

2m 11. 2843.4

Université de Montréal

Analyse de textes sur les femmes d'origine maghrébine de France
liés au féminisme émancipateur

par

Pascale Basseville

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)

Février 2000

© Pascale Basseville, 2000



GN
4
N54
2000
N.028



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Analyse de textes sur les femmes d'origine maghrébine de France
liés au féminisme émancipateur

présenté par

Pascale Basseville

à été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Claude Mullerprésident du jury
Michel Verdon..... directeur de recherche
Robert Crépeau.....membre du jury

Mémoire accepté le : 2000-04-28

SOMMAIRE

Le chercheur véhicule une vision souvent implicite du social, certains axiomes sur lesquels repose son étude, et sur lesquels il construit ses thèses. Il favorise de la sorte une certaine approche. Mais les approches se valent-elles toutes ? Je ne crois pas, selon bien entendu le sujet d'étude, et c'est ce que j'essaierai de démontrer dans ce mémoire. A partir des travaux qui s'intéressent aux femmes d'origine maghrébine en France, j'identifierai le paradigme central, soit ce que j'appelle le *féminisme émancipateur*, pour en faire ressortir le contexte sous-jacent et l'évaluer, d'une part à partir des thèmes abordés et, d'autre part, à la lumière d'autres études.

Je propose pour ce faire une analyse de ces études en trois étapes. La première étape consiste à définir le féminisme émancipateur et à faire la relation avec les textes de la première partie du corpus (chapitres 1 et 2). Ensuite, j'effectue une critique de ce type de féminisme (chapitre 3), pour enfin présenter de nouvelles études, plus pertinentes (chapitre 4). Mon travail se résume donc en une analyse de textes (quatre livres et sept articles) qui portent sur les beurs - les jeunes d'origine maghrébine de France -, les beurettes, les femmes immigrées, les femmes d'origine maghrébine, la famille maghrébine ou les relations communautaires dans les populations maghrébines de France.

Je justifie le terme *féminisme émancipateur* par sa proximité à l'activisme, à la suite de quoi je fais un bilan des grands axiomes de cette approche et critique les textes pour diverses raisons. D'abord, on ne reconnaît pas suffisamment l'hétérogénéité du groupe des femmes et l'on conclut trop vite à l'universalisation de concepts. En outre, les auteurs simplifient à l'extrême les relations entre « tradition », « modernité » et émancipation. Le cadre d'analyse, le féminisme émancipateur, contraint si bien les observations et le choix des thèmes qu'il entraîne une étude prévisible et peu nuancée. A l'opposé, il existe des études qui se penchent de façon plus profonde sur les

propos et comportements des femmes, sans que l'intérêt central soit l'émancipation féminine. Elles tiennent davantage compte du contexte social et envisagent que la femme puisse choisir volontairement de rester attachée à la tradition. Cette divergence de point de vue a des conséquences, notamment lorsqu'il est question de la notion de pouvoir et de l'« entre-deux cultures ».

Ce travail se situe en bref au cœur de discussions sur la valorisation de l'occidentalisation des femmes dans les sociétés arabes (Ahmed, 1992). Il touche en outre aux sujets de la transculturalité des notions de domination masculine et de famille (Rogers 1978, Hijab 1988, Carby 1982). Enfin, il se penche sur la relation complexe qui existe entre femmes occidentales et femmes d'autres cultures (Ramazanoglu 1986, Carby 1982, Barret et McIntosh 1985, Kazi 1986).

TABLE DES MATIÈRES

<u>SOMMAIRE</u>	i
<u>INTRODUCTION</u>	1
<u>CHAPITRE 1 : VERS UNE DÉFINITION DU FÉMINISME ÉMANCIPATEUR</u>	11
Féminisme.....	11
Introduction au féminisme français.....	14
Quelques grandes théories du féminisme français en sciences sociales	16
En résumé	20
<u>CHAPITRE 2 : FÉMINISME ÉMANCIPATEUR ET PREMIERE SECTION DU CORPUS</u>	21
Valorisation de l'émancipation	22
La domination.....	25
« Pathologisation ».....	28
Changement social et tradition.....	31
« Consciousness raising » et constructivisme social	34
En Résumé.....	37

<u>CHAPITRE 3 : ÉTUDE CRITIQUE DES NOTIONS DE BASE</u>	
<u>ET DE LA MÉTHODOLOGIE</u>	38
<u>Section 1 : notions de base</u>	38
Hétérogénéité	39
Tradition, modernité et émancipation	46
<u>Section 2 : méthodologie</u>	51
Observation participante et relativisme culturel.....	51
Cueillette et interprétation des données	54
<u>En résumé</u>	57
<u>CHAPITRE 4 : ALTERNATIVE AU FÉMINISME</u>	
<u>ÉMANCIPATEUR</u>	59
Contexte social et intégration.....	60
La notion de choix	63
Entre-deux.....	67
Pouvoir.....	70
En résumé.....	74
<u>CONCLUSION</u>	76
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	83
<u>ANNEXE 1</u>	v

INTRODUCTION

Bien qu'il y eût un grand appel de travailleurs immigrés issus des colonies depuis la première guerre mondiale en France, ce n'est que dans les années soixante, en raison d'une politique de réunification des familles, que la majorité des Maghrébines arrivèrent en territoire français. Comme on avait cru au départ à une immigration temporaire d'ouvriers, de main-d'œuvre bon marché, sans grandes conséquences, aucun plan précis ne fut mis en place pour les accueillir. Les regroupements de HLM (habitations à loyer modéré) se développaient à ce moment en périphérie des villes et la rénovation des centres a obligé les familles moins bien nanties, dont des Maghrébins, à déménager en banlieue en raison de la hausse du coût des loyers (de Rudder, 1993). Le peu d'infrastructure, les services publics difficilement accessibles, l'éloignement socioculturel et l'isolement géographique contribuèrent à faire de ce milieu un lieu d'exclusion. La « marginalisation » a été d'autant plus grande que la proportion de chômeurs n'a cessé d'augmenter dans ces cités construites en périphérie des grands centres urbains - Paris, Lyon et Marseille entre autres. Le public a peu à peu associé les banlieues à des ghettos. Or, le « ghetto » a toujours quelque chose de menaçant ; pouvant être le lieu de naissance de révoltes, il mène à un « problème social ». Pourtant, bien que l'on relie ces agglomérations aux immigrés, ces derniers ne constituent que rarement plus de 40% de la population (de Rudder, 1993). Il n'est par ailleurs pas faux de dire que les banlieues sont majoritairement habitées par des familles à revenu modeste.

Toutefois, bien que cette appréhension des résidents des banlieues soit présente, on doit également envisager les images négatives véhiculées sur les populations maghrébines de France en continuité avec une vision coloniale dont on trouve encore des traces en France, vision selon laquelle les anciennes

colonies restent des peuples à intégrer, que ce soit au nom de l'ordre social ou de la suprématie européenne. Les plaies de la guerre d'Algérie, peu cicatrisées, peuvent entre autres expliquer pour des jeunes d'origine maghrébine le racisme ambiant (Jazouli, 1986). En outre, on considère l'Islam comme une religion à part où le Coran, avec ses codes de conduite figés, empêche la situation de la femme d'évoluer. Pour plusieurs en effet, de toutes les sociétés patrilinéaires, les pays arabes incarnent le mieux la domination de la femme par l'homme, ce qui suscite réactions et débats intenses (voir la polémique autour du port du voile de 1989¹). La présence de ces populations musulmanes rappelle de plus l'influence de l'Islam sur ses adeptes qui inquiète dans une République laïque. La mauvaise presse qu'a faite l'intégrisme à l'Islam ne fait qu'amplifier la stigmatisation dont faisait déjà l'objet les immigrants des anciennes colonies, et la médiatisation démesurée de drames familiaux et sociaux ne fait que conforter l'opinion publique dans ses préjugés.

Les jeunes des banlieues, déjà peu insérés socialement et professionnellement, ont dû faire face à la montée de l'intolérance dans leurs quartiers, et plus spécifiquement, de l'extrême droite. Les bavures policières, la discrimination généralisée ont conduit l'ennui à quelquefois se transformer en petite délinquance et plus rarement en événement extrême, fortement médiatisé. Les « rodéos de l'été chaud » de 1981, où des jeunes ont manifesté face à l'oppression de la force policière avec quelque 250 voitures brûlées en un été dans une banlieue de l'Est lyonnais, fut l'un de ces cas violents. Les banlieues devinrent alors plus que jamais synonyme de délinquance pour les Français.

Etant donné la situation particulière des banlieues, l'objet que constitue l'immigration maghrébine en France dans les études sociologiques et anthropologiques, se distingue généralement peu du discours social. Sayad (1984) soulève ainsi la difficulté d'approcher l'immigré comme « problème

¹ Bien surveillée par Gaspard et Khosrokhavar (1995).

sociologique », objet scientifique, et non « problème social ». Les chercheurs se sont donc moins intéressés aux dynamiques, organisations communautaires et spécificité des populations maghrébines, mais plus aux rapports avec la société dite d'accueil et à leur intégration. L'étude de l'immigration reste généralement, par conséquent, un exercice transculturel.

Par ailleurs, on associe moins les femmes aux problèmes des banlieues qu'à l'asservissement dont elles sont en proie (Jazouli, 1992). L'Islam empêche l'émancipation et l'homme musulman apparaît comme imbu de pouvoir. Il naît donc une sympathie pour les victimes, les femmes, au détriment des hommes. L'image de ces populations est de la sorte scindée en deux selon le genre par le public, cela se produit également dans les études sur les femmes d'origine maghrébine en raison de la présence du *féminisme émancipateur*². Un terrain spécifique a du reste privilégié la présence aussi prégnante de ce type de féminisme dans les recherches sur les femmes d'origine maghrébine de France. Ce phénomène est en grande partie dû au fait que l'anthropologie et la sociologie se soient appropriés le thème de l'immigration, et que l'on ait remis en question certains présupposés de l'anthropologie classique.

L'anthropologie culturelle américaine classique, née avec Boas en réaction à l'évolutionnisme et aux comparaisons transculturelles, ne se révèle effectivement que peu compatible avec une critique sociale. Selon cette optique, chaque culture possède son propre « esprit », les faits culturels sont liés en un tout cohérent, et elle doit être abordée pour elle-même, de façon prudente afin de ne pas ignorer sa complexité. L'observation participante prolongée s'avère alors cruciale afin d'éviter tout ethnocentrisme et de poursuivre l'idéal du relativisme culturel. Ce dernier, à l'origine, constituait

² Je définirai précisément cette expression plus tard, en particulier dans mes deux premiers chapitres. Mais pour l'instant notez qu'il est lié à une valorisation de l'émancipation féminine telle que nous la connaissons en Occident.

une réaction méthodologique à l'évolutionnisme et mettait donc l'accent sur une seule culture afin d'éviter une hiérarchisation des sociétés sans connaissance profonde de celles-ci. Le but n'était ainsi pas de nier les subordinations dans le champ social mais de se démarquer du positivisme.

De cette tradition, qui eut à faire face à de nombreuses critiques en France - inspirés de critiques elles-mêmes venant de culturalistes - on n'a retenu que peu d'éléments sous prétexte qu'à la base elle offre une vision trop essentialiste et statique de la culture, qui risque de devenir « culture-objet, culture-spectacle, fossilisée et folklorisée » (Camilleri 1987 : 38). On soutient qu'elle oblitère les rapports de force entre la société française et les communautés immigrantes, ainsi que les relations entre les différents sous-groupes, telle la classe ouvrière des deux groupes. De même, on considère que le relativisme culturel peut s'avérer dangereux s'il masque toute notion d'inégalité entre les cultures, on juge alors nécessaire de « soumettre à relativisation le relativisme culturel » (Sayad 1984 : 22), sans toutefois tenter d'inverser les rapports de domination mais plutôt décrire les stratégies employées par les groupes.

L'influence de la sociologie dans l'étude de l'immigration en France devint donc très importante, en partie parce que la population est loin des populations étudiées traditionnellement en anthropologie. Dans le cas de l'immigration, nous n'avons en effet plus affaire à une population plus ou moins isolée, mais à une population transplantée en territoire étranger. Deux populations sont alors présentes et l'on s'intéresse souvent au rapport entre ces populations, surtout dans le contexte social dont il a été question dans les pages précédentes. Cette analyse des rapports de force entre la société d'accueil et les populations immigrées aura entraîné une remise en question des prémisses de l'anthropologie culturelle américaine. Cette dernière, parce qu'elle met de l'avant l'idée d'une culture homogène, avec une même cohérence pour chaque sous-groupe et une fonctionnalité globale, se heurte à une sociologie où la

question des conflits entre classes ou groupes constitue le coeur de l'analyse. Dans ce contexte, on ne peut négliger les rapports inégalitaires qui deviennent essentiels dans la description de la réalité sociale, et l'on étend la notion de classe dominée à celle de groupe dominé, le groupe maghrébin. Cette méfiance face à l'anthropologie culturelle conduit à une étude des rapports sociaux entre la société française et le groupe immigrant, deux groupes possédant des pouvoirs différents qui se côtoient.

Or, de l'étude des rapports de force entre populations à l'étude des rapports de force à l'intérieur de la population, il n'y a qu'un pas. L'étude des rapports de domination entre populations s'est transformée en étude des rapports entre sexes dans beaucoup d'études sur les femmes d'origine maghrébine de France. On ne met alors pas tant de l'avant les relations de domination entre la communauté maghrébine et la société française, que les rapports d'inégalité entre les sexes. Les femmes constituent un groupe dominé, une classe subordonnée (Guillaumin, 1978), et parce que le poids de la « tradition » et de l'Islam leur pèsent, la solution reste l'adoption du modèle de femme « moderne »³ par l'intégration. Taboada-Léonetti dira dans ce sens :

« il nous semble nécessaire de dépasser le regard respectueux de l'ethnologue classique, qui se contente de décrire le fonctionnement d'un système - en s'interdisant d'y voir les dysfonctions possibles, ou l'oppression d'un corps sur un autre : oppression qui est bien souvent le prix de la cohérence ou de l'équilibre de l'ensemble » (Taboada-Léonetti 1980 : 2093).

