Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques en France

Simona Tersigni

► To cite this version:

Simona Tersigni. Jalons pour une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques en France. Cahiers du CEDREF, 2008, Femmes, genre, migrations et mondialisation, 16, pp.251-273. hal-02365037

HAL Id: hal-02365037

<https://hal.science/hal-02365037>

Submitted on 15 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**JALONS POUR UNE LECTURE IMBRIQUEE
DU GENRE ET DU RELIGIEUX
DANS LE CHAMP DES MIGRATIONS ET DES RELATIONS
INTERETHNIQUES EN FRANCE***

Simona TERSIGNI

Au cœur de ce texte se trouvent les conditions d'émergence et de développement d'une lecture imbriquée du genre et du religieux dans le champ des migrations et des relations interethniques. Si des migrantes ou des descendantes de migrant·e·s croyantes et/ou ethnici-sées à travers le religieux entretiennent un rapport spécifique à la religion, c'est en raison de la place minorisée qu'elles occupent dans les rapports sociaux en tant que femmes (Hervieu-Léger, 1983) et « allogènes ». Selon leur âge, leur génération, leur origine ethno-nationale et le type d'activité associative qu'elles mettent en œuvre ou auxquelles elles participent, certaines migrantes ou descendantes de migrant·e·s ont recours à la religion de manière à se créer des marges de manœuvre tantôt vis-à-vis des hommes de leur société d'origine, tantôt vis-à-vis de la société française caractérisée par l'installation durable du racisme. Pour repérer l'émergence des enjeux épistémologiques et les applications empiriques d'une approche de genre et du religieux au cœur de la sociologie des migrations, nous avons distingué deux périodes : 1960-1985 et 1985-2007.

La sociologie des migrations a négligé aussi bien l'analyse de la religion des populations « allogènes » que celle des rapports sociaux de sexe¹. Le non-traitement sociologique des religions en migration

* Je remercie Fatima Aït Ben Lmadani, Marie Lejeune, Nicoletta Diasio, Sophie Nizard, Anaik Pian et Elise Palomares ainsi qu'Aude Rabaud et Jules Falquet pour leur relecture de mon texte en chantier et pour les conseils ayant permis la rédaction de cette version.

¹ Dans le champ des migrations, en dépit des quelques travaux pionniers, c'est dans les deux dernières décennies du XX^e siècle que s'impose une lecture genrée des migrations permettant

n'a pas empêché, cependant, le recours au religieux comme mode de catégorisation des populations migrantes. Initialement marquée par l'absence de travaux sur le religieux en migration, notamment du côté des femmes, la *première phase* (1960-1985) fixe une succession d'invisibilisations emboîtées débouchant par la suite sur des formes d'hyper-visibilité. C'est notamment le cas de la religion musulmane, reinvestie aujourd'hui par une partie des descendant·e·s de migrant·e·s post-coloniaux.

Un constat est au centre de la *première orientation de la deuxième phase* (1985-2007) : quand le religieux devient un objet de la sociologie des migrations, c'est en revanche le rôle des migrantes qui tend à être occulté. L'introduction progressive de l'approche de genre permettra d'étudier les marges de manœuvre des migrantes croyantes — à savoir les voies par lesquelles passent leurs revendications, contestations ou réinterprétations des normes et des pratiques religieuses. Ensuite, dans la *seconde orientation de la deuxième phase*, il s'agira de mettre en perspective les travaux sur l'islam des descendant·e·s de migrant·e·s. Enfin, l'analyse de l'institutionnalisation de l'approche de genre dans l'analyse de l'islam des descendant·e·s de migrant·e·s en France conduira à dénouer des dissymétries hommes/femmes.

Une négligence de la religion due à l'enjeu de la question sociale (1960-1985)

Depuis les années soixante, les premiers travaux sociologiques en matière d'immigration en France sont influencés par une perception des migrant·e·s en tant que force de travail d'hommes seuls, résidant temporairement en France et en marge du système social. La « faiblesse » d'un objet migratoire dépendant des pouvoirs économiques et politiques conduit à privilégier les thèmes de l'adaptation au travail, les problématiques de type « coûts-avantages » et la fonction économique des migrant·e·s, au détriment d'analyses portant sur « la subjectivité et les représentations, donc sur la dynamique relationnelle des identifications collectives et individuelles » (Rea et Tripier, 2003). Ceci explique pourquoi, jusqu'à la moitié des années quatre-vingts, les

de comprendre comment celles-ci contribuent à la production de la division sexuelle du travail et *vice versa* comment le genre oriente les processus migratoires.

religions des migrant·e·s ne sont pas pensées comme un possible objet scientifique en France.

Du côté de la sociologie, cette occultation du religieux en migration s'explique par une conjoncture scientifique et sociale dans laquelle les immigré·e·s ont été d'abord pensé·e·s comme l'objet des politiques publiques. La religion, et encore plus celle des migrant·e·s, n'est pas perçue comme pouvant influencer le fonctionnement de la société française : cette occultation se retrouve aussi dans l'histoire et notamment dans la démographie, seule discipline qui dans les années soixante présentait déjà une tradition établie de travaux dans ce domaine. Ce constat permet de comprendre pourquoi ce n'est que depuis la moitié des années quatre-vingts que des chercheur·e·s ont commencé à mettre l'accent sur la volonté affichée par certains responsables politiques français d'encourager la promotion d'une ethnicité symbolique qui inclue aussi le religieux — et en particulier l'islam (Geisser, 2000). La montée contemporaine du religieux dans les travaux sur les relations interethniques en France est récente et s'est réalisée en tant que catégorie analytique du discours public, dans un contexte politique postulant qu'il existe une opposition frontale entre « l'ensemble "judéo-chrétien" » et l'Autre de l'islam (Green, 2002).

Démographie et histoire : contextualisation du fait religieux

Nancy Green (2002) a montré comment déjà dans les travaux d'historien·ne·s sur les Italien·ne·s et sur les Polonais·e·s, les migrant·e·s avaient été pensé·e·s en tant qu'hommes et ouvriers dont il s'agissait d'étudier surtout les identités nationales, sans qu'il n'y ait de la place pour le religieux et encore moins pour celui des migrantes. Si entre les années trente et la moitié des années quatre-vingts, le fait religieux n'a quasiment pas été pris en compte par les historien·ne·s, tout particulièrement dans les manuels², c'est parce que depuis la loi sur la laïcité (1872), les religions ne pouvaient plus figurer dans les statistiques officielles ni dans le recensement.

Dans le même article, Green traite également des déplacements historiques dans la construction de l'altérité attachée à la religion.

² L'auteure se réfère en particulier au manuel de Mauge qui remonte à 1932, à celui de Girard et Stoetzel publié en 1954, ainsi qu'à ceux de Bonnet publiés entre 1972 et 1986.

