent, plutôt qu'adhérer, se conformer aux attentes de la société française, en retirant le voile qu'elles portaient au pays, par exemple. Le plus souvent, l'adhésion ou la conformation à ce modèle français n'est donc pas sans quelques nuances ayant justement trait à la question de la stigmatisation. Ainsi, certaines femmes engagées dans la dénonciation du voile formulent parfois le regret que ce débat s'accompagne de ce qu'elles perçoivent comme une mise en cause généralisée des « musulmans et musulmanes », voire des « Arabes ».

« Être une femme musulmane et émancipée » :
accommodement et différenciation

La plus grande partie des femmes interrogées cependant, tous les profils confondus, défendent spontanément une position de différenciation religieuse ou ethnique compatible avec un statut de femme émancipée. Au-delà des arguments sur les valeurs, les postures des femmes dans ce débat relèvent en effet de l'affirmation

8. L'usage du terme « communauté » n'a pas la vocation de désigner une communauté objective mais une catégorie de désignation ou d'identification en usage, tant de la part des acteurs de l'action publique que des usagères.

de la possibilité d'être une femme libre et de la revendication d'une différence assumée, celle d'être musulmane, « maghrébine », voire « arabe ». Souvent contraintes à se définir par la négative, en réfutant les traits qui leur sont attribués, de nombreuses femmes se situent ainsi dans des stratégies de revalorisation de la pratique religieuse ou de la communauté qui font, là encore, écho aux trois grands registres thématiques caractérisant ce « modèle français ». Ces procédés de revalorisation peuvent passer par des arguments visant avant tout à normaliser – à rendre moins étrangère et menaçante – l'appartenance à la religion musulmane, par le recours aux valeurs religieuses elles-mêmes (la tolérance, le respect d'autrui et des autres religions), mais aussi aux valeurs républicaines (la compatibilité de la pratique musulmane avec la laïcité, le rapport privé et individuel à la religion) et aux valeurs de l'égalité des sexes. Il est notable, en effet, que la plupart des discours visant à revaloriser la religion musulmane cherchent à réhabiliter le statut des femmes dans la religion ; ce qui, là encore, semble confirmer la force et la stabilité de ce « récit républicain antisexiste » auquel les femmes tentent de répondre.

Une grande majorité de femmes voilées – et là encore aux profils très variés – argumentent ainsi sur le fait que leur appartenance religieuse ne fait pas d'elles des femmes victimes de l'oppression de la communauté, de la tradition ou de leurs familles, et cherchent à démontrer qu'elles répondent aux critères de l'émancipation : elles travaillent, prennent des décisions familiales, se déplacent seules dans l'espace public... À un niveau plus général, nombreuses sont les femmes à vouloir d'une part relativiser certains critères normatifs d'émancipation féminine en défendant notamment l'idée que l'autonomie en tant que femme résulte davantage de l'accès aux droits, à l'indépendance économique ou aux possibilités de garde d'enfants que d'une rupture avec le voile ou avec la communauté ; et à chercher d'autre part à relégitimer la religion sur le plan du statut des femmes, en affirmant que le port du voile n'est pas en soi un signe d'aliénation féminine, mais a précisément la valeur d'un engagement personnel, qu'il est majoritairement un acte choisi, etc. Certaines postures, souvent assumées par des femmes ayant un certain niveau d'études et qui, ayant lu le Coran, s'autorisent la critique des religieux, s'accompagnent aussi de procédés de distinction avec les « mauvais musulmans » et notamment les « extrémistes » ou les hommes instrumentalisant la religion à des fins de domination masculine. Ces discours témoignent de ce que les registres argumentatifs développés dans le débat public sur le voile, mais aussi par les intervenants de l'action sociale, amènent les femmes à se justifier ou à défendre une communauté à laquelle elles sont assignées par les valeurs mêmes au nom desquelles, bien souvent, elles sont disqualifiées : les valeurs d'égalité des sexes.