Cette dernière incarne bien les auteurs attachés au courant féministe dont je discuterai au chapitre premier.

³ Mon usage des termes « tradition » et « moderne » dans ce mémoire ne fait aucunement allusion à un ordre hiérarchique. Bien que je reconnaisse le caractère ambigu de ces termes, je retrancherai dorénavant les guillemets afin d'alléger le texte (à moins qu'ils me semblent nécessaires).

Pour l'instant, il s'agit de retenir que la stigmatisation des populations maghrébines en France et l'abandon de l'anthropologie culturelle suscitent une étude des rapports sociaux entre la société d'accueil et les populations immigrées. Le glissement aux rapports de genre, quant à lui, rend possible une approche par le féminisme émancipateur. L'étude de ce type de féminisme dans les travaux sur les femmes d'origine maghrébine en France constituera du reste l'objet de ce mémoire.

L'intérêt plus global de ce travail est par ailleurs de mettre en évidence l'influence des cadres d'analyse dans la recherche. Le chercheur véhicule une vision souvent implicite du social, certains axiomes sur lesquels repose son étude, et sur lesquels il construit ses thèses. Il favorise de la sorte une certaine approche. Son axiomatique détermine alors ce qu'il considérera comme problématique et comme « normal », et le conduira donc à déclarer certains thèmes sujets d'étude, à en rejeter d'autres, et à sélectionner des méthodes de cueillette en accord avec ses axiomes. La méthodologie se révèle souvent un moyen d'arriver aux conclusions voulues, que ce soit par le choix d'une population particulière ou par l'absence d'élaboration de « données » qui n'appuient pas les postulats de départ. La recherche comporte des choix, subjectifs et inévitables et, par conséquent, elle ne présente qu'un « point de vue sur le réel ».

Le déconstructionnisme, la théorie du discours et le courant postmoderne s'intéressent à cette question du chercheur et du texte qu'il produit. Une des interprétations de ces théories consisterait à dire qu'il est essentiel de rester conscient du prisme à travers lequel le chercheur conçoit les pratiques sociales, les institutions et les systèmes de croyance. De plus, on se doit en premier lieu d'aborder ce « texte » émanant d'un regard orienté comme une « expérience biographique » qui se situe entre le texte scientifique et le texte littéraire (Geertz, 1996). En ce sens, l'étude du discours sur le social

apparaît véritablement pertinente (voir entre autres Foucault (1966) et Derrida (1967)). Pour ma part, je me pencherai moins sur la façon dont un texte est articulé et constitué que sur la préexistence d'une idée de l'étudié dans la construction du réel (Kilani, 1994).⁴ Dans cette perspective, il m'apparaît possible d'évaluer diverses approches et d'identifier celle qui semble la plus appropriée pour un sujet donné, en supposant qu'il existe des paradigmes moins étouffants. Si tel est le cas, ils seraient par définition préférables, puisqu'ils laisseraient à la recherche une ouverture et permettraient une redéfinition de ses concepts que prohibent d'autres paradigmes. Je soulève dans ce sens comme Rajan dans *Real and Imagined Women : gender, culture and postcolonialism* (1995) « the danger of overdetermining the 'solution' in the very terms of posing a problem » (Rajan 1995 : 12). Du reste, en transformant les phénomènes en problèmes, on risque de penser en termes de solution seulement. Il n'en reste pas moins que je procéderai à une remise en question de la « construction objective », à une critique, à une déconstruction.

Je travaille sur un ensemble de textes où le cadre d'analyse dirige si distinctement la recherche qu'il semble en effet nécessaire de l'étudier profondément. Je me suis intéressée aux études sur les femmes d'origine maghrébine en France sous l'angle du féminisme émancipateur puisqu'elles montrent bien comment l'approche choisie pour aborder un sujet est déterminante dans la collecte et l'interprétation des « données ». Le féminisme émancipateur est omniprésent dans les études sur les femmes immigrées en France en général, et cela depuis que l'on se penche sur le sujet. En ce sens, on peut parler d'une tradition bien établie dans le domaine ; l'importance de l'approche est incontestable. Je montrerai comment les prémisses de ce paradigme contraignent les observations et mènent à des interprétations

⁴ Bien que cet auteur ne reconnaisse pas suffisamment la prise de conscience apportée par les postmodernes.

prévisibles. Je mettrai également en évidence la lecture des données⁵ dans un contexte précis, leur filtration en fonction de ce qui coïncide avec les postulats de départ. Je comparerai ensuite ces études dominées par un féminisme émancipateur à des travaux qui ne s'y rattachent pas. Ces derniers ont un intérêt, par exemple, pour les dynamiques communautaires, où la question du statut de la femme n'est pas centrale et où l'on cherche plus rigoureusement à comprendre le point de vue des femmes mêmes. Je suggère qu'ils sont plus « ouverts » et qu'ils entraînent de nouvelles interprétations.

Par ailleurs, le patriarcat fort des sociétés arabes et musulmanes est tellement reconnu que de s'attaquer à des chercheurs qui le dénoncent peut paraître déplacé. Loin d'être anti-féministe, au contraire, je note cependant que la dénonciation et l'activisme en contexte transculturel⁶ doivent faire suite à une réflexion et ne devraient pas être la source d'inspiration d'une étude. Une des préoccupations de ce travail fut ainsi de tenter de comprendre dans quel contexte théorique s'effectuèrent les études pour ensuite en critiquer les bases. Il reste tout de même délicat de vouloir critiquer les travaux d'autres auteurs à la suite de réflexions sur la subjectivité de l'étude. Mais loin de croire que mon texte, ma construction est exempte de tout présumé, je conviens que ce discours demeure un point de vue.

En ce qui concerne l'élaboration de *mon* analyse et la méthodologie, je propose une étude du féminisme émancipateur en trois étapes. J'ai créé l'expression *féminisme émancipateur* pour désigner le féminisme représenté entre autres par Michel (1974), Delphy (1975) et Guillaumin (1978). Ce

⁵ Les « données » doivent être dans ce sens entendues comme le fruit d'une relation entre l'informateur et le chercheur, d'un échange entre deux sujets (Kilani, 1994).

⁶ Il est important de souligner que je me limite à la transculturalité dans le contexte précis des textes étudiés. Mon intention n'est pas de critiquer le féminisme émancipateur en Occident. La valorisation ou non du féminisme émancipateur par les femmes d'origine maghrébine est également hors sujet.

féminisme s'inspire du mouvement féministe ; la femme n'a pas de place suffisamment importante dans la société et une évolution serait nécessaire afin de garantir un passage à une société plus juste et moins patriarcale. Je n'élaborerai pas ici tout ce que cette vision implique, la première étape consiste justement à définir le féminisme émancipateur et à faire la relation avec les textes de la première partie du corpus (chapitres 1 et 2). Ensuite, j'effectue une critique du féminisme émancipateur (chapitre 3) pour enfin présenter de nouvelles études (chapitre 4). La liste de ces textes se trouve en annexe, dans un corpus que j'ai divisé en deux sections. La première partie se compose des études que je relie au féminisme émancipateur et la seconde partie des textes qui ne s'y rattachent pas. La période couverte par le corpus - 1978 à 1994 - permet de faire ressortir des tendances à présent bien ancrées dans la littérature française ; certains ouvrages sont devenus des classiques dans le domaine des femmes immigrées (Taboada-Léonetti et Lévy 1978, Taboada-Léonetti 1980) et sont maintes fois cités les noms de Camilleri, Streiff, Lacoste-Dujardin et Barbara. J'ai donc sélectionné des textes connus mais également certains textes en fonction de leur pertinence pour démontrer l'évidence d'une orientation. Onze textes français ont été retenus dont quatre livres (deux dans chaque section du corpus) et sept articles, nombre que je considère suffisant pour décrire et identifier les différentes approches des auteurs. Ces textes portent sur les beurs - les jeunes d'origine maghrébine de France -, les beurettes⁷, les femmes immigrées, les femmes d'origine maghrébine, la famille maghrébine ou les relations communautaires dans les populations maghrébines de France. Je me limiterai aux travaux en annexe et je ne prétends pas survoler l'ensemble des ouvrages des auteurs mentionnés. En outre, les auteurs ne prennent pas en considération les disparités nationales, régionales et de classe dans les textes

⁷ Féminin du terme « beur », utilisé par les jeunes d'origine maghrébine mêmes. « Arabe » devient « beur » en verlan (vernaculaire où certains mots sont employés à l'envers).

étudiés, c'est pourquoi je m'en tiens à l'étude de la femme d'origine maghrébine sans distinction précise, bien que je sois consciente d'une homogénéité culturelle très relative au Maghreb. Il s'agit donc ici exclusivement d'analyser les textes du corpus, je n'effectue aucun travail de « terrain » auprès d'une population spécifique.

CHAPITRE 1 : VERS UNE DÉFINITION DU

FÉMINISME ÉMANCIPATEUR

Ce chapitre consiste à déterminer ce que constitue le féminisme émancipateur, et bien que je reconnaisse la grande réflexion qu'effectuent et ont effectuée les féministes françaises et l'importance de courants autres que ceux présentés, tels que la psychanalyse dans les études littéraires, je me concentrerai néanmoins sur les courants féministes en sciences sociales. Le type de féminisme qui m'intéresse fait plus spécifiquement appel à l'étude des rapports de genre et il s'est développé au rythme des revendications féministes en France.

Je discuterai brièvement du vague théorique associé au terme féminisme avant d'introduire les courants féministes français. Puis, je présenterai les grandes théories du féminisme français en sciences sociales à la base de ce que j'appelle le féminisme émancipateur.

Féminisme

Lorsqu'il est question de féminisme, un vague conceptuel s'installe. Le terme se confond avec les mouvements féministes occidentaux, et si on l'emploie pour discuter d'une théorie, il ne se défait que peu de son allure radicale et péjorative. Cela est en partie dû à la mauvaise réputation que l'anti-

féminisme, particulièrement fort en France, a donné aux revendications féministes⁸.

C'est pourquoi certains groupes de recherche (tel que celui de Borzeix, Bertaux-Wiame, Buccafuri et al., 1984) préfèrent être considérés comme effectuant des « études féminines », expression distincte du mouvement féministe, du militantisme, et qui dénotent donc une position modérée. L'emploi de ce vocable apparaît plus neutre, moins politisé et plus acceptable pour « la science », qui exige que le chercheur ait une certaine distance envers son objet et qu'il introduise le moins de biais possible. D'autres auteures, telle Françoise Picq (1984), rétorqueront que « féminine » fait appel à un essentialisme, à une catégorisation naturelle, intrinsèque, du « féminin » et du « masculin » contraire à la théorie de la base acquise des genres prévalante dans les sciences sociales françaises. Il reste que les groupes qui conservent la dénomination plus politique désirent généralement mettre l'accent sur le point de vue féministe comme méthode plus que comme rejet de l'essentialisme. Il est par ailleurs possible de qualifier un travail d'« étude sur les femmes » ; dans ce cas, on rompt complètement avec les théories féministes et l'on ne met l'emphase que sur l'objet de recherche, les femmes.

Cependant, les discussions, loin de se réduire à la terminologie, font des études sur les femmes en général un sujet large qui se compose de plusieurs courants. Un courant issu des théories féministes de l'anthropologie anglo-saxonne s'est par exemple distingué par la remise en question du statut de la femme tel que conçu par les ethnologues masculins. Ce courant établi en outre

⁸ Elisabeth Badinter (1986) est un porte-voix important de ce mouvement. Par ailleurs, il est à noter que le terme anti-féminisme n'est pas plus défini que féminisme. Ce que certains Américains considèrent féministe, certains Français le considéreront anti-féministe, comme c'est le cas pour les travaux de Julia Kristeva, lacanienne française (Winter, 1997). Par contre lorsque cela se manifeste au niveau du militantisme, il est plus facile de trancher ; les organisations de Phillis Schlafly, « Stop Era » et « The Eagle Forum », qui ont activement lutté contre les féministes américaines, ne font pas de doute quant à leur orientation.

que le « féminin » constitue un élément essentiel de l'humain et de la recherche au même titre que le « masculin ». Les femmes deviennent alors sujet d'étude légitime et indispensable (Strathern, 1987). Les auteurs attachés à ce type de féminisme proposent entre autres une revue de la littérature classique afin d'exposer comment le dénigrement du rôle de la femme dépend de l'influence de la société patriarcale de l'ethnologue même (j'y reviendrai au chapitre 4). Par contre, le féminisme émancipateur s'oppose en quelque sorte à ceci. Alors que ces féministes désirent exposer les domaines où la femme détient un pouvoir, nié par les ethnologues masculins, le féminisme émancipateur, je le montrerai, détermine que la femme possède un pouvoir quasi inexistant, et cela universellement, ce qui justifie une émancipation.

Il apparaît, dans ces conditions, très ambitieux de vouloir trouver un dénominateur commun aux études sur les femmes. Les débats s'étendent jusqu'à la définition du pouvoir et de la domination, à la nature politique ou non du féminisme et ainsi de suite. On ignore trop souvent l'abondance de réflexions depuis les mouvements féministes, et cela dans de très nombreuses directions. Les théories sur les femmes constituent plus un champ d'étude en lui-même qu'un courant de pensée bien défini, d'où l'existence de départements de « Women's studies » en Amérique du Nord. Ces départements multidisciplinaires montrent à quel point la réflexion sur les femmes a pris de l'ampleur. Et qui plus est, le postmodernisme, très présent dans les « Women's studies », remet en question l'existence même de catégories « féminin » et « masculin » en s'inspirant entre autres de Foucault et Derrida. On peut tout de même affirmer très globalement que l'intérêt des théories féministes, études féminines, études sur les femmes et « Women's studies » gravite autour de la notion de genre ou de la situation de la femme. Bien que je reconnaisse les divers courants dans les études sur les femmes, il m'est par ailleurs paru nécessaire de trouver un terme réunissant tous ces domaines d'étude et j'ai opté pour le terme « féminisme » puisqu'il allège le texte (activisme et féminisme ne

sont alors pas liés). De même, j'entendrai dorénavant par « études féministes » également études féminines et études sur les femmes, et cela dans le but de simplifier l'écriture. En ce qui concerne l'élaboration de l'analyse, je me bornerai à l'étude d'un féminisme spécifique que je qualifie d'émancipateur.