C'est ainsi que la xénophobie à l'égard des Polonais·e·s et des Italien·ne·s a pu exister malgré leur catholicisme et en prenant précisément celui-ci en ligne de mire, alors que l'islam des premier·e·s Maghrébin·e·s n'était pas jugé comme un élément perturbateur ni pouvant polariser l'altérité. Il est par ailleurs frappant de constater comment, face à l'apparition rapide de procédés de labellisation en termes religieux³, les travaux français du domaine migratoire n'ont traité que bien plus tard de la transmission, des *demandes religieuses* des minorités ainsi que des formes de dissidence pratiquées par des migrant·e·s et leurs descendant·e·s. Ces thèmes sont d'ailleurs ancrés dans la hiérarchie où s'inscrivent les différentes confessions en France. En effet, les croyant·e·s des différents cultes n'ont pas bénéficié d'une équité de traitement. C'était déjà en partie le cas pour certaines des confessions concernées par le Concordat face au monopole de la légitimité catholique, mais aujourd'hui il devient évident que cette disparité dépend du caractère plus au moins allogène attribué aux personnes qui pratiquent ou sont assignées à une religion⁴. Cette hiérarchie sociale fonctionne également grâce à l'oubli d'assignations antérieures (les Maghrébin·e·s, les Arabes, les Rebeus) par un jeu de renouvellement incessant. Dans ce jeu, les « nationaux » et « nationales » réinventent l'« inassimilabilité » des migrant·e·s « nouvellement » arrivé·e·s, alors que les migrant·e·s et leurs descendant·e·s, perçu·e·s comme étant « allogènes », tentent de construire leur « autochtonie ».

Au sujet des vagues migratoires du « creuset français », Gérard Noiriel (1988) a mis en évidence un « postulat de l'homogénéité du corps social et national », postulat qui procède d'une reconstruction fictive du passé. Renvoyé au nationalisme et aux superstitions ostentatoires, le catholicisme des migrant·e·s polonais·e·s, italien·ne·s et espagnol·e·s était considéré comme susceptible d'empêcher leur inté-

³ Par exemple les *dockers* italiens qui, à la fin du XVIII^e siècle, déchargeaient les navires dans le port de Marseille tout en faisant le signe de la croix, étaient qualifiés de *christos* par les Français·e·s.

⁴ Les catégorisations ethno-raciales et religieuses identifient des personnes et « leurs groupes », tout en fournissant des catégories immédiates d'interaction à l'ensemble des acteurs sociaux. Qu'elles et ils pratiquent une religion métaphorique (Hervieu-Léger, 1993), en termes de revendication d'opposition ou pas, ces individu·e·s sont formellement assigné·e·s à une croyance (les musulman·e·s, par exemple) et socialement fabriqué·e·s en tant qu'Autres « allogènes ».

gration durant la période de l'entre-deux-guerres. Les migrant·e·s juifs et juives d'avant la deuxième guerre mondiale et des années cinquante-soixante, ainsi que les migrant·e·s originaires d'Afrique du Nord, d'Afrique occidentale et de Turquie, n'ont pas échappé aux catégorisations faisant référence à la religion. Aujourd'hui, c'est l'islam qui est censé produire des « mauvais·e·s immigré·e·s » ou des mauvais·e·s citoyen·ne·s, tandis que l'appartenance au catholicisme désigne les « immigré·e·s assimilables ». Le religieux a donc été et continue d'être un facteur de catégorisation des personnes et des groupes « allogènes », les présentant comme des survivances du passé, vivant encore dans l'univers « archaïque » des croyances — ce qui les rend susceptibles de se voir rattacher d'autres aspects infériorisants. Pourtant, la sociologie des migrations et la sociologie des religions ont beaucoup tardé à étudier le fait religieux en relation avec les migrant·e·s, ce qui a historiquement amplifié les risques de manipulation et les effets « ontologiquement » stigmatisants des assignations religieuses contemporaines, par l'islam en particulier. Denys Cuche (1998), dans un article qui met en perspective l'œuvre de Roger Bastide, souligne clairement le retard de la recherche française, par rapport notamment aux Etats-Unis, dans le domaine des migrations internationales et des relations interethniques. Peut-on imaginer qu'il y ait des liens entre ces retards pris par la sociologie française et la négligence du religieux dans les études migratoires entre les années soixante et la moitié des années quatre-vingts ?

Sociologie des relations interethniques et religieux

Un premier élément de réponse se trouve déjà dans l'œuvre de Bastide. L'initiateur de l'analyse des relations interethniques en France n'a pas abordé le religieux dans son étude sur *Les Arméniens de Valence*, alors qu'il en est considéré comme le spécialiste dans tous ses autres travaux sur le Brésil⁵. Dans ses terrains « exotiques », c'est l'anthropologie des religions afro-brésiliennes qui l'a conduit à la sociologie des relations interethniques (Cuche, 1998). Si actuellement la prégnance du religieux en France est telle qu'elle donne même lieu

⁵ Je me réfère notamment aux *Estudos afro-brasileiros* de 1973. Il est vrai qu'au retour du Brésil, Bastide a consacré une recherche aux relations entre Français·e·s et Africain·e·s autour de la question religieuse, mais ce travail, mentionné par Cuche (1998), n'est jamais devenu un objet d'étude et n'est pas très cité.

à des formes de reconstruction de la mémoire, cet enjeu interethnique a longtemps été ignoré dans l'étude des trajectoires des migrant·e·s. Elle a été — sciemment ou non — négligée par la recherche. Cette « persistance de l'absence » de l'islam (Andezian, 1989) avant la percée significative de cet objet dans les recherches sur les migrations en France, est à analyser dans une conjoncture conflictuelle où les pouvoirs publics ont pourtant soutenu des études qui « se donnent pour objet les conditions et les effets de la coexistence durable de populations d'origines diverses » (De Rudder, 1999). Le « déblocage » des recherches sur l'islam dans les années quatre-vingts s'est imposé dans un contexte sociopolitique caractérisé par le débat sur la présence durable des migrant·e·s et sur l'apparition de l'islam sur la scène internationale comme « danger » sur le plan international et comme l'« ennemi » de l'intérieur. Ce développement a été « guidé par le souci [des pouvoirs publics] de maintenir l'ordre national et de préserver l'identité française supposée menacée par la stabilisation des groupes d'immigrés de religion musulmane sur le territoire national. » (Andezian, 1989). Ces tentatives de financer et d'orienter la recherche sur l'islam sont à situer dans un contexte national dans lequel toute interrogation sur le nombre de musulman·e·s est sujette à controverse. La recherche est soumise à la fois au principe de laïcité interdisant, depuis 1872, de connaître les appartenances religieuses par voie de recensement et à la loi dite Informatique et Libertés du 6 janvier 1978 — laquelle interdit formellement la constitution de fichiers présentant des informations sur l'origine ethnique⁶.