Cependant, si ces discours s'appuient, de façon plus ou moins nuancée, sur une réfutation des stéréotypes visant les musulmans et musulmanes, certains

d'entre eux relèvent moins d'une volonté de démontrer leur intégrabilité que de dénoncer ce qui est souvent qualifié de « rejet des musulmans ». Nombre de femmes voilées expriment leur indignation face aux attitudes de mépris, d'exclusion, voire de racisme qu'elles disent souvent rencontrer dans l'espace public, mais aussi dans certains organismes d'intervention sociale. C'est ainsi qu'une jeune femme voilée, récemment arrivée en France, diplômée d'études supérieures et qui risquait l'exclusion d'un organisme si elle ne retirait pas son foulard, a menacé de porter plainte pour discrimination raciste. Ces discriminations sont décrites par ailleurs comme d'autant plus violentes qu'elles font obstacle précisément aux femmes que l'on prétend vouloir accompagner à s'émanciper.

Selon certains discours, le modèle dominant d'interprétation du port du voile serait davantage un prétexte à la stigmatisation que l'expression de réelles préoccupations relatives à l'intégration ou aux droits des femmes. Sans mettre nécessairement en cause les valeurs ou les lois françaises, certaines postures témoignent ainsi d'une volonté de dénoncer le débat sur le voile comme un prétexte à la stigmatisation de la communauté ou de l'islam. Certaines femmes, aux positions plus radicales, mettent ainsi directement en question « la publicité » ou « la propagande » faites autour du machisme des musulmans dans le débat sur le voile.

Ces prises de position révèlent la difficulté des femmes rencontrées à réagir autrement que de manière défensive dans ce contexte ; ainsi cherchent-elles à démontrer qu'elles sont *aussi* des femmes libres, tantôt à travers des arguments visant à normaliser la pratique musulmane – notamment par le recours aux valeurs d'égalité des sexes –, tantôt à travers la dénonciation d'une instrumentalisation raciste du débat sur le voile. Dans de nombreux cas, il ne s'agit donc plus seulement de justifier une pratique religieuse, il s'agit de défendre une communauté plus globale de « Maghrébins » ou même d'« Arabes ». Dans ce conflit de valeurs qui tend à mettre en concurrence antiracisme et antisexisme, on observe que, si les droits des femmes et l'égalité sont des valeurs auxquelles adhère la majorité des femmes rencontrées, la mise en cause des effets ethnisants et stigmatisants du débat public sur le voile conduit, avant tout, à la défense d'un « nous » à réhabiliter. Dans ce contexte, c'est bien l'antiracisme qui semble fédérer et qui, dans certaines circonstances, participe à produire des formes de communalisation ou de réinvestissement communautaire. C'est ainsi que des femmes non pratiquantes prennent la défense des femmes voilées ou de la communauté. Un groupe de femmes originaires d'Afrique du Nord – qui n'étaient pas toutes voilées – a ainsi collectivement quitté une association dans laquelle la pression contre le voile était trop forte.

« Le féminin emblème d'identité » : retournement du stigmate ethnique/de genre

Enfin, certains discours recueillis témoignent d'une opposition aux valeurs de la cause des femmes telles qu'elles sont promues dans les discours dominants et s'accompagnent souvent d'une forte revendication d'appartenance religieuse ou communautaire. On observe alors des stratégies de retournement du stigmate ethnico-religieux *et* de genre, c'est-à-dire une valorisation de la communauté par le recours à des valeurs de genre traditionnelles. Ces valeurs – pudeur, pureté, virginité – sont présentées comme garantes de la respectabilité des femmes, de l'honneur de la famille et de la communauté. Si ce type de posture ne s'y réduit pas⁹, on constate que dans certains cas il s'agit ainsi de promouvoir un « féminin » emblème d'identité qui, loin de n'être qu'un héritage culturel ou traditionnel, se construit explicitement en opposition à ce qui est perçu comme un modèle « d'émancipation à la française » et aux arguments dominant le débat public sur le voile. En effet, outre des femmes relativement âgées, très pratiquantes et ayant gardé des liens forts avec le pays et les traditions d'origine, de nombreuses femmes, plus jeunes, aux profils variés (scolarisées ou non ; en emploi ou mères au foyer) et en France depuis de longues années adoptent, en situation, des postures assez fermes. Porter le voile ou être musulmane implique alors de souscrire à des rôles de genre en rupture avec ce qui est perçu comme le statut de la femme française ou européenne. Au-delà des explications religieuses, nombreuses sont les références aux attributs de séduction (les minijupes, le maquillage, etc.), à la commercialisation du corps des femmes et à l'étalage publicitaire de la nudité, à la multiplicité des partenaires ou aux relations hors mariage, qui sont mobilisées comme les traits caractéristiques d'un féminin peu respectable, voire décadent, et contre lequel il convient de se positionner.