Introduction au féminisme français

Dans les années 80, la France accusait déjà un retard dans le développement des études féministes par rapport aux Etats-Unis et à la Grande-Bretagne, que ce soit au niveau de l'enseignement ou de la recherche. Il existait par ailleurs quelques groupes de travail interdisciplinaires plus ou moins formels depuis le début des années soixante-dix. Encore en 1991, Delphy décrit les études féministes comme une petite communauté peu soutenue par le gouvernement, avec une revue, 70 cours offerts et seulement trois programmes avec diplômes (DEA et DESS, équivalents à une cinquième année universitaire). Bien qu'il y ait peu de chercheurs, il est possible d'identifier différents courants ; Lagrave (1990) classe ainsi les chercheurs féministes français selon trois groupes. Les historiennes, philosophes ou littéraires se montrent moins militantes et se déclarent chercheuses et intellectuelles⁹. Le second groupe se situe à l'opposé ; des psychologues et des sociologues qui perçoivent dans la recherche une utilité sociale et politique. Ces dernières restent tout de même minoritaires et disent clairement faire de la recherche féministe¹⁰. Enfin, le groupe le plus important se compose de chercheurs du CNRS (Centre National de Recherche Scientifique), dont la majorité oeuvre en

⁹ Par exemple, le Séminaire d'histoire des femmes de l'EHESS et le Centre d'études féminines de Paris VIII (à noter l'absence du mot féminisme) (Lagrave, 1990).

¹⁰ Tels que la revue *Nouvelles questions féministes* et le CLEF (Centre Lyonnais d'Etudes Féministes) (Lagrave, 1990) dont un texte apparaît en bibliographie.

sociologie. Ces auteurs abordent le plus souvent les thèmes de la sexualisation, des biais dus au genre et des rapports sociaux entre ces derniers.¹¹ Pour ma part, je retiendrai des auteures en sciences sociales pour ma définition du féminisme émancipateur, qu'elles appartiennent au second ou au troisième groupe.

S'il est vrai que le mouvement féministe activiste américain a donné naissance aux « Women's studies », il apparaît également essentiel de signaler que les plus grands courants dans la recherche, notamment postmoderne, se sont intéressés à la théorisation. Par ailleurs, en France, le courant dominant des études sur les femmes se situe en sociologie, dans le domaine des rapports sociaux, la proximité avec l'action s'avère donc plus importante. Ainsi, bien que le MLF, mouvement de libération des femmes en France, se méfiait des institutions, et donc de l'université (Picq 1984 : 918), plusieurs chercheuses des années 80 et 90 se sont impliquées dans le MLF à ses débuts, telle Delphy dont je discuterai plus tard. Cette dernière, coéditrice de la revue *Questions féministes* (revue que Fuss (1989) qualifie de radicale) et éditrice de *Nouvelles questions féministes*, était engagée dès la naissance du mouvement.¹² Certains groupes ne cachent pas, encore aujourd'hui, le but de la recherche à leurs yeux : une dénonciation de la « condition féminine » et de l'oppression (Bridoux, Guinchar, Honel et al. 1984 : 886). Pour ces derniers, un désir d'évolution se manifeste clairement et l'on compte modifier la situation des femmes par une plus grande prise de conscience. L'aspect politique de la recherche est alors omniprésent ; la théorisation correspond à une lutte articulée et ce malgré les attaques qui qualifient ces féministes de non scientifiques parce qu'impliquées dans leur sujet. Elles déclarent alors qu'aucune production n'échappe à la subjectivité ; une étude de femmes sur les femmes ne constitue pas une étude

¹¹ Le CRIF de Bordeaux III et l'APRE entre autres (Lagrave, 1990).

¹² Le MLF est né quelques années après le mouvement féministe américain. La première manifestation, en solidarité avec les Américaines qui faisaient grève en honneur au cinquantième anniversaire du suffrage féminin, eut lieu le 20 août 1970.

plus partielle que les autres mais plus consciente du caractère subjectif de la recherche. « Le discours scientifique n'est pas neutre mais situé socialement, culturellement et sexué » (Picq 1984 : 918). Du reste, empêcher une minorité de s'exprimer - sous prétexte de manque d'objectivité - n'était-il pas un réflexe de dominant désirant conserver sa place privilégiée?

Comme on peut le constater, la cause de l'émancipation féminine possède un poids non négligeable dans certaines théories. Ce type de travaux retient particulièrement mon attention et j'en présenterai quelques uns dans la section suivante. Cependant, j'aimerais d'abord souligner que les féministes françaises se sont inspirées de théories américaines et c'est pourquoi je les ai moi-même employées dans ma définition du féminisme émancipateur. En effet, le « Women's Lib » eut une influence certaine sur le MLF. Un terreau riche se montre prêt à le recevoir, *Le deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir, chéri par les Américaines, était bien français et Mai 68 ne pouvait être que propice à l'expression publique de mécontentement. Le travail déjà entamé par les Américaines servit par conséquent d'inspiration notamment par leurs luttes politiques ainsi que par des ouvrages tels que ceux de Betty Friedan (Ezekiel, 1996). Je ne nierai donc pas dans l'analyse le poids des luttes et théories américaines des années 70 malgré le fait qu'un antiaméricanisme conduise des militantes françaises à se dire tout à fait uniques, et que dans le *Torchon brûlé*, premier journal du mouvement féministe français, il ne soit que peu question du féminisme américain, ou sinon souvent avec ressentiment (Ezekiel 1996 : 63).

Quelques grandes théories du féminisme français en sciences sociales

Il m'est à présent nécessaire d'exposer de grandes théories en sciences sociales que je dis définir le féminisme *émancipateur* en raison de leurs

affinités avec le mouvement féministe, avec la lutte pour une émancipation. Je considère qu'elles constituent le substrat de ce paradigme et elles permettront de le clarifier. Les auteurs du début de la théorisation féministe ne sont pas à rejeter, au contraire. En effet, les chercheurs de la première partie du corpus s'y réfèrent souvent, assimilant l'état de la condition de la femme d'origine maghrébine à celui de la femme française du début de la prise de conscience féministe. J'aurais pu retenir d'autres théories mais j'ai sélectionné celles auxquelles les auteurs dont je discuterai au chapitre suivant semblent davantage se rapprocher.

Andrée Michel (1974), théoricienne importante de la sociologie de la famille, s'intéresse d'abord aux interactions dans la famille, qu'elle définit comme une unité où chacun possède des rôles et des tâches. Elle introduit entre autres la notion de pouvoir et d'inégalité dans l'étude de la famille en évaluant le temps d'activité (professionnelle ou non) de l'homme et de la femme, et la valeur d'usage et d'échange de leurs productions. Elle en conclut que lorsque la femme ne travaille pas à l'extérieur, elle se retrouve perdante dans son échange de ressources avec l'homme. Le travail salarié de la femme contribuerait ainsi à la faire participer aux prises de décision et à rééquilibrer les échanges et les pouvoirs. Il permet également d'éviter une claustration familiale néfaste. Le travail à l'extérieur se révèle donc positif pour la famille globalement, puisque tous les partis concernés y trouvent satisfaction ; l'éducation des enfants s'en trouve du même coup améliorée.

Christine Delphy (1975) suit un cheminement semblable qui la conduit par ailleurs à des conclusions différentes. Elle introduit comme Michel (1974) l'analyse de la production dans le domestique et voit une valeur d'usage dans le travail à la maison ; ce n'est pas en raison de la nature des tâches qui sont les siennes que la femme n'obtient pas de rémunération mais bien parce que le rapport social de domination dans la famille entraîne cette gratuité. En

échange, la femme est entretenue par son mari, et cela en fonction de sa générosité et de sa richesse et non pas du travail fourni, de sorte que les services ne peuvent accroître les ressources. Elle soulignera alors le rapport d'esclavage dans la famille auquel les enfants échappent par une position temporaire de soumission. Par contre, le travail salarié ne constitue pas ici la solution au problème puisque le mari s'empare du salaire et la femme voit sa charge de travail doublée. Le mariage reste donc toujours une source d'asservissement et le fonctionnement de la famille une explication à l'oppression.

Pour cette auteure, le but d'une science féministe est d'ailleurs d'expliquer l'oppression, ce qui la conduit à considérer les rapports sociaux comme des rapports de domination et d'exploitation. Son analyse s'inspire de la lutte des classes, d'où une analogie entre le mode de production capitaliste et le mode de production patriarcal. La situation des femmes constitue donc une situation d'oppression, « le terme (oppression) est la base, le point de départ de toute étude comme toute démarche féministe » (Delphy 1975 : 62). Si l'on n'inclut pas ce concept, c'est l'exclure et par conséquent ne pas rendre compte de la situation. En outre, c'est le groupe dominé qui détermine qu'il existe une oppression et l'auteure, qui fait elle-même partie de ce groupe, peut en faire un *a priori*. Elle s'en tient alors aux fondements matériels et économiques de l'oppression des femmes, oppression première et commune qui dépasse les rapports de classe.

Ce « féminisme matérialiste » a donné lieu à plusieurs théorisations marxistes sur la « classe des femmes ». Ces théories reconnaissent plus qu'une homologie entre l'exploitation des prolétaires et l'oppression des femmes, elles explorent l'autre rapport qui existe entre les deux, c'est-à-dire la situation des femmes dans le monde capitaliste. Et bien que comme Monique Gadant (1988), historienne ayant beaucoup travaillé sur le Maghreb et ayant eu une grande influence sur les études des femmes d'origine maghrébine en France, plusieurs

soulignent toujours que la gauche et le féminisme appuient un combat équivalent, d'autres pistes de réflexion émergent. L'équipe des « Cahiers du féminisme » (1984) montre par exemple en quoi le capitalisme sauvage, à ses débuts, n'améliore pas la situation de la femme, mais comment depuis trente ans il contribue néanmoins à l'émancipation de la femme. Ces auteures tiennent à conserver l'unité du groupe des femmes - dans leur oppression - tout en considérant que l'appartenance à des classes sociales différentes entraîne des types d'oppression différents.

Aussi l'approche marxiste se complexifie-t-elle, elle se diversifie. On fait en outre le parallèle entre rapports de race et rapports de sexe. Ainsi, un groupe déclare que « de tous les « racismes », le sexisme est le plus profondément ancré, le plus structurellement lié à la constitution de la personnalité » (Cahiers du féminisme 1984 : 119). Dans le même sens, Colette Guillaumin, sociologue qui a également travaillé sur les rapports de races, fait le rapprochement entre esclavage et « sexage » (Guillaumin, 1978). La « classe des hommes » domine la « classe des femmes » et cela dans toutes les sphères sociales ; la famille comme institution n'est qu'un miroir de ce qui se passe ailleurs. La subordination matérielle de la femme dans la famille ne constitue ainsi que la pointe de l'iceberg.

Guillaumin (1978) ouvre alors la porte à une étude plus psychologisante de la relation de pouvoir. L'étude de théories plus anciennes permet de constater la naissance de la notion d'oppression dont je discuterai au chapitre suivant, par ailleurs, les recherches plus récentes élaborent davantage des notions psychologiques de charge mentale et de disponibilité permanente qui rendent compte d'une oppression plus que matérielle. Guillaumin (1978) aura tracé la voie en affirmant que la femme est exploitée au niveau temporel ainsi que par l'obligation sexuelle, l'entretien des enfants, vieillards, malades et hommes ; on ne s'approprie pas seulement le travail de la femme mais la femme au complet. Chabaud-Rychter, Fougeyrollas-Schwebel et Sonthonnax

(1985) mettent en scène pour leur part les notions de relation de service et de disponibilité permanente de la femme à la maison. Ainsi, lorsque d'autres membres de la famille sont présents, la femme doit être à l'écoute de leurs besoins tout en exécutant les tâches quotidiennes (repas, ménage, ainsi de suite), elle peut en tout temps être sollicitée. En ce sens, la situation de la femme diffère beaucoup de celle de l'homme qui n'est appelé que ponctuellement afin d'effectuer une tâche précise, souvent en raison de sa compétence. Haicault (1984) se penche, quant à elle, plus profondément sur le cumul de l'exploitation dans le domestique et le public. La superposition du travail à la maison et de celui à l'extérieur crée une tension supplémentaire, une « charge mentale » en raison de la gestion exigeante du temps qu'elle suscite.

En résumé

A partir d'une analyse « politique » de la situation de la femme, les auteurs en arrivent à des pistes de réflexion diverses. Ces études ont par contre en commun un lien avec des théories sociologiques de rapports sociaux, ici de sexe, où la domination des femmes par les hommes apparaît évidente. La relation entre la gauche et les premières études féministes aura en outre marqué ces auteures féministes françaises en sciences sociales. Parce qu'elles utilisent des notions de domination, de sexage, d'exploitation, et parce qu'elles sont par conséquent elles-mêmes engagées dans un rapport homme-femme qu'elles qualifient d'inégalitaire, il leur est difficile de nier au moins leur désir de conscientiser le monde scientifique à la place donnée aux femmes dans leur société. C'est pourquoi j'ai choisi l'expression *féminisme émancipateur* bien que les chercheurs de la première partie du corpus, sur lesquels je me pencherai à présent, ne se disent pas féministes car ils connaissent l'effet du mot sur la crédibilité du travail.