En matière d'islam, le risque de manipulation et de catégorisation se niche aussi dans les tentatives faites pour disposer de statistiques officielles et fiables sur le nombre des musulman·e·s (réell·e·s ou supposé·e·s) et encore plus sur les pratiquant·e·s. Essayer d'évaluer le nombre de musulman·e·s à partir d'éléments statistiques fournis par les recensements conduit à assigner des individu·e·s à une religion à partir de leur seule origine ethnico-nationale, en leur niant toute liberté d'affiliation personnelle. Depuis une quinzaine d'années, l'observance de l'islam, déclarée en hausse (environ 4 millions de personnes) a retenu l'attention de nombreuses études produites par les instituts de

⁶ Article 8 - Loi n°78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés.

sondage. Envisagé en tant que religion d'identification avant d'être une pratique, l'islam pose d'énormes problèmes de surestimation ou de surdéclaration, même si une pratique religieuse plus élevée que la moyenne concerne l'ensemble des Français·es dont les parents sont immigré·e·s (Godard et Taussig, 2006), indépendamment de la confession. La raison pour laquelle les enquêtes aléatoires et les sondages n'aboutissent pas aux mêmes résultats en matière d'islam en France (Laurence et Vaïsse, 2006) est plutôt liée aux difficultés dans le calcul du taux de pratique religieuse. Certain·e·s chercheur·e·s (Brouard et Tiberj, 2005) estiment que la désaffiliation religieuse des musulman·e·s « potentiel·le·s » est aussi forte chez les musulman·e·s que chez les autres Français·es ou migrant·e·s. En revanche, selon un sondage CSA-*La vie* de septembre 2006, les musulman·e·s seraient deux fois plus assidu·e·s au culte que les Français·es « qui se disent catholiques ». En plus des problèmes de rareté et de fiabilité des sources statistiques, les critères sélectionnés pour évaluer la pratique de l'islam en France construisent une masculinisation des fidèles. La circoncision, pratique genrée par excellence, et la fréquentation de la mosquée⁷ sont les principaux critères d'évaluation de la pratique : or ces critères excluent les femmes d'une telle comptabilité.

Sociologie des religions et pluralisme

Dans une note critique intitulée « L'ethnicité comme question sociologique », Anne-Sophie Lamine (2006) s'interroge sur les raisons pour lesquelles en sociologie des religions il a fallu attendre le XXI^e siècle pour poser aussi clairement la question : « Comment peut-on faire de la sociologie des religions sans faire de la sociologie des relations interethniques (et réciproquement bien sûr) ? ». En réalité, si jusqu'à la moitié des années quatre-vingts l'articulation entre religion et immigration est impensée, dès la fin des années quatre-vingts les sociologues des religions ont posé le cadre d'une importante réflexion sur la légitimité sociale des religions minoritaires (y compris celles des migrant·e·s et de leurs descendant·e·s), sans pour autant activer la conjonction avec le champ des migrations et des relations interethni-

⁷ Dans la plupart des cas, les mosquées ne réservent pas de locaux aux femmes « par manque de place » ; parmi celles qui leur attribuent une salle pour prier, très souvent se pose la question de la distribution inégale de l'espace, dans la mesure où les salles destinées aux femmes sont souvent pluri-fonctionnelles et servent également de lieu de convivialité (mixte).

ques. Cela se réalise à travers l'entrée « pluralisme et minorités religieuses », qui est d'ailleurs le titre d'un colloque organisé par Jean Baubérot dans la section des Sciences religieuses de l'Ecole pratique des hautes études en octobre 1989. Qu'elle soit refusée, conquise ou partagée, la légitimité sociale des « religions minoritaires » conduit les sociologues des religions à s'interroger sur les discriminations, les affrontements culturels et les luttes pour la reconnaissance en tant que formes plausibles de participation au débat public. Le point de départ du colloque est le suivant : si aujourd'hui le fait minoritaire ne découle plus, comme sous l'Ancien régime, de l'identification confessionnelle du prince (*cujus regio, eius religio*), il ne disparaît pas pour autant avec la constitution des Etats modernes de type démocratique et laïque. Les Etats-nationaux s'appuient sur des groupes sociaux définis et dont l'homogénéité a été préalablement construite. Il se dégage ainsi un *consensus* majoritaire, bien que conflictuel, auquel « sont soumis les groupes s'identifiant selon des caractères différenciés par rapport à l'ensemble de la population », d'où la place du « catholicisme comme religion dominante » (Baubérot, 1991).

Cette ouverture dans le traitement du pluralisme religieux associe le thème des régulations étatiques des cultes à celui de la construction de l'hétérodoxie de la part des migrant·e·s et de leurs descendant·e·s. L'association entre ces objets est partiellement influencée par l'affirmation progressive d'une thèse, celle d'une sécularisation extensive impliquant le recul de l'emprise sociale globale de la religion et la restructuration de la religion sur des bases nouvelles. Dans la mesure où les religions ont échappé en partie au contrôle des institutions religieuses qui avaient eu jusque-là le monopole total de leur gestion, la sociologie des religions a redéfini ses objets. Néanmoins, la privatisation de la religion, la prolifération de « petites transcendances » individualisées et le déclin de l'influence sociale et culturelle des institutions religieuses ont longtemps été étudiés principalement en référence aux pratiques religieuses non institutionnelles propres aux « communautés émotionnelles » ou aux « nouveaux mouvements religieux » représentés par des groupes minoritaires au sein du christianisme français⁸. C'est seulement dans les deux décennies suivantes que de

⁸ Voir notamment les recherches d'Hervieu-Léger (1984) sur le problème de la guérison chez les communautés apocalyptiques néo-rurales des Cévennes, des Pyrénées et des Alpes du Sud.

nouvelles lectures du judaïsme (Podselver, 1993 ; Azria, 1996 ; Nizard, 1999 ; Benveniste, 2002) et de l'islam (Babès, 1995 ; Tietze, 2002) seront réalisées en termes d'individualisation du croire.

Femmes, genre et religieux en migration : des évolutions dans la recherche (1985-2007)

En sociologie, il a fallu un lent travail de déconstruction des représentations sociales pour rendre sociologiquement visibles différentes catégories de migrantes. La longue focalisation sur les « rejoignantes » s'est d'ailleurs accompagnée d'une occultation du travail des femmes qui concernait la filiation, y compris sur le plan du religieux. Les migrantes ont subi une double injonction : celle de la société française leur « suggérant » de faire adhérer leurs enfants aux usages majoritaires et celle du groupe d'appartenance qui les renvoie à des formes de fidélité coutumière (Guénif-Souilamas, 2005). A l'instar de la négligence du religieux dans le domaine migratoire évoqué plus haut, les pratiques religieuses des migrantes ne sont pas prises en compte dans le débat sur la reconnaissance de l'islam, ni sur le caractère « durable » de l'immigration en France. La plupart des travaux qui font référence au statut personnel musulman à propos des femmes ne leur font pas acquérir non plus le statut de sujet (Ahmed, 1992 ; Yegenoglu, 1998), contribuant à mieux fixer l'idée d'une incompatibilité entre statut personnel et processus d'intégration. Parmi les chercheur·e·s qui s'opposent à l'*a priori* d'une intégration impossible des « musulman·e·s », on trouve quelques anthropologues. Dans l'étude de la religiosité des migrantes originaires du Maghreb, Sossie Andezian (1983, 1989) aborde précisément la question du changement social et de la redéfinition des normes collectives.