Certaines postures, dans ce débat, témoignent ainsi d'un réinvestissement communautaire qui se cristallise autour du statut des femmes et se traduit par des pratiques genrées. Au-delà des arguments proprement religieux, et dans la mesure où un certain nombre de ces pratiques (le contrôle de la virginité, celui des mariages ou le port du voile) sont le fait de femmes en France de longue date et entrées en voile sur le tard ou encore de Françaises issues de l'immigration, certaines de ces postures semblent en effet révéler des formes de retournement du stigmate proches de ce que Christelle Hamel (2005) a identifié comme la (re)valorisation d'un « sexisme identitaire ». Là où l'argument du sexisme opère comme un stigmate à l'égard des musulmans et musulmanes, il semble que certaines femmes elles-mêmes fassent de la différenciation de genre, voire de

9. S'il s'agit ici de mettre en lumière des postures en partie réactives à la stigmatisation qui se manifestent par des arguments que l'on pourra qualifier de « néocommunautaires », il est incontestablement des situations où les liens avec les pratiques du pays d'origine restent prégnants.

certaines formes de contrôle social des femmes, un symbole valorisant de la communauté.

CONCLUSION

Si l'on peut sérieusement douter de l'existence d'un « modèle français d'intégration » dont l'action publique serait la pure expression (Streiff-Fénart, 2009), il ne fait en revanche guère de doute que circule, dans le débat public comme sur nos terrains, un récit de « l'intégration à la française », c'est-à-dire un discours axé sur la description, la justification et la promotion d'une manière de concevoir la citoyenneté et la République qui serait universelle parce que proprement française. Le « modèle républicain » que fabrique ce récit se révèle, pour le public et à l'esprit de ses promoteurs eux-mêmes, avec d'autant plus de force que ces derniers l'estiment menacé par des pratiques telles que le port du voile. Et c'est précisément pourquoi il se donne à voir aux femmes qu'il vise, si ce n'est sur le mode de l'injonction à s'y conformer, en tout cas par l'obligation d'y réagir en adoptant une position claire.

De fait, les femmes qui constituent le public de ces dispositifs sont amenées à formuler des réponses à cette mise en récit de l'intégration. Par différents types de postures de similarisation, de différenciation, de retournement du stigmate ou encore de réinvestissement communautaire, les femmes réagissent ainsi, tant sur le plan des valeurs que sur un plan identitaire, aux logiques d'exclusivité entre genre et origine que tend à construire le discours républicain sur le voile. C'est en effet sur ces deux fronts que les femmes enquêtées se mobilisent, soit en refusant l'assignation de femmes soumises, soit en dénonçant le rejet de l'islam, mais aussi parfois en (ré)investissant le féminin d'un rôle identitaire.

Si l'on observe différents types de postures, on peut toutefois souligner que l'un des registres argumentatifs les plus récurrents mobilisés par les femmes au sujet du débat sur le voile est celui de son effet stigmatisant. Dans ce débat, c'est le plus souvent contre le racisme, le rejet ou la stigmatisation que les femmes déclarent avoir à lutter. Or il s'agit d'une modalité qui semble précisément, et peut-être plus que d'autres, structurer leurs positions. Dans ce contexte, c'est bien l'antiracisme – notamment alimenté par les discours « anti-voile » – qui fédère et prend des dimensions collectives, là où l'antisexisme est plutôt perçu soit comme une affaire privée ou un combat individuel, soit comme un vecteur de stigmatisation auquel il s'agit précisément de s'opposer.

RÉSUMÉ | ABSTRACT

L'article traite de la manière dont se combinent le genre et l'origine dans les politiques sociales locales destinées aux « femmes de l'immigration » en France. À partir d'observations et d'entretiens, l'analyse montre comment se constitue et se déploie chez les intervenantes et intervenants sociaux un récit républicain sur le port du voile qui tend à faire de l'abandon de la culture d'origine qu'on attribue aux usagères

la condition de leur émancipation. Par-delà la diversité des logiques qu'elles mobilisent pour y faire face (l'adhésion nuancée, la différenciation, le retournement du stigmate), celles-ci se rejoignent pour donner la priorité à l'antiracisme plutôt qu'à l'antisexisme dans la constitution d'un « nous » qui favorise en retour l'affirmation d'un récit républicain qui se dit aveugle aux différences ethnocoreligieuses.