CHAPITRE 2 : FÉMINISME ÉMANCIPATEUR ET PREMIERE

SECTION DU CORPUS

La première partie de mon corpus comporte des traces du féminisme émancipateur dont j'ai esquissé les grands thèmes et, dans ce chapitre, je chercherai à relever les manifestations de ce féminisme et à évaluer quelles en sont les conséquences théoriques.¹³ Je montrerai en premier lieu comment ces études se donnent pour but de mesurer le statut de la femme et son pouvoir, en étudiant simultanément son intégration. Les auteurs étudiés abordent d'autres aspects de la situation mais les sujets qu'ils élaborent véritablement sont ceux touchant à l'émancipation, qu'ils valorisent. En outre, plus souvent qu'autrement, ces auteurs d'études sur les femmes d'origine maghrébine utilisent les mêmes critères que ceux retenus pour décrire la domination de la femme française. J'explorerai les définitions que peut prendre la domination dans ce contexte. C'est ici que l'on trouvera donc le plus de références aux théories du premier chapitre qui se penchaient sur les modalités de la domination. La domination implique un « mal-être », et donc un certain pathos ; j'expliquerai comment il se manifeste dans les études et en quoi il sert à l'élaboration d'un féminisme émancipateur. De plus, je m'intéresserai à la vision de la tradition qu'implique le féminisme émancipateur. Enfin, je discuterai du « consciousness raising » et du constructivisme social qui servent à passer de la tradition au moderne - le premier de façon pragmatique et le

¹³ Voir l'annexe 1 pour la liste complète des écrits de la première partie du corpus. J'emploie les expressions « les auteurs étudiés », « les auteurs attachés au féminisme émancipateur » et « les auteurs de la première partie » dans le but d'alléger le texte. Elles font référence à l'ensemble des auteurs de la première partie du corpus. Il ne sera question des auteurs de la seconde section qu'au chapitre 4.

second dans la théorie. Ce cheminement donnera une vue d'ensemble du cadre d'analyse dans les études de la première partie, cadre similaire à celui du féminisme émancipateur de la sociologie française.

Valorisation de l'émancipation

Nous l'avons vu, l'étude des relations de genre s'est inspirée des théories sur la lutte des classes et sur les rapports sociaux. Dans les deux cas ce sont des relations de pouvoir, d'où l'aspect politique de la théorie, surtout si elle est le fruit d'un individu du groupe dominé. La prise de conscience de la domination, la modification des théories, l'évolution sociale constituent autant de causes qu'appuient ces études, qui insistent globalement sur le besoin de *changement*.

Dans ce sens, Taboada-Léonetti (1980) se range tout à fait du côté des sociologues mentionnées antérieurement ; elle se refuse à décrire un système social en omettant de relever les inégalités qu'il sous-tend, elle rappelle les analyses marxistes et dénonce la domination masculine. Son livre, en collaboration avec Lévy (1978), très souvent cité, est devenu un classique dans l'étude des femmes immigrées. Dans cette recherche, les femmes interrogées à Paris, en région parisienne ou dans l'agglomération marseillaise, ont en majorité entre 25 et 45 ans (bien qu'un groupe non négligeable ait entre 18 et 25 ans) et il ne s'agit que d'immigrées installées en France il y a un an ou plus, elles ne sont pas filles d'immigrés. Les auteures effectuèrent *Femmes et immigrées : l'insertion des femmes immigrées en France* (1978) à la demande du Ministère du Travail et de la Participation (Direction de la Population et des Migrations), et bien que cet ouvrage se penche sur les projets de migration, les modes d'insertion des femmes et la condition des femmes immigrées en

France, un intérêt pour l'émancipation féminine se dessine entre les lignes. Aussi les auteures se demandent-elles : « quel (est) le système de valeurs, comment de nouvelles valeurs s'intègr(ent) aux anciennes, et plus particulièrement dans le domaine du statut de la femme » (Taboada-Léonetti et Lévy 1978 : 52). En bref, elles élaborent différentes stratégies d'insertion, d'adaptation, dans le but entre autres d'évaluer dans quels domaines il apparaît nécessaire et utile d'agir pour une meilleure insertion que l'on évalue sous différentes facettes, soit en tant qu'insertion sociale institutionnelle, interpersonnelle, culturelle (pratiques quotidiennes) ainsi qu'en tant qu'insertion culturelle-normative (valeurs et modèles). C'est dans cette dernière section qu'elles entament le sujet du statut de la femme et plusieurs questions de l'entrevue s'y réfèrent. Les auteures proposent alors un choix entre trois opinions en ce qui concerne les études pour une fille, la contraception, le rôle de la femme à la maison et à l'extérieur. A la base, elles désirent déterminer si les femmes abandonnent des traits culturels qui bloquent l'égalité du pouvoir entre les sexes.

En outre, les auteurs de la première partie interprètent leurs données dans un cadre théorique similaire à celui des théories féministes déjà vues ; ils dénigrent le rôle traditionnel féminin et introduisent dans les études sur les femmes d'origine maghrébine en France un paradigme fort, celui de l'émancipation féminine. Et lorsqu'un chercheur fonde exclusivement son travail sur un questionnaire, telle Zaleska (1982) (j'en discuterai plus tard), il interprète ses données à partir d'études précédentes, comme celle de Taboada-Léonetti et Lévy (1978), reproduisant implicitement une étude particulièrement sensible à l'évolution du statut féminin.

Par ailleurs, Taboada-Léonetti (1978 et 1980) affirme que l'on ne doit délaisser que certains côtés de la tradition afin d'améliorer la situation de la femme, car l'assimilation ou la déculturation totale ne sont pas en soit choses souhaitables. En fait, ce qui bloque l'émancipation doit disparaître et les autres

traits culturels peuvent rester ; les associations maghrébines ne sont pas à bannir, au contraire, puisqu'elles aident l'insertion. La majorité des auteurs étudiés ignorent cette opinion qui constitue en réalité une exception.

En effet, les autres auteurs n'insistent pas sur l'avantage de retenir certains traits de la culture d'origine pour les femmes immigrées, et de la culture d'origine des parents, pour leurs filles. Tout changement dans le sens de l'intégration se révèle ainsi positif. Ils font un amalgame entre émancipation féminine et intégration, qu'ils considèrent favorables. Lacoste-Dujardin (1992), par exemple, n'apporte que peu de nuances dans son étude de vingt et une jeunes filles d'origine maghrébine en France, inconsciente du danger de délaisser tout le côté traditionnel. Dans l'avant-propos de son livre, *Yasmina et les autres de Nanterre ou d'ailleurs, filles de parents maghrébins en France* (1992) elle fait grandement allusion au courage que possèdent ces jeunes filles dans leur quête de liberté et à l'avantage de remettre en cause le pouvoir masculin. L'idéologie patriarcale traverse tous les champs de la société et donc une véritable révolution s'avère nécessaire afin de faire basculer le pouvoir. Cette ethnologue se penche en ce sens sur l'éloignement de la tradition et la valorisation d'activités qui mènent à un pouvoir extérieur et public accru, plan d'analyse qui caractérise les études de la première moitié du corpus : *les conflits et le rejet de la tradition*. Elle s'intéresse d'abord aux conflits, que ce soit avec les parents, les frères ou la communauté maghrébine, c'est-à-dire les situations qui confirment la nécessité d'évolution, de distanciation avec la culture des parents. Lacoste-Dujardin (1992) va jusqu'à mesurer les indicateurs de changement et d'intégration sous forme de tableau avec une note sur 100 pour chacune des jeunes filles. Elle retient entre autres comme indices d'intégration l'adoption d'une éducation « libérale » par les parents, la non-adhésion à l'Islam, le refus de l'endogamie et la participation au marché du travail et à la vie culturelle française.

Les auteurs attachés au féminisme émancipateur élaborent donc certains aspects qui les intéressent, notamment la rupture et le conflit, parce que rattachés à l'évolution du statut féminin ; cet intérêt motive le choix des thèmes du travail.

La domination

Les auteurs étudiés abordent particulièrement toujours le sujet de la domination masculine puisqu'il est directement lié au statut féminin. Je me penche pour cette raison sur l'étude de cette domination des femmes par les hommes qui constitue le premier et principal axiome, commun à toutes les théories. Comment s'exerce concrètement la domination et comment se définit le pouvoir masculin ? En fait, les auteurs de la première partie, dans leurs travaux sur les femmes d'origine maghrébine de France, retiennent les mêmes critères que les féministes émancipatrices vues au chapitre précédent, et ces critères sont eux-mêmes semblables à ceux choisis par les Américaines (voir Rogers, 1978). Ils dénoncent le manque d'indépendance financière et de poids dans l'univers public, ainsi que l'exploitation domestique et l'isolement auxquels les femmes peuvent échapper par une autonomie et un certain individualisme.

Les auteurs étudiés retiennent l'aspect économique avant tout autre. Comme les premières théories se sont inspirées du marxisme, il ne fait pas de doute que la classe des femmes est subordonnée à la classe des hommes. Elles ne possèdent qu'un pouvoir minime puisqu'elles ne sont pas rémunérées dans le travail domestique et sont financièrement dépendantes des hommes. C'est dans cette optique matérialiste que Guillaumin (1978) a mentionné le rapport à l'esclavage.

Ainsi, pour Lacoste-Dujardin (1992), Taboada-Léonetti et Lévy (1978) et Lafay (1982), l'éducation et le travail permettent une meilleure insertion sociale, qu'affectionnent ces chercheurs. Comme pour Michel (1974), le travail à l'extérieur peut généralement hausser le statut féminin. Par ailleurs, Lafay (1982) ainsi que Taboada-Léonetti et Lévy (1978) soulignent que le travail peut également constituer un lieu d'exploitation puisque les emplois précaires obtenus par les immigrés peu qualifiés s'y prêtent bien. Qui plus est, le statut de la femme est lié de très près à la question de la valorisation sociale. Les emplois dépréciés n'améliorent guère la situation des femmes, puisqu'ils ne sont à peine plus reconnus que les tâches ménagères. Taboada-Léonetti et Lévy (1978) notent de plus que l'activité sur le marché du travail ne constitue pas la seule preuve de participation à la vie sociale ; elles soulèvent que les femmes peuvent également s'intégrer dans les activités de consommation, les relations sociales et les associations. Cependant, tous les auteurs de la première partie encouragent la présence à l'extérieur de la sphère domestique, cette dernière représentant le lieu d'exploitation par excellence comme pour Michel (1974) et Delphy (1970).

Dans la même ligne d'idées, les auteurs étudiés observent que les femmes ne jouissent d'aucun pouvoir formel au niveau politique, c'est-à-dire au niveau des institutions, ce qui implique de la part de ces auteurs que le pouvoir se cantonne dans la sphère publique. Lafay, par exemple, dans *L'insertion des jeunes d'origine étrangère* (1982), considère que l'obligation des jeunes filles maghrébines d'aider leur mère au foyer freine leur implication sociale, que Lafay estime être une étape importante, positive, vers l'émancipation de la femme. La jeune femme peut d'autre part améliorer sa situation par son rôle dans la société d'accueil, par sa scolarité et par sa participation à des phénomènes culturels tels qu'émissions de radio, pièces de théâtre et ainsi de suite (Taboada-Léonetti, 1980). Dans le même sens, lorsqu'il est question du domaine psychologique - où l'on aurait pu mettre en évidence

des formes de pouvoir informels - les auteurs liés au féminisme émancipateur se penchent sur les considérations psychologiques de l'asservissement de la femme (comme chez Chabaud-Rychter, Fougeuollas et Sonthonnax (1985) et Guillaumin (1978)). C'est pourquoi Lacoste-Dujardin (1992) affectionne un partage des tâches à la maison et les auteurs attachés au féminisme émancipateur interprètent la division sexuée du travail et de l'espace comme un retour en arrière. Ils considèrent primordial que les femmes puissent aller à l'extérieur et sortir lorsqu'elles le souhaitent ; Taboada-Léonetti (1987) et Lacoste-Dujardin (1992), telles que Michel (1974), dévalorisent ainsi une claustration familiale. Par ailleurs, le sens que prend l'isolement à la maison est spécifique. Taboada-Léonetti et Lévy (1978) caractérisent par exemple un des types d'insertion, le « Retrait », par l'isolement et l'absence de participation institutionnelle. Elles soulignent que cette insertion, opposée au type « Vers l'intégration », où les femmes se disent les plus satisfaites de leur vie, peut mener à des troubles névrotiques. Par contre, les auteures ne s'intéressent pas aux relations informelles avec les populations maghrébines. En outre, elles n'explorent pas la possibilité qu'une femme désire elle-même se situer en retrait, elles citent plutôt l'exemple d'un cas pathologique en insistant sur les aspects négatifs de ce type d'insertion.

Pour les auteurs de la première section, la participation à la vie publique et l'absence d'isolement et d'exploitation à la maison et ne suffisent pas dans la quête d'égalité, les femmes doivent également pouvoir prendre des décisions individuelles. Les chercheurs retiennent aussi souvent l'autonomie comme indicateur d'un certain pouvoir. Pour eux, la femme doit prendre seule les décisions importantes (tel que le choix du conjoint - musulman ou non - ou la période du mariage). Zaleska, dans *Identité culturelle des adolescents issus de familles de travailleurs immigrés* (1982), où elle s'intéresse aux garçons et filles d'origine maghrébine, ibérique et française, oppose cette autonomie au devoir d'obéissance. Taboada-Léonetti valorise également « la réalisation de

soi et (...) l'épanouissement de l'individu (et non plus seulement du groupe) » (Taboada-Léonetti 1980 : 2112) et Lacoste-Dujardin (1992) l'« épanouissement personnel ». Les choix individuels féminins prennent donc de l'importance, l'individualisme et l'autonomie remplacent le bien du groupe qu'est la famille. C'est en ce sens que « la famille, en tant qu'institution est un instrument de l'oppression des femmes » (Combes 1995 : 117) , ce qui rejoint les idées de Michel (1974) et Delphy (1970), entre autres. Bref, la famille constitue un frein à l'insertion (Lafay, 1982) - et, du même coup, à l'émancipation. Taboada-Léonetti (1984) et Lacoste-Dujardin (1992) demandent l'égalité des droits et elles considèrent que le pouvoir des aînés n'apparaît plus le seul légitime. La liberté individuelle acquise par les femmes peut se manifester, pour les auteurs attachés au féminisme émancipateur, par le plus haut niveau d'éducation - niveau d'études et formation professionnelle -, le mariage tardif et la déssexualisation des droits et devoirs, ainsi que par la libération des mœurs sexuelles et le droit aux relations sexuelles avant le mariage.