Questionner l'« autonomie » de l'islam des femmes

C'est dans le cadre de ses recherches sur les réseaux de sociabilité féminine dans la migration maghrébine dans le sud-est de la France qu'Andezian (1983) rencontre des rituels féminins liés à la confrérie féminine des *Issâwa*. Les pratiques qui se déroulent lors des réunions (*jmâ*) relèvent d'un « besoin de piété » permettant d'adresser aux saint·e·s des requêtes pour résoudre les problèmes liés au contexte migratoire, et s'accompagnent d'échanges thérapeutiques, de voisi-

nage, voire économiques. Selon l'auteure, les adeptes de ces confréries posent elles-mêmes les « conditions de réalisation du travail rituel » sans avoir recours à la médiation des hommes (Andezian, 1989). Or, cette anthropologue pense reconnaître dans les pratiques observées une forme d'autonomie féminine, qui relève en revanche de la séparation genrée des espaces rituels. Cette autonomie présumée s'appuie alors sur une différenciation préalable entre la religiosité des hommes et celle des femmes⁹. Présentée sous la forme d'un simple constat, cette vision binaire hommes/femmes nécessiterait une analyse de la division sexuelle du travail religieux. Tant qu'elle reste descriptive et qu'elle n'inclut pas l'analyse du système sexe-genre, cette opposition ne peut que conduire à une focalisation sur la « ritualisation poussée des comportements » (Andezian, 1989) des migrantes dans le culte des saint·e·s. Travaillant sur la multiplicité des pouvoirs émanant de l'autorité religieuse¹⁰, des chercheur·e·s ont déjà pointé les risques d'une approche dichotomique hommes/femmes. En effet, celle-ci a conduit à distinguer le caractère intimiste de la pratique masculine de l'excès « immoral » de la pratique féminine, ce qui a fini par dévaloriser la religiosité des femmes. Elle glisserait alors du côté d'un islam populaire féminin fondé sur « l'expression de l'amour divin » en contrepoint d'une religiosité masculine officiellement instituée et caractérisée par l'observance de la prière rituelle. Ainsi, il est regrettable par exemple que cette analyse ne prenne pas en compte les dimensions spatiales de la ségrégation religieuse dans cette confrérie de migrantes, en montrant les logiques inégalitaires liées au genre et aux relations interethniques.

En plus de cette hiérarchisation genrée des croyant·e·s, la longue hégémonie de l'islam algérien en France a initialement conduit les chercheur·e·s à négliger les autres formes d'affiliations ethnico-religieuses (islam ouest-africain, turc, comorien, indien...). Un travail récent sur les migrantes marocaines âgées a montré en revanche l'intérêt de se pencher sur un groupe caractérisé par une importante

⁹ « Le clivage sexuel relatif aux pratiques religieuses semble donc se maintenir en France malgré une promiscuité plus grande entre les sexes ; bien plus, la constitution par les femmes d'une *jmâ*^c a pour effet de souligner les différences entre vie religieuse masculine et vie religieuse féminine, le maraboutisme devenant plus que jamais la forme de religiosité féminine. » (1989).

¹⁰ Voir notamment Melliti (1998) ainsi qu'Aït Ben Lmadani (2007).

capacité de négociation, y compris par le recours à des tactiques religieuses spatialisées (Aït Ben Lmadani, 2007). L'auteure contextualise le lien entre institution religieuse et système sexe/genre afin de montrer les différentes manières dont la mosquée de Paris exclut les musulmanes ou les intègre pour mieux les contrôler. Dans une perspective situationnelle des rapports sociaux de sexe, elle montre la façon dont ces Marocaines âgées se saisissent de discours et de contextes religieux (la mosquée de Paris, un des rares lieux de prière ouvert aux femmes) pour détourner leur exclusion de l'institution religieuse.

L'articulation entre genre et religion en migration : la situation des femmes ouest-africaines

Les études de genre constituent un véritable tournant dans cet horizon scientifique et ont permis des analyses plus fines de la redéfinition des territoires d'action des migrants et des migrantes, même si au départ la mobilisation du religieux n'en constitue pas la clef d'accès. Initialement, les recherches sur les revendications « féministes » des migrantes « rejoignantes » ne se sont pas directement intéressées au religieux. Néanmoins, il est certain que l'intérêt manifesté pour les rapports sociaux de sexe dans le champ migratoire n'est pas récent et qu'il est antérieur au développement de migrations de femmes destinées aux emplois domestiques ou de *care*. Centrés sur l'espace public, ces premiers travaux axés sur le genre ont préféré analyser la hiérarchie sexuelle du travail par les modalités d'accès à l'emploi et à la citoyenneté. Or, il semblait évident aux chercheur·e·s que cette citoyenneté était déliée de toute appartenance religieuse. Cela a conduit à négliger tantôt les formes d'ethnisation des rapports sociaux formalisées par le recours aux assignations religieuses, tantôt les expressions et revendications d'appartenance appuyées sur le religieux. En effet, il n'a pas été évident de montrer comment les migrantes qui se saisissent du religieux sont prises dans un mécanisme pervers. D'une part, elles sont sujettes aux critiques portées à une rhétorique multiculturaliste développée dans les pays d'immigration, qui aurait progressivement marginalisé les voix les plus progressistes. D'autre part, leurs pratiques risquent d'être associées à des discours qui, voulant s'opposer aux représentations orientalistes, ont fini par appuyer un peu rapidement des perspectives iréniques et acritiques sur

les pays musulmans. Entre croire, « appartenir » à un groupe et être acculée à la définition « autochtone » et publique de ce qu'est une femme musulmane, des éléments communs se retrouvent entre différentes catégories de migrant·e·s.