This paper explores the way in which gender and origin combine in local social policies targeting "immigrant women" in France. The analysis, based on observations and conversations, reveals that social workers construct and use a republican narrative on the veil that tends to regard veil wearers' abandonment of their culture of origin as a condition of their emancipation. Beyond the diverse range of arguments that wearers bring to bear on this narrative (qualified support, differentiation, reversal of stigma), all of them give priority to antiracism rather than antisexism in constituting a "we" that, in return, focuses on asserting a republican narrative that claims to be blind to ethnic and religious differences.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BILGE, Sirma. 2009. «Théorisations féministes de l'intersectionnalité: débats et approches», *Diogène Revue internationale des sciences humaines*, 225: 158-176.
- CAMILLERI, Carmel, Joseph KASTERSZTEIN, Édouard-Marc LIPIANSKY, Hanna MALEWSKA-PEYRE, Isabelle TABOADA-LEONETTI et Ana VASQUEZ. 2002. *Stratégies identitaires*. Paris, PUF.
- CAMUS, Jean-Yves. 2011. «Le processus de normalisation des droites radicales en Europe», *Cités*, 45: 153-156.
- CRENSHAW, Kimberlé W. 1989. «Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics», *University of Chicago Legal Forum*: 139-167.
- CRENSHAW, Kimberlé W. 2005. «Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur», *Cahiers du Genre: Féminisme(s): penser la pluralité*, 39: 51-82.
- DAUPHIN, Sandrine. 2008. «Promotion de l'égalité des sexes en France: continuité et rupture», *Cahiers du Genre*, 1, 44: 139-164.
- DELPHY, Christine. 2006. «Antiracisme ou antisexisme? Un faux dilemme», *Nouvelles Questions Féministes*, 25, 1: 59-83.
- DELPHY, Christine. 2010. *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française. 1980-2010*. Paris, Syllepse.
- DIEBOLD, Caroline. 2006. «Agir pour les femmes de l'immigration: un enjeu pour la République», *La revue parlementaire*, 885, www.larevueparlementaire.fr/pages/RP885/RP885_sommaire.htm.
- DONNARD, Giselle. 2005. «Mettre les voiles...», *Multitudes*, 1, 20: 5-12.
- FASSIN, Eric. 2006. «Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations», dans Didier FASSIN et Éric FASSIN (dir.). *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. Paris, La Découverte: 230-246.
- FREGOSI, Franck. 2011. *L'islam dans la laïcité*. Paris, Pluriel.
- FRIGOLI, Gilles. 2011. «Discriminations multiples et action publique locale», *Hommes et Migrations*, 1292: 24-33.

- GOFFMAN, Erving. 1977[1963]. *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Paris, Éditions De Minuit.
- GUENIF-SOUILAMAS, Nacira et Éric MACE. 2004. *Les féministes et le garçon arabe*. Paris, Éditions de L'Aube.
- HAMEL, Christelle. 2005. «De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire», *Migrations Société*, 17, 99-100 : 91-104.
- MANIER, Marion. 2010. *Le traitement social de la question des "femmes de l'immigration" dans le champ de l'action sociale. Les enjeux d'une catégorisation intersectionnelle – ethnique, de genre et de classe – et de ses effets sociaux*. Thèse de doctorat en sociologie, Université de Nice Sophia-Antipolis.
- MANIER, Marion. 2011. «Quand les "femmes de l'immigration" sortent de l'invisibilité. L'émergence d'une cible d'action publique et sociale», *Diversité*, 13 : 61-68.
- PERRIER, Gwenaëlle. 2006. «Genre et application du concept de *gender mainstreaming*», *Politique européenne*, 3, 20 : 55-74.
- POIRET, Christian. 2005. «Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques. Quelques enseignements du débat nord-américain», *Revue européenne des migrations internationales*, 21, 1 : 195-226.
- RADAELLI, Claudio. 2000. «Logiques de pouvoir et récits dans les politiques publiques de l'Union européenne», *Revue française de science politique*, 50, 2 : 255-276.
- STREIFF-FENART, Jocelyne. 2009. «Le "modèle républicain" et ses Autres : construction et évolution des catégories de l'altérité en France», *Migrations Société*, 21, 122 : 215-236.
- VENEL, Nancy. 2004. *Musulmans et Citoyens*. Paris, PUF.