Les auteurs de la première partie du corpus font ainsi appel à la même théorisation que les féministes émancipatrices du premier chapitre. Ils définissent la domination selon les mêmes canons et dénoncent les mêmes situations. Ils perçoivent le salariat, la présence dans la sphère publique, le rejet du rôle traditionnel de la femme à la maison, isolée, l'autonomie et l'individualisme comme autant de moyens pour améliorer la condition de la femme.

« Pathologisation »

En outre, ce qui permet d'appuyer les arguments qui soulignent une domination sont bien les effets néfastes qui l'accompagnent. L'étude des

conflits et de la rupture ainsi que la « psychologisation » intéressent alors particulièrement les féministes émancipatrices parce qu'ils aident à démontrer qu'il existe un problème, leur cause s'avère de la sorte légitime. On doit donc problématiser la condition de la femme dans les études puisque cela justifie le changement social, et par conséquent, la « pathologisation » doit assister la description. Les auteurs étudiés postulent que la situation de la femme n'est pas enviable tandis que l'homme possède une place reconnue dans la société, ce qui constitue le point de départ de leur réflexion. Ils désirent dès lors transformer l'état initial négatif des femmes en un état positif, et pour ce faire, ils soutiennent des moyens analogues à ceux soulevés par les théories féministes dont j'ai discuté au chapitre premier.

La pathologisation de la condition de la femme d'origine maghrébine s'avère dès le départ aisée puisqu'elle appartient simultanément à plusieurs groupes d'emblée perçus comme étant dans une situation précaire car dominés : les ouvriers, les colonisés, les non occidentaux, les immigrés, les femmes. On fera du reste souvent référence au double handicap d'être immigrée et femme. Dans une perspective émancipatrice, on mettra l'accent sur l'identité « femme », en considérant qu'elle peut être clairement et universellement définie, et cela, d'abord par une domination masculine. Pour en montrer la force, ces auteurs évoquent grandement les fugues, suicides et autres cas extrêmes ou marginaux.

De plus, les auteurs de la première section problématisent facilement le cas des beurettes, filles d'immigrants maghrébins, soit nées en France ou arrivées en bas âge. Elles oscillent entre deux cultures, la culture des parents et la culture française et empruntent certains traits de l'une, certains traits de l'autre ; elles créent un amalgame que les auteurs considèrent en général conflictuel. A la source de cette interprétation réside une vision

psychologisante du social ; on considère effectivement que ce qui se détache de la norme, ce dont on n'a pas l'habitude, peut causer problème.

Ainsi, Barbara considère qu'il y a « schizo-pratique quotidienne » des beurettes parce qu'elles sont écartelées entre deux cultures (Barbara 1980 : 38). Elles rejettent le modèle parental, oppressif pour la femme, mais désirent également plaire aux parents en raison du lien affectif. Pour beaucoup des auteurs étudiés, des problèmes psychologiques sont causés par ce « choc de cultures » que vivent les jeunes. Zaleska (1982) emploie cette expression, très couramment utilisée pour désigner l'état des enfants de la deuxième génération d'immigration, dans l'interprétation de ses résultats. Elle affirme en outre que « les filles se révoltent contre le mariage imposé, l'interdiction de poursuivre des études, de travailler, de sortir librement ; elles réagissent souvent par des fugues, des dépressions, des tentatives de suicide » (Zaleska 1982 : 190), un portrait alarmant que Lafay (1982) brosse également et dans lequel la liberté individuelle doit évacuer la tradition. Cette dernière s'intéresse à l'intégration des jeunes femmes d'origine étrangère en général mais examine plus particulièrement les beurettes puisque, selon elle, les jeunes d'origine maghrébine sont celles qui affichent, en raison de leur éducation, dont les normes et valeurs les éloignent de la culture du pays de résidence, une situation plus marginale. Comme pour beaucoup d'auteurs qui travaillent sur les beurs, elle soulève la « distance culturelle » comme cause de problèmes.

Par ailleurs les auteurs de la première partie soulignent que les mères ne facilitent pas la tâche à leurs filles. Par envie des femmes françaises, elles rejettent leur frustration personnelle sur leurs filles en leur interdisant le modèle français (Taboada-Léonetti et Lévy, 1978). Les auteurs étudiés croient souvent en l'universalité de la psychologie occidentale, ce qui entraîne des explications qui peuvent se rapprocher de la psychanalyse, suivant ainsi une tradition dans l'étude de la femme au Maghreb où l'on n'hésitera pas, discutant des rapports

de genre et de l'émancipation, à se référer à « une ogresse fantasmatique devant un homme qui se sent menacé de castration » (Gadant 1988 : 334).

Dans ce contexte, puisqu'on considère que la femme est dominée et que de surcroît des cas psychopathologiques confirment son malaise, le besoin d'une émancipation féminine s'avère d'autant mieux fondé.

Changement social et tradition

Comme l'émancipation féminine s'effectue par un bouleversement social, par un renversement du patriarcat, la tradition, porteuse de cette organisation sociale apparaît, de ce fait, menaçante. Les auteurs liés au féminisme émancipateur estiment que la rétention de traits traditionnels se révèle en effet une entrave à la libération de la femme et à l'extrême, toute occidentalisation leur paraît favorable. Ils conçoivent la tradition comme un poids pour la femme, elle bloque l'évolution et l'occidentalisation.

Qui dit changement social dit éloignement de ce qui existait auparavant, donc dans ce cas-ci éloignement des traditions ; le remaniement du social ne se réalise pas en gardant la répartition des tâches, droits et devoirs traditionnels. On écarte ainsi les divisions sexuées et l'on valorise plutôt le droit à la sphère publique et à tout territoire occupé par l'homme ; par exemple, les auteurs étudiés affectionnent une meilleure répartition des tâches à la maison. Ils s'intéressent au point de vue féminin et considèrent l'unité du couple seconde à l'unité des femmes ; ils estiment que l'on doit avant tout se pencher sur le bien commun féminin. Dans ce contexte, l'homme, même s'il est époux, fait partie du groupe dominant, et les relations de sexe traversent les relations de couple.

Ainsi, dans ces études, on met communément l'accent sur le choc des cultures ou le désir d'émancipation des femmes, de sorte que l'on perçoit un choix à faire entre France et Maghreb, et plus généralement entre modernité et tradition. Les auteurs de la première partie définissent en outre l'intégration par des stratégies de synthèse de deux modes culturels, ainsi que par l'appropriation d'une partie du modèle français et au rejet de la face correspondante du côté maghrébin. Le « collectif » apparaît dans ce contexte comme l'envers de l'« autonomie » (Camilleri 1992 : 143) et la modernisation s'effectue au dépend de la tradition, terme d'un vague conceptuel signifiant soit communautaire, avec grande pression sociale, soit plus radicalement frein à la liberté et pensée individuelles. Lacoste-Dujardin affirme dans ce sens que « l'identité musulmane avancée par les jeunes filles comme une donnée ne saurait empêcher l'exercice de leur esprit critique » (Lacoste-Dujardin 1992 : 82). Ce qui semble surprenant pour l'auteure, c'est que la tradition laisse tout de même une place à la pensée individuelle. La tradition devient ainsi réduite à un poids pour la femme - d'autant plus qu'il est également question de l'Islam - incompatible avec le modèle féminin français. On verra donc *a priori* un attachement à la tradition comme imposé.

Du reste, Taboada-Léonetti aborde directement le sujet de l'opposition tradition/modernité dans son article *Identité musulmane et identité de femme, deux revendications inconciliables ?* (1980). Elle décrit des cas de jeunes femmes d'origine algérienne en France qui ont du mal à conjuguer leur « identité de femme » - c'est-à-dire de femme moderne et émancipée - et leur « identité musulmane » - ou algérienne traditionnelle. L'identité prend ici le sens d'adoption de valeurs et ne relève pas du symbolisme ou du sentiment ; il s'avère nécessaire de détenir certaines croyances et certains comportements afin de posséder telle identité, il ne suffit pas de revendiquer une identité. La solution réside dans une définition nouvelle de l'identité nationale qui se situerait dans le futur, dans un nouveau projet de société. Ainsi, pour une

émancipation féminine, on doit évacuer certaines valeurs traditionnelles et adopter certaines valeurs occidentales ; on crée alors un syncrétisme culturel avec abandon partiel de la tradition. L'importance accordée au groupe, par exemple, ne peut être dissociée de la subordination de la femme ; Taboada-Léonetti valorise alors un plus grand individualisme.

En règle générale, les autres auteurs présentent la tradition selon ses côtés oppressifs, telle Zaleska (1982) qui n'en traite qu'en termes de devoirs. Taboada-Léonetti et Lévy (1978) la définissent quant à elles par les moyens fréquemment utilisés : des références au statut juridique de la femme, des citations du Coran et des textes féministes sur le Maghreb comme ceux de Tillion et Mincez (voir bibliographie). Cette dernière, dans *La génération suivante* (1986), illustre bien la dichotomie tradition/modernité, posant la modernité comme but à atteindre (égalité des sexes, scolarité et individualisme) afin de se défaire du poids de la tradition. Ainsi cette idée de « femme moderne » se retrouve dans la majorité de la première section du corpus où l'on cite souvent cette auteure non pas pour ce livre dans lequel elle discute très peu des femmes (que je n'ai donc pas retenu) mais pour ses ouvrages sur les femmes au Maghreb. C'est en outre dans ce sens que l'on peut faire allusion à un féminisme émancipateur établi depuis longtemps dans les études sur les femmes maghrébines.

Dans cette optique, la religion fait souvent figure d'indicateur de traditionalisme. Les auteurs étudiés la considèrent comme la base traditionnelle la plus tangible des sociétés musulmanes. Et là aussi, on s'attarde sur son côté oppressif. Ainsi, Lafay (1982) et Lacoste-Dujardin (1992) considèrent la religion comme un obstacle supplémentaire à franchir pour accéder à la liberté. Barbara (1980), quant à lui, voit dans le mariage des jeunes femmes avec un non musulman une indication d'une évolution du statut de la femme musulmane qui peut à présent choisir de se marier à l'extérieur de la communauté. On ne discute donc de religion qu'en termes de corvée et

d'obligation, ce qui est frappant notamment chez Zaleska selon laquelle on doit « s'astreindre à des pratiques religieuses telles que le jeûne et la prière » (Zaleska 1982 : 189) et non pas pratiquer par ferveur. Les auteurs font en outre le rapprochement entre patriarcat et religion, Lacoste-Dujardin (1992) souligne ainsi la relation entre l'autorité paternelle et l'Islam. Il n'apparaît alors pas surprenant que l'observance des interdits religieux prenne une grande place dans l'analyse, pour eux vestiges d'une oppression toujours présente. On parlera dans ce cas « d'affranchissement (...) de la religion » (Lacoste-Dujardin 1992 : 79).

En résumé, c'est d'une tradition spécifique dont il est question dans les textes, une tradition oppressive en général, qui plus est, qui supporte le système patriarcal.

« *Consciousness raising* » et constructivisme social

La tradition, pour ces auteurs, retarde ainsi le changement social puisqu'elle perpétue le patriarcat. Elle est imposée aux femmes ; si elles y adhèrent, c'est qu'elles ne peuvent choisir ou qu'elles n'ont pas conscience des effets néfastes du système sur leur état. Le « consciousness-raising » permet par ailleurs de rallier plus de femmes à la cause de l'émancipation. Et l'émancipation étant basée sur la possibilité de modifier le statut féminin, elle dépend de la théorie de construction sociale du genre.

Les féministes du chapitre 1, comme les auteurs de la première partie du corpus, assument la subordination de la femme à l'homme, non pas parce qu'elle possède des caractéristiques intrinsèques qui la confinent à être dominée mais en raison de la structure sociale et culturelle. Etre dominées, c'est ne pas être reconnues comme dominantes dans la société. Cette vision

s'est en grande partie inspirée du consciousness-raising américain de la fin des années soixante (Rogers, 1978). On doit d'abord savoir que l'on vit dans un monde patriarcal, que l'on est subordonné et comprendre comment cela s'effectue et sous quelles formes. Ensuite, il peut y avoir mobilisation des femmes pour un changement social car toute femme « consciente » se sent opprimée et désire une libération. Les femmes qui ne se considèrent pas comme subordonnées et les travaux qui envisagent qu'elles ne soient pas dominées font simplement preuve de « fausse conscience » (« false-consciousness ») (Rogers 1978 : 138). Taboada-Léonetti (1980) emploie ce vocabulaire en signalant que le nombre de « femmes conscientes » augmente, et cela non seulement dans les milieux intellectuels.

Dans le même ordre d'idées, il est essentiel de remarquer que, pour ces auteurs, toutes les femmes conscientes de leur oppression la définissent de la même façon. Dès que le chercheur identifie une oppression, il évalue que la femme consciente la définit également comme telle et qu'elle s'y plie par obligation. La femme qui n'a pas atteint ce degré de réflexion croit peut-être être libre mais, en fait, c'est qu'elle n'est pas assez lucide. Si l'auteur rencontre une situation qu'il juge néfaste, il règle rapidement son analyse, que ce soit à propos du port de tel habillement, de telle attitude avec les hommes, de telles habitudes quant aux sorties, ainsi de suite : les femmes ne prennent pas de décisions et ne suivent pas leur volonté car elles ne peuvent renverser un système patriarcal entier, et plus concrètement, aller à l'encontre des vœux du mari ou du père. Zaleska (1982) discute dans ce sens de soumission, Taboada-Léonetti et Lévy (1978) d'inévitabilité. Bref, pour le bien de la communauté des femmes l'émancipation est plus que souhaitable puisqu'elles ne possèdent que peu de liberté et se font imposer une tradition dans laquelle elles sont infériorisées.

Cependant, afin qu'une évolution du statut de la femme soit possible, on doit remplir une condition incontournable : comme il est question de changement, il est essentiel de ne pas considérer le social comme statique. Dans ce sens, les catégories de genre n'apparaissent pas naturelles mais bien construites, ce qui constitue un exemple de constructivisme social. Etre femme ne peut être réduit au fait de posséder des caractères immuables puisque cela la condamnerait à rester ce qu'elle est, c'est-à-dire subordonnée, sans rôle social primordial.