Jusqu'à la fin des années quatre-vingt-dix, il paraît impensable d'étudier les rapports sociaux de sexe à partir de la reproduction, contestation et transformation du religieux. Les différences religieuses, ethniques ou nationales ne sont pas ignorées mais elles ne sont pas considérées comme centrales dans les processus identitaires collectifs. Si on considère l'immigration ouest-africaine en particulier, les tentatives des hommes de continuer à assigner les femmes exclusivement à l'espace domestique se sont heurtées à une volonté d'autonomie considérable de la part des migrantes, grâce à l'accès au savoir, au salariat et à l'inscription dans des dynamiques associatives. En analysant les activités des femmes, les spécialistes de l'immigration ouest-africaine ont souvent privilégié l'engagement associatif. Les travaux de Catherine Quiminal (2000, 2002 notamment) montrent comment le mouvement associatif a pu contribuer à l'émancipation des migrantes face à « l'extérieur » comme par rapport aux « formes de domination et de dépendance interne à leur communauté ». Elle ne donne pas beaucoup de place à l'analyse du religieux, alors même qu'elle souligne que beaucoup des femmes dans les associations qu'elle étudie déclarent être musulmanes.

Quelques années plus tard, les recherches de Mahamet Timera (2004) témoignent d'un changement dans le panorama associatif ouest-africain sur le plan de la religion et de l'approche de genre. Il montre d'une part les associations féminines —qui demeurent fidèles à l'esprit laïque des premiers regroupements ouest-africains en France— et d'autre part des associations féminines impulsées par des cadres religieux autour de l'enseignement coranique. L'auteur analyse l'influence exercée par ces militants religieux sur ce second type d'associations féminines, en montrant une utilisation instrumentale de l'islam par les femmes comme par les hommes : « Non pas que ce recours ne traduise qu'une tactique ou une ruse de faible et de dominé, [l'islam] est plus profondément une demande et une réflexion sur leur expérience migratoire à partir d'un langage commun et d'un référentiel partagé ». C'est ainsi que les migrants essayent de poser de nou-

veaux fondements à leur suprématie et que les migrantes cherchent d'autres leviers pour assurer leur autonomie. Si les migrantes font appel à la parole des religieux dans les débats de société, il s'agit souvent d'une manière de « mettre en cause la lecture de l'islam dans laquelle les hommes cherchent à les enfermer » pour s'autoriser des pratiques plus conformes à leurs intérêts, sans passer par des transgressions frontales et avec la caution de l'islam. Les migrantes ouest-africaines réinterrogent le discours dominant et en partie l'autorité et le pouvoir masculin par le biais de la religion. Même si parfois l'encadrement des hommes s'avère nécessaire dans la transmission des connaissances religieuses aux femmes, l'auteur souligne le potentiel subversif de ce mouvement associatif dans lequel « la démarche volontaire et autonome d'appropriation de l'islam se présente bien comme idéologie de production d'une pensée sociale » (Timera, 2004)¹¹.

L'islam des jeunes filles : de l'« intégration » à la « visibilité » (1985-2007)

Entre la moitié des années quatre-vingts et la moitié des années deux mille, trois tendances peuvent être distinguées dans les travaux sur les descendantes de migrant·e·s. Dans la première décennie (1985-1995) s'impose l'ethnisation de l'islam liée à la perspective d'une possible et nécessaire intégration des jeunes filles « maghrébines » (Lacoste-Dujardin, 1988). Ensuite, l'étude de l'identité religieuse féminine face à la religiosité masculine et à la société « autochtone » (Khosrokhavar et Gaspard, 1995 ; Saint-Blancat, 1995). Enfin, dans la dernière décennie (1997-2007) s'imposent des nouvelles analyses qui s'écartent du paradigme de l'intégration tout en incorporant les thèmes de la « race » et du genre en tant que construits sociaux (Tersigni, 1998, 2003 ; Tietze, 2002 ; Timera, 2002 ; Amiraux, 2003 ; Lejeune et Tersigni, 2005 ; Kakpo, 2007).

¹¹ Pour ce qui est de l'agentivité des migrantes algériennes rencontrées lors de nos recherches doctorales, nous avons montré (Tersigni, 2003 et 2008) des réaménagements de leur religiosité vis-à-vis de leurs enfants. En plus de ces réaménagements qui s'apparentent à des formes de transmission remontante, nous avons pointé des manières de se démarquer des discours et des pratiques des figures masculines, tantôt institutionnelles (imam), tantôt « antagonistes » comme dans le cas de *leaders* charismatiques, qu'elles considèrent « islamistes » et par lesquels elles se sentent parfois concurrencées.

Une filiation sans reproduction ? (1985-1995)

Le débat autour de l'intégration des jeunes issu·e·s de l'immigration est sous-tendu par une interrogation de fond, voire un jugement avant même que la question ne soit posée : les jeunes femmes musulmanes vont-elles rester les véhicules de la tradition islamique ou vont-elles écarter celle-ci pour devenir des Françaises « parfaites » ? Cette logique a inspiré les travaux sur la transmission, notamment de la religion, qui se sont limités à prendre en compte les jeunes filles censées s'intégrer. Camille Lacoste-Dujardin (1992) s'intéresse à la transmission en présentant ses interlocutrices comme étant « musulmanes par filiation ». L'ethnologue met donc l'accent sur la dimension de l'héritage dans la religion ainsi que sur le défis des jeunes filles voulant « parvenir à la réalisation de leurs aspirations en contrevenant le moins possible à une certaine relation filiale ». Dans cette « filiation sans reproduction », la religion se confondrait avec l'ensemble des prescriptions requises par leurs parents : « Nombre de ces règles de conduite leur paraissent irrecevables, surtout celles qui tiennent à la domination des femmes [... et sont] confondues avec la transmission des valeurs patriarcales. De sorte que le seul acquiescement qu'elles puissent consentir est la reconnaissance de leur filiation, qui s'exprime dans un constat identitaire » (Lacoste-Dujardin, 1994). Le « facteur religieux paraît le moins discriminant de tous les freins culturels » car la référence à la religion musulmane est synonyme d'appartenance à la « communauté musulmane » sans pour autant constituer aux yeux de ces jeunes filles un obstacle à leur intégration en France (Lacoste-Dujardin, 1994).

Cette perspective prend appui sur les thèmes du « handicap culturel », de la « double culture » des enfants de migrant·e·s, du passage de la tradition à la modernité. Elle conduit même à observer les écarts qui séparent les modes de vie des descendant·e·s de migrant·e·s et des majoritaires « autochtones » comme témoin des difficultés des familles de migrant·e·s. Il s'agit d'un islam culturalisé, pour reprendre l'expression d'Abdelmalek Sayad (1987) : cet islam a été érigé en élément qui, sélectionné parmi d'autres aspects de tout un « héritage culturel », finit par fonctionner en tant qu'« héritage qui tient lieu de religion et que tout le monde s'accorde à confondre avec la religion », mais « auquel on attribue toutes les autres différences culturelles ». Il

s'agit également d'une ethnicisation de l'islam dans la mesure où ce dernier est associé d'emblée aux « Maghrébin·e·s », sans que l'ethnologue ne centre l'analyse sur ce qu'implique la relation avec l'altérité.

***L'islam des descendant·e·s de migrant·e·s :
1995, année charnière***

Le questionnement identitaire des descendantes de migrant·e·s qui sont françaises et musulmanes caractérise deux livres publiés respectivement par Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar et par Chantal Saint-Blancat en 1995. L'ouvrage de Gaspard et Khosrokhavar est issu d'une enquête¹² sur l'usage du foulard et ses retombées sur l'école publique. C'est un travail pionnier qui distingue le foulard « traditionnel » des mères migrantes de celui des jeunes filles, dont les récits biographiques opposent l'expérience des jeunes filles qui s'emparent d'un foulard « choisi » en contrepoint de l'avis parental, à un foulard imposé par la volonté paternelle. Le deuxième article et synthétise plusieurs questions ayant trait aux « musulman·e·s de la diaspora » : le pluralisme et la médiation, la religion comme appartenance ethnique, les conflits ayant trait aux normes culturelles, la relation entre l'islam et la loi, la révolte des pères migrants, la réislamisation. Ces deux ouvrages ont le mérite de présenter une analyse de la place des femmes d'ascendance nord-africaine sans sous-estimer l'ensemble des relations dans lesquelles elles sont prises. Ils montrent que les normes et les pratiques des « musulman·e·s » de France ne peuvent pas être pensées uniquement en termes de préservation culturelle et de contrôle « autochtone » des « excès » de visibilité islamique dans l'espace public.

***Résistance et requalification au cœur d'un islam spiritualisé
(1997-2007)***

Dans un contexte interethnique occidental, l'actuelle « déconnexion de l'islam comme religion d'avec une culture concrète » a conduit les musulman·e·s à la reformulation d'« une religion qui n'est plus

¹² Les auteur·e·s précisent qu'elle a été menée dans les banlieues parisiennes et drouaises auprès de cent jeunes filles musulmanes d'ascendance nord-africaine notamment, entre octobre 1992 et août 1994.

portée par l'évidence sociale » (Roy, 2002). Il ne s'agit pas d'un changement du dogme religieux mais d'une mutation dans la religiosité, dans la manière de formuler l'islam, de le mettre en scène. D'où l'insistance sur le discours éthique pour définir la foi (Roy, 2002). Elaborées par Khosrokhavar (1997), la typologie de « l'islam des jeunes » en référence aux jeunes hommes issus de l'immigration et celle de « l'islam au féminin » des jeunes filles ont représenté une première tentative de restituer la dimension genrée d'une telle mutation. D'une part, un islam d'acteurs sociaux exclus qui tentent de requalifier l'identité de chômeur avec celle « plus digne » de musulmans : « La reconnaissance de soi par Dieu se substitue à la non-reconnaissance de sa personne par la société », avec la constitution de nouveaux réseaux de sociabilité par la prise en charge de soi dans le cadre d'associations religieuses. D'autre part, un islam intellectualisé, presque de « théologiennes républicaines », portant souvent le *hijâb*, faisant de leur « zèle islamiste le moteur de la remise en cause de l'autorité parentale » (« *J'obéis à Dieu et non pas à mon père* ») ainsi que l'instrument de leur « prise en charge dans l'espace public » (Khosrokhavar, 1997).

A l'aune de cette distinction, certains chercheurs (Tersigni, 1998 et 2005 ; Venel, 1999 ; Boubeker, 2004) ont privilégié davantage les enquêtes sur les modalités de l'islamisation des jeunes femmes. A partir de la différenciation entre la résistance domestique des jeunes musulmanes qui ont recours à un islam savant assurant la poursuite de leurs études et les tactiques des jeunes hommes, souvent en échec scolaire, qui puisent dans un savoir religieux pour se requalifier sur le marché matrimonial, Nathalie Kakpo (2007) a montré les logiques antagonistes propres aux investissements religieux masculins et féminins. Dans cette optique, l'islam devient « un terrain de bataille entre les sexes » dans un contexte où les « offres d'islam diffusent un imaginaire des relations amoureuses organisé autour de l'omnipotence masculine » (Kakpo, 2007). Enfin, Marie Lejeune et Simona Tersigni (2005) ont également pointé une division sexuelle du travail religieux orientant les modalités de la mobilisation de dispositions militantes dans un espace religieux. En effet, certaines militantes musulmanes mettent en avant un attachement à leur religion qui se ferait au nom des libertés individuelles et souvent sur un mode privé, alors que les hommes expriment plus aisément la manière dont ils peuvent appuyer

leur engagement militant sur la religion (Lejeune et Tersigni, 2005). Valérie Amiraux (2003) a d'ailleurs précisé que ces jeunes femmes ont cessé d'évoquer la religion pour légitimer leur engagement dans la mise en œuvre collective des revendications publiques qui s'appuient sur l'islam dans une conjoncture scientifique précise. Car au moment où les sciences sociales analysent le rapport que les musulmanes entretiennent avec la foi en termes d'identification, de pratiques et d'engagement (Amiraux, 2003), elles font davantage référence aux droits de la personne pour porter leurs revendications.

Dans sa thèse de doctorat en cours sur la mobilisation de l'islam dans l'engagement associatif des enfants de migrant·e·s nord-africain·e·s en région parisienne, Marie Lejeune a travaillé sur l'investissement de jeunes femmes islamisées dans les associations musulmanes. Entre dépendance et autonomie, l'implication des jeunes femmes est le reflet de la position qu'elles occupent dans les rapports sociaux de sexe à l'intérieur des associations et de leur volonté d'inscrire leur adhésion à l'islam dans des dynamiques collectives. En particulier, les échanges entre les différentes activités (sportives, diffusion du savoir religieux, culte, soutien scolaire) observées dans une association musulmane locale de Seine-et-Marne, ont tendance à s'accroître en fonction de la conjoncture politique. En dehors des mobilisations contre le projet de loi sur les signes religieux ostensibles ou des échéances électorales, les secteurs associatifs tendent à s'autonomiser (mise en place d'un « Collectif de sœurs », création d'une équipe de *football* indépendante permettant l'obtention de subventions par la municipalité). Or, cette différenciation des activités obéit à un principe de séparation entre les sexes et les générations. En particulier, l'engagement associatif de ces militantes s'effectue autour des tâches que les hommes délaissent (diffusion, accueil, activités auprès des enfants, soutien scolaire...). De plus, les possibilités que ces *leaders* associatifs masculins ont de se légitimer auprès de leurs interlocuteurs et interlocutrices publics sont subordonnées à leur capacité à rendre invisibles les signes religieux portés par les femmes (*hijâb*), mais aussi à valoriser le poids numérique et l'engagement de leur base, dont les femmes constituent l'essentiel.