Delphy, Léonard, Guillaumin et Mathieu, grandes théoriciennes du féminisme français, considèrent que la femme, ses rôles, sa place dans la société, ses qualités, constituent des produits sociaux (voir bibliographie). L'expression « we are made not born » synthétise bien la pensée du constructivisme social (Fuss 1989 : 50). La nature féminine, le fait « d'être femme » n'existent pas, mais une catégorie « femme » est présente par construction sociale. Une telle catégorie se révèle par contre indispensable pour déterminer ce que signifie la domination de la femme. Et comme le social peut être modifié, il est possible de changer cette condition. On rejette donc les explications essentialistes du sociopolitique, par les caractéristiques inhérentes aux sexes, qui renient la primauté du social et du politique dans la compréhension des rapports de genre. Qu'il soit biologique - la maternité est ce qui définit naturellement la femme, par exemple - ou psychologique - le pacifisme constitue une caractéristique féminine innée, entre autres - l'essentialisme propose une vision figée du social non reconnue chez les féministes françaises en sciences sociales. C'est dans ce contexte que Taboada-Léonetti (1980) discute d'« identité de femme », de femme moderne dans ce cas précis, afin de bien insister sur le fait que « femme » possède une signification fluide. Alors que le mot est généralement assimilé à la femme traditionnelle, elle l'emploie dans le sens inverse pour bien souligner qu'il peut être autant associé à « moderne » qu'à « traditionnel ».

Par ailleurs, le concept de « femme » s'avère toujours universel. La catégorie « femme » transcende les autres catégories, l'unité du groupe des femmes efface les différences de classe, de culture, de religion, ainsi de suite. L'oppression commune permet d'étudier selon les mêmes critères qu'en Occident la situation de femmes qui possèdent des horizons culturels différents. On considère leur libération par un mimétisme de la lutte des femmes occidentales, en sous-entendant que toutes les femmes conscientes de leur oppression désirent une modification des rapports de genre.

Selon les auteurs attachés au féminisme émancipateur, cette prise de conscience naît d'un plus grand contact avec la modernité par l'immigration en France et la fragilisation du système patriarcal. Elle permet, dans la pratique, de révolutionner le social tout comme le constructivisme aura révolutionné la réflexion sur la présence des catégories hommes et femmes.

En Résumé

Comme le but ultime de ce travail est de mettre en évidence que toute étude s'effectue dans un cadre théorique précis - par l'exemple du féminisme émancipateur -, je me suis penchée sur les grands axiomes et corollaires découlant de ce cadre d'analyse. J'ai mis en parallèle le féminisme du chapitre 1 afin de préciser les sources d'un tel paradigme.

J'ai tenté de soulever les exemples les plus explicites, ceux décrivant le mieux la présence de ce type de féminisme, et cela en élaborant les thèmes définissant le plus l'approche. Ainsi, la valorisation de l'émancipation représente un intérêt majeur, mais également la définition de la domination. Il est en outre nécessaire de comprendre qu'une pathologisation de la situation de

la femme et une vision négative de la tradition soutiennent la légitimité de l'émancipation. Enfin, le passage à la modernité ne peut s'effectuer sans un consciousness-raising et un constructivisme social, et par conséquent sans la possibilité de changement.

CHAPITRE 3 : ÉTUDE CRITIQUE DES NOTIONS DE BASE

ET DE LA MÉTHODOLOGIE

J'ai brossé un portrait du féminisme émancipateur au chapitre précédent, cependant, je n'ai pas relevé ses implications plus profondes. Je le ferai ici, ce qui me permettra d'en faire une critique plus éclairée. Le féminisme émancipateur s'appuie sur des prémisses discutables et les généralisations établies par les auteurs conduisent à des simplifications. Je passerai en revue des notions de base qui me semblent inadéquates en suggérant qu'il y a plus dans les cultures maghrébines qu'un patriarcat oppressif. La méthodologie pose également problème, elle s'inscrit dans le prolongement des préceptes des auteurs. Aucune étude ne peut véritablement échapper à cette construction, par ailleurs, il est nécessaire d'en rester conscient. Afin de le mettre en lumière, j'ai choisi des exemples qui illustrent l'influence du contexte théorique et de la méthodologie sur l'étude. Je présenterai plus tard une alternative aux études relevant du féminisme émancipateur, ce qui constituera le chapitre 4.

Pour l'instant, je propose une conception plus large du statut féminin et du pouvoir en dégageant l'hétérogénéité au sein du groupe des femmes. Puis, je discuterai de la complexité des rapports émancipation/occidentalisation et tradition/modernité. En ce qui concerne la méthodologie, j'explorerai la perte d'importance de l'observation participante et du relativisme culturel. J'exposerai ensuite le caractère subjectif de la cueillette de données et de leur analyse.

Section 1 : notions de base

Hétérogénéité

Les études sur les femmes d'origine maghrébine en France définissent souvent le statut de la femme au Maghreb même, et cela afin d'évaluer l'évolution produite par l'immigration.

Les auteurs se réfèrent souvent au Coran pour donner un aperçu de la situation de la femme maghrébine. Pourtant, le religieux, abordé indépendamment du milieu social et des convictions par des citations du Coran, ne peut définir ni la pratique, ni la place de la femme dans l'imaginaire social. Un essentialisme religieux apparaît d'autant plus contestable que la proximité à l'Islam diffère selon le pays. Ainsi, cet extrait du Coran, souvent cité, n'informe que peu des rapports de genre :

« Les hommes ont autorité sur leurs femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. » (IV, 34)

Sa ressemblance avec celle du Nouveau Testament s'avère du reste frappante :

« Femmes, que chacune soit soumise à son mari, comme au Seigneur ; car le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Eglise qui est son corps, et dont il est le Sauveur. » (Ephésiens 4, 22-23)

Je n'affirme pas que l'Islam ne possède aucune influence sur le statut féminin. Le droit coranique - la Charia - jouit d'une certaine importance, mais l'on ne peut nier l'existence d'une réflexion qui s'effectue dans la communauté musulmane. Les hadiths, recueils sur la jurisprudence inspirés de la vie de Mohamed, sont sujets à discussion. Il est par ailleurs vrai que les états arabes

ont tendance à rester attachés au religieux, Arabisme en réaction à l'hégémonie occidentale, mais la Tunisie, notamment, se proclame laïque¹⁴. Les politiques étatiques apparaissent néanmoins inadéquates pour définir ce qui se passe au niveau pragmatique.

Je dénonce cette réduction de la situation des femmes maghrébines à des citations du Coran et des politiques étatiques puisqu'elles ne tiennent pas compte des multiples disparités - sociales, nationales, de classe. Il faudrait d'abord comprendre l'importance du texte et de son application, ce qui varie selon le contexte. La définition d'une tradition statique, identique dans tous les milieux, est incohérente et des réflexions généralisatrices sont inaptes à décrire la diversité.

Je considère en fait la définition du statut féminin comme un travail complexe et ardu et je propose une réflexion autour du « pouvoir », notion centrale à la définition du statut. Les auteurs de la première section mesurent le statut féminin après immigration, ce qui exige une certaine définition du concept de pouvoir. On sous-entend d'abord que les activités et espaces - domestiques et publics - possèdent la même charge idéologique et correspondent donc à la même hiérarchie qu'en France. Peut-être se dit-on qu'en contexte d'immigration les valeurs et perceptions changent - ou doivent changer - dans un rapprochement de la culture française? Quoi qu'il en soit, on étudie le pouvoir selon des critères français ou américains (mentionnés dans « La domination » du chapitre 2. Pour les auteurs liés au féminisme

¹⁴ Les changements effectués par le président Bourguiba dans les années 1950 et 1960, avec le code du statut personnel, ont affecté la situation de la femme par, entre autres, la légalisation de l'avortement, la vente libre de contraceptifs et des modifications concernant la répudiation.

émancipateur, une plus grande participation à la vie publique ainsi qu'une liberté dans les prises de décision - c'est-à-dire un droit au choix individuel - marquent une émancipation accrue des femmes.

Mais ne serait-il pas nécessaire de se demander quelle place occupent, face au domaine public, le domestique et les tâches féminines dans les cultures maghrébines? Les préparatifs du mariage, dont les hommes sont exclus, ne s'avèrent-ils pas véritablement valorisés, par exemple? Selon Rogers (1978), on généralise et l'on prend pour acquis la valeur et les fonctions de certaines institutions dans plusieurs études qui se penchent sur le statut féminin. Je remarque dans les textes étudiés la même tendance. Les conceptions françaises sont trop facilement universalisées, telle que cette idée du domestique assimilé à la subordination. Pourtant, bien que ce soit un milieu dit informel, les femmes exercent un contrôle social certain par l'échange d'information sur la communauté entre autres moyens (Andizian et Streiff, 1983). Le domestique se révèle à ce niveau tout à la fois ouvert et « politique » et ne signifie pas nécessairement « absence de pouvoir ». De même, une faible représentation dans les parlements ne signifie pas que la femme ne possède pas de pouvoir dans sa communauté, ce que mentionne Hijab (1988) discutant des femmes arabes. La question du travail à l'extérieur est également posée. Il existe des cas où le travail féminin rémunéré signifie que la famille éprouve des problèmes financiers, la femme pourra alors volontairement rester à la maison pour une question d'honneur. Dans le même sens, si le travail à l'extérieur est un lieu d'exploitation, il peut être rejeté par la femme même. Ainsi, une présence dans le domaine public n'est pas nécessairement valorisée par toute femme.

Il est donc nécessaire de revoir la définition que l'on donne au pouvoir. Rogers (1978) en propose une définition intéressante : un contrôle sur des ressources significatives pour les individus de la société étudiée. Par ressources, elle entend non seulement les droits politiques formels et les ressources

économiques (terre, travail, nourriture, argent), mais également la connaissance des rituels, les habiletés spécialisées et la possession d'information. Il est également pertinent de se demander, comme cette dernière auteure, si les hommes et les femmes valorisent les mêmes activités. Elle se demande s'il est logique de mesurer le statut féminin en n'examinant pas ce qui se passe du côté des hommes ; une évaluation des devoirs, obligations et exclusions des hommes dans certains domaines permet une comparaison plus éclairée. En effet, ce n'est pas en n'observant que les devoirs des femmes et les droits des hommes que l'on peut élaborer une étude cohérente du statut.

Il n'est donc pas aisé de définir le pouvoir et je ne suggère que quelques pistes de réflexion. Par ailleurs, je relève un ethnocentrisme dans l'étude du pouvoir par l'emploi de critères strictement issus de la société du chercheur, et par une tendance à la généralisation qui ne peut décrire la complexité des situations.

Du reste, un des grands axes de débat en anthropologie sociale concerne l'universalité ou non de l'inégalité dans les rapports de genre (Strathern, 1987). Deux positions s'affrontent ; d'un côté, on assume qu'un biais occidental empêche de voir un égalitarisme dans les rapports de genre, de l'autre côté l'inégalité s'avère universelle puisque les différences sexuelles entraînent des différences socialement construites. Les textes de la première partie du corpus font appel à un féminisme qui se rapproche davantage du second point de vue, mais sans son aspect essentialiste. Les différences de genre sont *a priori* socialement construites puis elles induisent des rapports inégalitaires dans toutes les sociétés. Pour ma part, je me range plutôt du côté du premier point de vue sans par ailleurs me prononcer sur l'égalité ou l'inégalité dans les sociétés maghrébines, puisque je n'ai pas travaillé sur le sujet. Un biais occidental empêche de voir non pas l'égalitarisme, mais les rapports de genre mêmes, dans l'étude d'une culture autre. Je critique les moyens par lesquels les auteurs ont conclu à une universalité de l'oppression des femmes et je considère qu'une

approche de type « émiqque » se révèle nécessaire dans ce cas. Cette approche consiste à chercher à comprendre de l'intérieur les phénomènes étudiés, ainsi, le chercheur tente de relever des significations dans un contexte précis, en tentant de se positionner à l'intérieur du système. Il étudie les catégories qui existent dans le système même. Alors que ce point de vue permet difficilement la comparaison entre systèmes, il vise à montrer le caractère unique de l'étudié. Par l'approche « étiqque », à l'opposé, le chercheur envisage alors la structure de l'extérieur, il met en place des concepts universaux qui permettront la comparaison. Les auteurs précédemment étudiés utilisent une approche étiqque lorsqu'ils se servent de concepts d'abord élaborés en Occident pour étudier les rapports de genre dans un autre contexte, chez les femmes d'origine maghrébine en France.

Or, le fait de reconnaître l'oppression universelle des femmes a un effet d'homogénéisation. Cette position est en grande partie entraînée par le besoin de rallier toutes les femmes à la même cause, celle de l'émancipation. La présupposition de l'unité des femmes, d'une oppression commune et identique, assure une identification plus forte à la lutte féministe, et donc un plus grand ralliement. Toutefois, en mettant de l'avant la disparité homme-femme comme la plus importante de la société, on homogénéise le groupe des femmes. Pourtant, des différences à l'intérieur du groupe existent, que ce soit au niveau culturel, social ou socio-économique.

En effet, la jeune femme ne possède pas le même statut que la femme âgée qui jouit d'un pouvoir certain sur ses brus et ses fils. Dans le même ordre d'idées, le pouvoir d'une femme qui appartient à l'élite ne peut se comparer à celui d'une paysanne, leur rapport à l'homme paysan n'est pas le même. Les rapports de pouvoir sont en fait inversés dans le cas de la femme particulière qu'est celle de l'élite et de l'homme particulier qu'est le paysan. De même, la femme française, de la société dominante - du pays d'accueil - possède

certainement un statut supérieur à l'homme immigrant issu d'une colonie. Ainsi, plusieurs identités sont en jeu lorsque l'on discute de pouvoir. C'est ce que remarquent des « féministes noires » qui notent que les « féministes blanches » ne reconnaissent pas l'impact du racisme sur les femmes noires et assument qu'elles ne souffrent que de sexisme (Barret et McIntosh 1985 : 28).

Ce genre de critiques, courantes dans le monde anglo-saxon, peuvent s'appliquer au contexte dont je discute. Dans les textes précurseurs, *All the Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* (Hull, Scott et Smith, 1982) et *Ain't I A Woman?* (Hooks, 1982), les auteurs dénoncent l'étude de l'expérience de femmes de minorités qui ne prennent pas compte de la spécificité des expériences de ces femmes et ne les laissent donc pas s'exprimer elles-mêmes. Ramazanoglu (1986) relève également le danger de la surgénéralisation. Elle soutient que les premières théories féministes sont le fruit d'une minorité, des Blanches bourgeoises qui ne considèrent pas les rapports de domination qui existent dans le groupe des femmes mêmes. L'étude des rapports de genre ne doit pas cacher les rapports de classe, race et ethnicité (Ramazanoglu 1986, Kazi 1986). L'homogénéité du groupe des hommes apparaît dans ce contexte également peu claire. Barret et McIntosh (1985) avouent qu'il s'avère complexe de définir les rapports qui existent entre race et genre (je serais plus portée à dire entre culture et genre dans le cas des femmes d'origine maghrébine). Il semble par ailleurs important de souligner que les chercheurs français étudiés concluent à une homogénéité du groupe féminin qui ne semble pas justifiée. Elles supposent trop souvent (ce sont en fait majoritairement des femmes¹⁵) que leurs expériences peuvent se comparer à celles des femmes d'origine maghrébine ou qu'elles peuvent les analyser à travers le même spectre.

¹⁵ Cinq des six auteurs de la première partie du corpus sont en fait des femmes.

Dans ce contexte d'homogénéisation des expériences, une femme qui déclare détenir du pouvoir ou qui ne fait pas allusion à une domination, mais qui s'exprime plutôt en termes de « respect » et d'« ordre des choses » fait preuve de « fausse conscience » (voir « consciousness raising » et constructivisme social du chapitre 2). En effet, selon la prémisse d'une oppression commune, il y a domination et absence de décision individuelle quoi qu'en dise le sujet. Les auteurs liés au féminisme émancipateur jugent de l'extérieur que des situations sont oppressives, et que les femmes sont donc dans ces cas soumises ou forcées. L'opinion du chercheur a alors, par son point de vue externe, autorité en la matière ; il ne s'agit certainement pas de malveillance mais plutôt de « maternalisme ». Il existe par ailleurs un danger lorsque l'on discute de « conscience », et surtout si cela signifie que, parce qu'elles n'adhèrent pas aux prémisses des auteurs, les femmes étudiées n'ont pas encore atteint un degré suffisant de conscience. En outre, il est pertinent de se demander, comme Barret et McIntosh (1985) à propos des femmes noires, si la passivité des femmes ne constitue pas un stéréotype.

En bref, l'inflexibilité de la théorie chez les auteurs de la première partie du corpus ne laisse que peu de place à une remise en question des prémisses. Il me semble plus enrichissant de reconnaître la possibilité d'une hétérogénéité au sein du groupe des femmes. Le concept de « femme », nous l'avons vu, consiste en une construction sociale, ce qui s'avère à la base du féminisme émancipateur. Pourtant, les auteurs ne considèrent pas le corollaire d'un tel postulat : puisque chaque société est unique, elle construit une femme différente, ce qui génère des rapports de genre différents. Il serait donc plus adéquat d'éviter une définition universalisante du pouvoir et de se pencher sur la valeur, entre autres, des institutions et tâches dans les sociétés étudiées. Reconnaître la diversité dans le groupe des femmes peut en outre entraîner une remise en question instructive de présupposés.

Tradition, modernité et émancipation

Il semble également nécessaire d'analyser les rapports entre tradition, modernité et émancipation dont discutent les auteurs de la première section. La réflexion sur la relation entre ces notions fondamentales s'avère en effet ici aussi rudimentaire. On réduit généralement le rapport entre tradition et modernité aux deux faces d'une pièce de monnaie ; ce sont deux opposés. Pourtant,

« les représentations significatives que développent les communautés par rapport aux différents statuts de leurs membres (...) loin de s'inscrire dans le parcours linéaire du traditionnel au moderne, intègrent toutes les modalités possibles de réaction du dominé au dominant : emprunt, réinterprétation, reproduction, rejet. » (Andizian et Streiff 1978 : 54).

De plus, ce que l'on nomme « crise identitaire » chez les beurettes est peut-être moins lié au fait qu'elles vivent entre deux cultures, moderne et traditionnelle, entre deux pôles, qu'à leur âge et leur exclusion sociale. Pour les auteurs étudiés, cet entre-deux correspond à « entre leur volonté et celle des parents ». Le discours autour de la tradition apparaît articulé en termes de devoirs et obligations de sorte que l'on n'envisage que peu qu'une jeune femme puisse choisir consciemment et volontairement un trait plus traditionnel, elle y aura été contrainte. Or, la valorisation de l'occidentalisation dans les études sur les femmes immigrées ne décrit pas les multiples comportements et valeurs de ces femmes (Andizian et Streiff, 1978).

Prenons par exemple le cas relevé par Lafay (1982). Elle fait remarquer que les femmes d'origine maghrébine choisissent très majoritairement d'épouser un homme d'origine maghrébine et qu'elles désirent plus d'enfants que la moyenne française. Elle explique le phénomène par leur désir de « liberté à laquelle elles aspirent sans excès » (Lafay 1982 : 203). Selon elle, ce comportement traditionnel constituerait un frein volontaire à leur liberté afin de

rester « raisonnables » (Lafay 1982 : 203). Pourtant, il serait pertinent de se demander si épouser un homme d'origine maghrébine s'avère véritablement ou seulement lié au désir ou non de liberté. Ne pourrait-on pas expliquer également ceci par un désir de rester attachées à la tradition, à la culture des parents à laquelle elles s'identifient ? L'auteure ne conçoit pas cette possibilité et considère avant tout que le lien à la tradition brime la liberté des femmes.

Pour les chercheurs liés au féminisme émancipateur, le poids de « l'honneur familial » constitue une entrave à l'intégration et l'individualisation de la jeune fille. Dans le même sens, ils considèrent la tradition en général comme un fardeau. Cependant, cet aspect de contrainte est lui-même subjectif. N'y a-t-il pas plusieurs situations intermédiaires où la jeune fille peut désirer telle chose en restant liée à une autre. Ainsi, bien qu'elle veuille jouir du droit aux décisions plus individuelles, la jeune fille peut tenir à la proximité de sa famille qui lui procure affection et sécurité. Un isolement affectif ne se révèle pas plus attrayant que l'« indépendance ». Du reste, on ne peut nier une individualisation et un épanouissement personnel chez toute femme qui se trouve dans un milieu plus traditionnel ; il y aurait alors présence d'une pathologie universelle.

Par ailleurs, les beurettes, adolescentes, ont une relation particulière avec le discours dominant. Il est possible d'adhérer au discours le plus prisé, affirmer ainsi vouloir se marier à l'extérieur de la communauté maghrébine¹⁶, et par contre choisir un mariage traditionnel qui permet de garder un lien avec une partie de son héritage, certaines valeurs, ainsi de suite (Kouaci, 1992). En outre, certains auteurs ont noté des écarts entre le discours et l'agir dans des entretiens où des jeunes filles affirment être davantage « modernes » lorsqu'en

¹⁶ En contexte d'immigration, on repousse souvent les limites de l'endogamie. Alors qu'au Maghreb, le mariage préférentiel s'avère traditionnellement celui entre cousins patrilatéraux, il peut s'étendre ici à des individus du groupe maghrébin ou du même groupe national.

groupe (Cukrowicz cité par Camilleri, 1992). « Leurs opinions deviennent moins nettes et plus conflictuelles en entretien individuel » (Camilleri 1992 : 135). En effet, les beurettes empruntent des stratégies qui leur laisse la possibilité de jouer sur deux tableaux, ce qui peut apparaître comme contradictoire et ambigu. Or, il ne s'agit pas d'incohérence mais bien de choix à l'intérieur de deux systèmes culturels, métaphore du « code switching » linguistique. La maîtrise des codes de la culture des parents et de la société française donne un éventail large dans lequel puiser selon les circonstances. Plusieurs facteurs entrent alors en jeu ; entre autres, le côté affectif, le sentiment d'appartenance au groupe parental et au groupe de pairs, le rapport avec la majorité et la marge ; aussi, cet arrangement change-t-il au cours d'une vie. Des remises en question, de nouveaux événements entraînent une restructuration du bagage culturel, flexible. Ainsi, une adolescente rejetant le modèle parental peut très bien s'en rapprocher par la suite et vice versa.

Dans ce nouveau contexte théorique, à l'opposé du féminisme émancipateur, l'accommodement ou le changement désiré par les femmes d'origine maghrébine - lorsqu'il existe - n'a pas à être identique à celui des femmes françaises. La modernité à l'occidentale ne constitue pas un but pour toutes les femmes et le rejet de la tradition ne représente pas l'idéal de toute femme qui aspire à une émancipation. Comme le souligne Leila Ahmed dans *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate* (1992), on doit distinguer l'émancipation de l'appropriation de la culture occidentale. L'auteure fait le rapprochement avec le « féminisme colonial » de la fin du dix-neuvième siècle en Angleterre (Ahmed 1992 : 243). Celui-ci consiste à utiliser le discours féministe dans les colonies et démontrer l'infériorité de la femme dans les pays colonisés afin de légitimer la domination occidentale. Pour le féminisme colonial, si le statut de la femme du pays colonisé est moins élevé que chez le colonisateur, c'est que la société est moins évoluée. Et afin que la colonie progresse, pour son bien, elle doit se rapprocher de la culture de ce

dernier. Ahmed affirme que ce féminisme a laissé des traces dans les études sur les femmes arabes, sans toutefois adhérer à un arabisme qui justifie un strict attachement aux traditions, quel que soit le statut de la femme. Elle a grandement critiqué les études sur les femmes arabes qui se rattachent au féminisme émancipateur, où la modernisation et l'individualisme apparaissent incontestablement comme une évolution ; ces études sont assimilables à celles que je critique dans ce travail. On conclut à un meilleur statut de la femme si elle s'occidentalise et abandonne des comportements traditionnels (notamment le port du voile), sans reconnaître que d'autres voies d'émancipation sont possibles.

Il n'existe donc pas de lien rationnel direct entre émancipation et occidentalisation. Par ailleurs, les auteurs ne montrent que les cotés oppressifs de la tradition pour que la légitimité de l'émancipation ne soit pas mise en doute. Mais ceci n'a de sens que dans une optique d'émancipation à travers une occidentalisation, et en contexte d'immigration, d'intégration. Les auteurs insistent sur une pathologisation afin de bien exposer les problèmes des cultures maghrébines. En fait, on lie ici résistance et intégration ; pour une meilleure résistance au patriarcat, on appuie un rapprochement de la culture française.

Par conséquent, une hiérarchisation sociale semblable à celle de l'évolutionnisme du 19^{ème} siècle prend place dans les travaux de la première partie. Les anthropologues évolutionnistes anglais de l'époque victorienne furent les premiers à s'intéresser aux relations de genre, en réaction à un mouvement féministe menaçant qui rejetait le mariage, les rôles sexués et la famille comme conditions essentielles à la vie humaine (Rogers, 1978). Pour les anthropologues de l'époque, la loi de la nature ne guide pas la structure familiale et la distribution des rôles puisqu'une diversité culturelle à ce niveau apparaît indéniable. C'est en fait une victoire de la civilisation contre la

barbarie que d'en être arrivé à la société anglaise du 19^{ième} siècle (Rogers, 1978). La femme idéale dans ces théories n'est autre que celle de la classe moyenne victorienne et l'on présuppose qu'elle ne joue aucun rôle aux niveaux économique et politique –s'il lui arrive de participer à la vie économique, elle se montre passive. Elle possède sans contredit un statut plus bas que l'homme.

Les auteurs de la première section du corpus affirment également qu'il existe une société idéale quant aux rapports de genre : la société française. La société de l'anthropologue se situe ici aussi au sommet de la hiérarchie. Le féminisme émancipateur s'oppose en plusieurs points à l'évolutionnisme de l'époque victorienne notamment parce qu'il rejette les rôles statiques féminins et masculins et il préconise l'accès au domaine public. Toutefois, il se rapproche d'un certain évolutionnisme. C'est justement le rejet des rôles traditionnels qui constitue le facteur déterminant le « niveau » des sociétés étudiées. Puisque les sociétés maghrébines sont moins avancées, on appuie l'intégration. Oriol mentionne du reste les « présupposés évolutionnistes » dans les études de Michel et Taboada-Léonetti (Oriol 1982 : 121) et Andizian et Streiff (1983) critiquent, pour des raisons semblables, celles de Mincez et Michel (1974). Le féminisme émancipateur de ces études pourrait également ressembler sous certains aspects au « néoracisme » dont discute Balibar (1988). Celui-ci se définit comme un « racisme sans races » où l'on prétend à une irréductibilité des différences culturelles et à une hiérarchisation selon laquelle les plus assimilés (ou intégrés) s'avèrent supérieurs. Le féminisme émancipateur ne reconnaît pas l'irréductibilité des différences culturelles, mais suppose néanmoins une supériorité de l'intégré.

Cependant, au-delà de ces orientations étonnantes, les rapports entre tradition, modernité et émancipation dont discutent les auteurs sont loin d'expliquer la diversité de comportements, valeurs et croyances des femmes d'origine maghrébine et les relations complexes que peuvent entretenir ces notions.

Section 2 : méthodologie

A la suite de la lecture des textes de la première partie du corpus, il est possible de croire que les prémisses que j'ai abordées ne constituent en fait que les pensées et valeurs des interrogées, conclusions des recherches des auteurs. Il convient de rester sceptique et de poursuivre « l'analyse des procédures au moyen desquelles (le chercheur) construit effectivement sa connaissance en rapport avec un terrain et les cadres théoriques, institutionnels et idéologiques dont il relève » (Kilani 1994 : 61).