Ainsi, à la croisée de ce double processus, la mise en place d'un secteur « féminin » à l'intérieur de l'association par l'organisation

d'activités « pour les femmes » et « par les femmes » s'ajoute à des demandes féminines concomitantes pour avoir accès à des espaces mixtes d'appropriation du savoir religieux et de participation au bureau de l'association. Enfin, la mise en œuvre de ces revendications par les femmes à l'intérieur de l'association s'appuie sur leur capacité à mobiliser des ressources au-delà de l'échelle locale. En effet, si leur éviction des postes de décision conduit certaines d'entre elles à abandonner les activités associatives, d'autres se sentent incitées à participer en parallèle à des organisations non-musulmanes ou à constituer des associations de « femmes musulmanes ». Ces deux dernières postures engendrent un renforcement de leur rapport individuel au religieux dans la formulation des revendications publiques. Car dans ces revendications, elles mettent en avant le fait d'être à la fois « françaises » et « musulmanes », ainsi qu'une réorientation de leur engagement sur la question de l'égalité entre hommes et femmes. Cette plus large prise en compte des dissymétries entre hommes et femmes, articulée à l'autonomisation des activités associatives qu'elles mettent en œuvre, contribue indirectement à une reconfiguration des alliances entre les associations musulmanes dirigées par des hommes d'une part et d'autre part, entre ces dernières et des organisations non-musulmanes d'envergure nationale.

En voulant restituer les orientations générales de l'articulation entre genre et religieux dans le domaine des migrations internationales et des relations interethniques, cet état des lieux a permis de distinguer trois tendances : désintérêt pour la religion des migrant·e·s du fait de la mise en avant de la question sociale (1960-1985) ; puis (1985-2007) prise en compte du religieux en migration avec effacement de la place des « rejoignantes » d'une part, focalisation sur la religion des descendant·e·s de migrant·e·s d'autre part.

Aujourd'hui, les liens entre femmes, religion, migrations et ethnicité sont souvent posés comme d'emblée problématiques en France à cause d'un affrontement entre trois conceptions de la laïcité (respect de la liberté de conscience et de culte ; lutte contre toute domination de la religion sur l'État et sur la société civile ; égalité des religions et des convictions, y compris de celle de ne pas croire). Ces différentes conceptions ont eu des incidences sur les modalités de la régulation du

politique et du religieux et sur les équilibres de genre (Rochefort, 2004). Notre analyse des « nouvelles logiques de présentation de soi et de mobilisation collective » (Falquet ; Lada ; Rabaud ; 2006) propres à un certain nombre de migrantes et de leurs descendantes, dont certaines s'appuient sur le religieux, permet de les relire à partir de classements sociaux inégalitaires. Dans le sillage des travaux italiens sur la « religion populaire » (Gramsci 1950, 1971 ; de Martino 1949, 1959 ; Lanternari 1960, 1969, 1974), on peut proposer une conception du religieux comme ressource culturelle — éminemment genrée — dans le cadre d'antagonismes entre groupes majoritaires et minorisés. Le recours au religieux des migrantes et de leurs descendantes peut ainsi s'inscrire dans les positionnements politiques de sujets individuels et collectifs qui sont les cibles des discriminations et des idéologies racistes et dont l'agentivité n'est pas à sous-estimer. Cet état d'esprit met au jour le rôle des rapports sociaux de sexe bénéficiant aux hommes et pointe en même temps les défis hérités de l'époque coloniale, comme l'attestent certains travaux sur la *critique multiple*¹³. Celle-ci, dans les pays anglophones, s'est depuis longtemps accompagnée d'un repositionnement face à l'*a priori* selon lequel la religion représenterait d'emblée un « frein à l'égalité de sexe, à l'émancipation et à la liberté des femmes » (Campiche, 1996). Par ce texte, nous espérons avoir contribué à dénaturaliser le recours à un capital religieux de la part des migrantes et de leurs descendantes tout comme à rendre pensable l'agnosticisme et l'athéisme de celles qui aujourd'hui, en France, continuent de tomber sous la catégorisation de « musulmanes ».

BIBLIOGRAPHIE

- AHMED, Leila (1992), *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- AÏT BEN LMADANI, Fatima (2007), *La vieillesse illégitime ? Migrantes marocaines en quête de reconnaissance sociale*, Thèse de Doctorat de sociologie, Université de Paris Diderot Paris 7.

¹³ C'est notamment à propos des stratégies rhétoriques « féministes islamistes » que Cooke (2005/2000) a développé cette notion en tant que « discours constitué de différents registres leur permettant de s'engager contre et de critiquer les divers individus, institutions et systèmes qui les limitent et les oppriment – tout en s'assurant de ne pas être coincées dans leur propre rhétorique ».

- AMIRAUX, Valérie (2003), « Discours voilés sur les musulmanes en Europe. Comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes », *Social Compass*, (1), 50, p. 85-96.
- ANDEZIAN, Sossie (1983), « Pratiques féminines de l'islam en France », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, (1), 55, p. 53-66.
- _____ (1989), « Du "religieux" dans les réseaux sociaux féminins », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, (1), 68, p. 65-77.
- AZRIA, Régine (1996), « La femme dans la tradition et la modernité juives », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, (1), 95, p. 117-132.
- BABES, Leila (1995), « Recompositions identitaires dans l'islam en France. La culture réinventée », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, (1), 92, p. 35-47.
- BASTIDE, Roger (1970), « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 21, p. 65-108.
- BAUBEROT, Jean, éd. (1991), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain-Paris, Peeters.
- BENVENISTE, Annie (2002), *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelle*, Paris, L'Harmattan.
- BOUBEKEUR, Amel (2004), *Le voile de la mariée : Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2006), « L'islamisme comme tradition. Fatigue militante et désengagement islamiste en Occident », in AMGHAR S., (Dir.) *Islamismes d'Occident. Etat des lieux et perspectives*, Paris, Editions Lignes de Repères, p. 25-47.
- BROUARD, Sylvain ; TIBERJ, Vincent (2005), *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*. Paris, Presses de Sciences Po.
- CAMPICHE, Roland J. (1996), « Religion, statut social et identité féminine », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, (1), 95, p. 69-94.
- CASANOVA, Jose (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- COOKE, Myriam (2005), « Critique multiple : les stratégies rhétoriques féministes islamiques », (Traduction de THIERS-VIDAL Léo), *L'Homme et la société*, n° 158, p. 169-188. (COOKE, Myriam (2000) « Multiple Critiques : Islamic Feminist Rhetorical Strategies » in *Neopantla: Views from South*, vol. 1, n°1, p. 91-110.)
- CUCHE, Denis (1998), *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- DE RUDDER, Véronique (1999), « Jalons pour une histoire socio-politique de la recherche sur les relations inter-ethniques en France », in SIMON-BAROUH I., DE RUDDER V., (Dir.), *Migrations internationales et relations interethniques*, Paris, L'Harmattan, p.73-96.
- FALQUET, Jules ; LADA, Emmanuelle ; RABAUD, Aude (2006), « Introduction », *Cahiers du CEDREF*, p. 7-29.
- GASPARD, Françoise ; KHOSROKHAVAR, Farhad (1995), *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- GEISSER, Vincent (2000), « La mise en scène républicaine de l'ethnicité maghrébine. Discours d'Etat, discours d'acteurs ? », *VEI*, n°121, p. 39-52.

- GODARD, Bernard ; TAUSSIG Sylvie (2007), *Les musulmans en France*, Paris, Robert Laffont.
- GRAMSCI, Antonio (1971 [1950]), *Letteratura e vita nazionale*, Turin, Einaudi.
- GREEN, Nancy (2002), « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », *Annales HSS*, 1, p. 127-144.
- GUENIF-SOUILAMAS, Nacira (2005), « Femmes, immigration, ségrégation », in MARUANI, M. (Dir.) *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoir*, Paris, La Découverte, p.389-397.
- GUILLAUMIN, Colette (1972), *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, La Haye, Mouton.
- HERVIEU-LEGER, Danièle (1983), *Introduction*, in « Oppression des femmes et religion », Colloque de l'association française de sociologie religieuse, *Travaux et documents*, VIII, p. 2-8.
- _____ (1984), « De la guérison au salut : les communautés apocalyptiques néo-rurales en France », in AUGÉ, M. ; HERZLICH, C., *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Archives contemporaines, p. 177-202.
- HERVIEU-LEGER, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Ed. du Cerf.
- KAKPO, Nathalie (2007), *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- KABIR, Nahid (2006), « Muslim in a 'White Australia': Colour or Religion? », *Immigrants and Minorities*, (24), 2, p. 193-223.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (1997), *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille (1988), « Renier ses parents pour s'intégrer ? Le dilemme des enfants de parents maghrébins immigrés en France », *Hérodote*, n°50-51, p. 138-152.
- _____ (1992), *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, Paris, La Découverte.
- _____ (1994), « Transmission religieuse et migration : l'Islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France », *Social Compass*, (1), 41, p. 163-170.
- LAMINE, Anne-Sophie (2005), « L'ethnicité comme question sociologique », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, (50), 132, p. 189-198.
- LANTERNARI, Vittorio (1960), *I movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milan, Feltrinelli.
- _____ (1969), « Religione popolare e contestazione. Riflessioni storico-sociali sul dissenso religioso », *Testimonianze*, 12, 118, p. 708-729.
- _____ (1974), « Il dissenso antistituzionale : dalla religione alla politica », in *Antropologia e imperialismo*, Turin, Einaudi, p. 119-138.
- LAURENCE, Jonathan ; VAÏSSE, Justin (2007), *Intégrer l'islam*, Paris, Odile Jacob.
- LEJEUNE, Marie ; TERSIGNI, Simona (2005), « L'école publique comme espace de revendication individuelle et collective en France : l'autochtonie par l'islam », *Journal des Anthropologues*, 100-101, p. 49-73.
- MARTINO (De), Ernesto (1949), « Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno », *Società*, 5, p.411-435.
- _____ (1959/1983), *Sud e magia*, Milan, Feltrinelli.

- MELLITTI, Imed (1998), « Espace liturgique et formes de l'autorité chez les femmes *tijaniyya* de Tunis », in KERROU, M. (Dir.), *L'autorité des saints*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, p. 133-149.
- NIZARD, Sophie (1999), « L'économie du croire », *Sens*, n°10, p. 440-446.
- NOIRIEL, Gérard (1988), *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil.
- PERROT, Michèle (2001), « Femmes et religions », *Hommes et Libertés*, 113-114, p. 56-59.
- PODSELVER, Laurence (1993), « Le choix de la tradition et les exigences de la modernité : les femmes *loubavitch* en France », in EHESS, *Actes des journées d'études : femmes et judéité*, p. 55-62.
- QUIMINAL, Catherine (2000), « Territoire des hommes, territoire des femmes en situation migratoire », *Autrepart*, n°14, p. 107-120.
- QUIMINAL, Catherine ; AZOULAY, Muriel (2002), « Reconstruction des rapports de genre en situation Migratoire. Femmes 'veillées', hommes menacés en milieu soninké », *VEI*, n°128, p. 87-101.
- ROCHEFORT, Florence (2004), « Laïcité et droits des femmes. Quelques jalons pour une réflexion historique », *Arch. de Phil. de droit*, (48), p. 95-107.
- ROY, Olivier (2002). *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- SAINT-BLANCAT, Chantal (1995a), *L'islam della diaspora*. Rome, Edizioni Lavoro.
- _____ (1995b), « Une diaspora musulmane en Europe ? », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, 92, p. 9-24.
- SAYAD, Abdelmalek (1987), « L'islam immigré », in *L'immigration en France, le choc des Cultures*, Dossier du centre Thomas More, L'arbresle.
- SCHNAPPER, Dominique (1993), « Le sens de l'ethnico-religieux », *Arch. Sc. Soc. Des Rel.*, 81, p. 149-163.
- TIETZE, Nikola (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan.
- TERSIGNI, Simona (1998), « Le foulard et la frontière : le cas des étudiantes à l'Université Paris 8 », *Cahiers de l'Urmis*, n°4, p. 47-58.
- _____ (2003), *Les frontières du partage : relations interethniques et approches de l'islam. Discours et pratiques de migrantes d'Afrique du Nord et de leurs filles*, Thèse de doctorat de sociologie, Université Paris Diderot Paris 7.
- _____ (2005), « La pratique du hijâb en France. Prescription, transmission horizontale et dissidence », in LORCERIE, F. (Dir.), *La Politisation du voile. L'affaire en France et son écho à l'étranger*, Paris, L'Harmattan, p. 37-52.
- _____ (à paraître 2008), « Catégorisation des migrantes par le religieux et agentivité autour de l'islam », *Cahiers de la Méditerranée*.
- TIMERA, Mahamet (2002), « *Righteous or Rebellious ? Social Trajectory of Sahelian Youth in France* », in *The transnational family. New european frontiers and global networks*, Oxford, New York, Berg, p. 147-154.
- _____ (2004), « Islam et renégociation des rapports de genre en contexte migratoire », in I. TABOADA-LEONETTI (Dir.), *Les femmes et l'islam : entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan, p. 155-161.

- VENEL, Nancy (1999), *Musulmanes françaises*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2004), *Musulmans et citoyens*, Paris, PUF.
- WEIBEL, Nadine (1996), « Islamité, Égalité et Complémentarité : vers une nouvelle approche de l'identité féminine », *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, 95, p. 133-141.
- YEGENOGLU, Meyda (1998), *Colonial fantasies : Toward a feminist reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press.