D'une part, l'absence d'une observation participante introduit des méthodes qui privilégient l'étude du discours, ce qui ne va pas sans poser de difficultés. En outre, le rejet de l'anthropologie culturelle au profit de l'étude des rapports sociaux - puis des rapports de genre - est susceptible de donner lieu à une critique de l'altérité. D'autre part, les auteurs effectuent la cueillette et l'interprétation des données dans un cadre précis, en fonction de leur orientation théorique. On entrevoit en effet la valorisation de l'émancipation en filigrane des études ; ils relèvent le discours des informateurs en extrapolant selon des *a priori*. Les résultats des études sont également grandement influencés par le type de cueillette de données employé. Ainsi, un test à choix multiples fait surgir le problème de la circonscription des réponses dans les catégories du chercheur, ce que l'on retrouve de façon plus subtile dans l'entrevue par le choix des questions et des sujets à aborder.

Observation participante et relativisme culturel

Etant donné l'appropriation du sujet « immigré » et, dans un même élan, de la « femme immigrée d'origine maghrébine » par l'étude sociologique des

rapports sociaux et par l' « ethnologie à demeure » (Sayad, 1984), l'importance de l'observation participante n'est plus la même. Les méthodes classiques anthropologiques en perdent en effet leur importance. L'ethnologie à demeure que constitue l'étude de l'immigrant en France, sans besoin de quérir son sujet d'études ailleurs, avec la commodité du travail chez soi, relègue au second plan l'observation participante (Sayad, 1984). Il est vrai que cette dernière méthode demande plus de moyens mais elle apporte une connaissance plus profonde du sujet et permet une comparaison avec les données obtenues par entrevue. Si les anthropologues et sociologues utilisent l'entrevue dans l'étude des femmes d'origine maghrébine en France - plus de la moitié des auteurs -, c'est également parce que le groupe migrant ne se prête que peu à l'analyse sociologique de données et d'enquêtes à grand déploiement parce qu'il est minoritaire et mal défini (Sayad, 1984). Sayad voit dans le recours unique ou majoritaire à l'entretien dans la sociologie de l'immigration un problème épistémologique puisqu'il existe peu de données « objectives » à analyser - statistiques abondantes et travaux à grande portée entre autres. C'est en partie pourquoi il est difficile de rendre compte de la diversité des comportements, le problème majeur des études de la première section.

Les entrevues et les tests ne révèlent en effet que les discours et non les comportements et il est à se demander si ces méthodes s'avèrent suffisantes pour définir les attitudes et valeurs, s'il ne faudrait pas les appuyer par une observation participante puisqu'on remarque maintes fois des discordances entre le discours et l'agir, thème dont j'ai déjà discuté. Les auteurs étudiés relèvent très succinctement certains cas où il y a divergence en soulignant qu'il s'agit de contradictions, mais pour les auteurs en général, le discours l'emporte sur l'agir en tant qu'indicateur de valeurs. On présuppose alors que les femmes disent désirer et désirent effectivement certaines choses mais doivent agir en sens contraire. Pourtant, comme je le mentionnais plus tôt, un comportement et une valeur opposés peuvent très bien coexister en un individu. Il serait donc

préférable d'évaluer les deux pôles que constituent le discours et l'agir conjointement pour tenter d'atteindre les valeurs, ce qui n'est pas tâche facile.

C'est que l'analyse du discours pose problème. D'abord, comme le souligne Kilani, « (les informateurs) ont eux-mêmes une représentation de l'autre et confèrent du sens à la situation d'enquête établie entre eux et leur observateur » (Kilani 1994 : 35). Ainsi, le terrain n'est pas indépendant du travail du chercheur, il ne lui est pas antérieur, et les « données » ne précèdent pas l'analyse théorique ; j'y reviendrai. Ensuite, l'interrogé peut être attiré par le discours dominant, surtout dans le cas d'entrevues. L'informateur peut dans ce sens donner des réponses stéréotypées, sachant qu'un discours est plus prisé dans la société d'accueil. Ainsi, une femme d'origine maghrébine qui connaît le discours du féminisme émancipateur peut, afin de ne pas sembler rétrograde, répondre ce qu'elle croit approprié pour le chercheur. Cette remarque apparaît spécifiquement pertinente dans le cas d'adolescentes, ce que relève Kouaci (1992) avec une hypothèse du discours dominant comme façade, indépendant de ce que la jeune femme considère profondément important. En effet, les adolescentes d'origine maghrébine, comme les filles d'origine française, remettent en question la culture parentale et se posent des questions sur leur identité. Elles le vivent avec d'autant plus d'intensité que la culture des parents est dévalorisée et perçue comme passéiste surtout quant au statut féminin. L'interrogée peut alors avoir tendance à donner les réponses qu'elle sait attendues, puisqu'elle est préoccupée par l'image qu'elle reflète face à une interlocutrice. Ainsi, la très grande majorité des auteurs décident d'interroger des adolescentes, population dont les propos iront dans le sens des prémisses des auteurs ; ces femmes opprimées par le patriarcat désirent une émancipation.

Par ailleurs, la perte d'intérêt pour le relativisme culturel a des conséquences aussi importantes que dans le cas de l'observation participante. On a déjà étudié les femmes maghrébines au Maghreb et bien souvent la critique de l'« autre » remplace la description (Ahmed, 1992). Et, sous prétexte

qu'ils connaissent les études effectuées au Maghreb, les auteurs de la première partie passent outre aux problèmes d'interprétation et de méthodologie. Or, cela produit des études où il est plus aisé de porter un jugement sur la culture étudiée, puisqu'on a eu tendance à abandonner le filet protecteur du relativisme culturel dans l'étude des rapports de genre. On considère alors supérieures aux autres les organisations sociales qui laissent la possibilité d'émancipation à l'occidentale.

Les conséquences de la perte d'importance des méthodes anthropologiques classiques sont donc grandes et les répercussions d'une orientation méthodologique le sont également.

Cueillette et interprétation des données

L'entrevue semble être le type de cueillette de données le plus près de l'informateur, mais en fait plusieurs facteurs extérieurs interfèrent. D'abord, la donnée s'avère une « chose donnée » (Clifford cité par Kilani 1994 : 34), elle correspond à une « chose échangée entre deux sujets » (Kilani 1994 : 34), elle ne vit pas indépendamment du chercheur. La cueillette de données n'est ainsi jamais clairement séparée de leur interprétation. Par le simple choix des questions posées et des sujets élaborés, le chercheur oriente l'étude. Par ailleurs, je suis d'avis que les auteurs liés au féminisme émancipateur vont plus loin. Les chercheurs surdéterminent la solution - les conclusions - dans les termes mêmes de l'étude (Rajan, 1995).

Les auteurs s'intéressent généralement à l'intégration des femmes d'origine maghrébine et à leur émancipation, et donc aux situations de conflit et de rejet de la tradition. Par conséquent, ils abordent seulement les thèmes qui

permettent de le montrer. Ils n'insistent que peu sur la relation avec les groupes maghrébins et avec les pairs, sur l'attachement aux fêtes et aux traditions, et sur le sentiment d'appartenance. Ils écartent délibérément ou non les aspects où il pourrait y avoir rapprochement de la tradition. Ainsi, Lacoste-Dujardin (1992) ne consacre que quelques paragraphes de son livre aux réunions traditionnelles et lorsqu'elle touche au concept d'identité, c'est pour discuter de nationalité et non de sentiment d'appartenance.

Le chercheur effectue, d'autre part, une analyse postérieure à l'entrevue en fonction de ses prémisses, dans un cadre théorique précis, le féminisme émancipateur. Ainsi, les auteurs relèvent des passages des entretiens qui touchent au lien à la tradition, cependant, ils ne les élaborent que peu par rapport à leur contrepartie. Par exemple, Taboada-Léonetti et Lévy (1978) dénotent que la plupart des femmes maghrébines possèdent une vision moins traditionnelle que les femmes latines face à la prise de la pilule anticonceptionnelle, au nombre d'enfants, à l'instruction des filles et au rôle social de la femme. Toutefois, au niveau des comportements, elles se disent trop vieilles pour changer (Taboada-Léonetti et Lévy 1978 : 252). Il aurait été judicieux de se demander pourquoi elles valorisent certains comportements mais ne les adoptent pas. Ces auteures considèrent comme un détail peu important le fait qu'elles n'empruntent pas ces traits modernes. Pourtant, dans un contexte où le féminisme émancipateur n'aurait pas été prédominant, ce fait aurait pu être primordial, confirmant la complexité des rapports avec le moderne. C'est également ce que Lacoste-Dujardin (1992) aurait pu élaborer. Les jeunes filles interrogées dans ce cas se disent très majoritairement musulmanes, pourtant elle ne s'attache pas à ce que cela signifie véritablement (au niveau de l'éducation, des priorités, de l'identité, entre autres). Elle s'attarde plutôt sur les obligations qu'impose la religion, les cinq piliers de l'Islam et le peu de connaissances qu'en possèdent les jeunes filles.

Dans le cas des tests, la situation s'avère similaire. En apparence plus rigoureux parce que plus quantitatifs, ils obéissent aux mêmes règles subjectives que les études basées sur des entretiens. En premier lieu, les questions du test orientent les réponses, comme dans l'étude de Zaleska (1982) où une option entre une réponse traditionnelle et moderne ne laisse que peu de latitude aux répondants. En effet, les résultats du test aux choix alternatifs donnent des indications sans toutefois laisser la possibilité d'ambiguïté dans l'opinion des jeunes maghrébins ; ils conduisent de surcroît l'auteure à affirmer que les jeunes n'appartiennent vraiment à aucune des deux cultures. Puis, au niveau de l'interprétation des résultats, elle se base sur des études préexistantes - ce qui constitue la majeure partie de son article. Elle omet ce qu'elle juge insignifiant, notamment pourquoi la moitié des beurettes étudiées se disent encore prêtes à faire des sacrifices pour les parents et pourquoi 40% considèrent que l'honneur familial importe toujours autant. Elle effectue également la lecture d'entrevues d'autres auteurs dans un paradigme précis, tel que dans ce cas : une jeune fille, Yasmina, fait allusion à sa cousine qui réside comme elle en France :

« Je la plains! Pas le droit de mettre un jean, (...) il y aurait une liste!...je ne comprends pas. Elle, ça lui plaît, elle est habituée. Moi, je pourrais pas, par exemple, faire tout ça...tandis qu'elle, elle a pris l'habitude, elle a pris les idées de ses parents... elle aime pas sortir. » (Zaleska 1982 : 194).

L'auteure conclut à une soumission de la cousine ; pourtant, Yasmina soulève bien que « ça lui plaît, elle est habituée », que la cousine ne fait pas simplement preuve d'une soumission aveugle, que la situation requiert une explication moins élémentaire. Ce type de conclusion hâtive se retrouve également chez des auteurs qui ont eux-mêmes procédé à leurs entrevues.

Ces quelques exemples exposent les différents niveaux où le chercheur peut sembler absent, mais où il se révèle bien présent. Je conviens que l'on ne

peut être un observateur purement objectif mais, il sera question au chapitre suivant de montrer qu'il est possible de moins s'attacher au contexte théorique qui précède le travail de terrain et de ne pas adhérer à un paradigme aussi fort.

En résumé

Ces critiques ont eu pour but de remettre en question l'analyse qu'effectuent les auteurs de la femme maghrébine de France, elles démontrent que l'étude s'avère plus souvent qu'autrement simplificatrice. Les prémisses restent trop rigides pour une description de la diversité des comportements, valeurs et points de vue des femmes étudiées. C'est pourquoi je remets en question la théorie selon laquelle on peut étudier les rapports de domination dans un contexte transculturel avec des critères universalisants. Les auteurs liés au féminisme émancipateur nient la complexité des notions de statut féminin et de pouvoir et présentent donc un point de vue bien circonscrit mais peu nuancé. Pour les mêmes raisons, il serait souhaitable de réviser la relation entre émancipation, occidentalisation et tradition.

Il paraît également nécessaire de soulever certaines orientations méthodologiques : la perte d'importance de l'observation participante et du relativisme culturel entraîne une critique plus qu'une description et une simplification du rapport entre discours, comportements et valeurs. En outre, la cueillette des données s'effectue dans un contexte théorique précis, les auteurs désirent faire ressortir certains aspects sans s'intéresser à d'autres.

En bref, ce qui semble être des faits sont des « constructions ». Même si les études du chapitre suivant apparaissent également comme des constructions, je les crois plus valables puisque plus ouvertes à la diversité et à une réévaluation des préceptes. Les auteurs du chapitre 4 cherchent particulièrement à relever sans jugement les propos et actions des femmes et ils

ne sont pas intéressés à déterminer le statut des étudiées. Mes opinions seront plus claires pour le lecteur à la suite de l'analyse des recherches se détachant du féminisme émancipateur. J'opposerai ces études dans le but de faire ressortir de façon plus évidente ce qui a été l'objet de ce chapitre. Ces nouvelles études adoptent sans conteste un point de vue tout autre sur leur objet.

CHAPITRE 4 : ALTERNATIVE AU FÉMINISME

ÉMANCIPATEUR

Les études abordées dans ce chapitre se distinguent grandement de celles qui s'inspirent du féminisme émancipateur (voir la section 2 de l'annexe 1 pour la liste des titres). D'abord, leurs prémisses diffèrent. Il ne s'agit plus de démontrer que les femmes rejettent une tradition oppressive mais de comprendre la situation des femmes, en tenant compte du contexte social entre autres. On conçoit ainsi une adhésion volontaire à la tradition, de même qu'une possibilité de choix et un certain pouvoir féminin. Ensuite, en raison de prémisses divergentes - mais également parce que plus conscients de l'hétérogénéité du groupe des femmes - ces auteurs interprètent différemment. Ainsi, leur analyse de l'entre-deux cultures et de la relation entre identité et pratique se révèle nettement plus élaborée et riche que chez les auteurs précédents.

Ces nouveaux chercheurs¹⁷ apparaissent également alertes et conscients de la subjectivité de l'analyse. Les auteurs du livre *Le voile et la République* (Gaspard et Khosrokhavar, 1995) croient ainsi nécessaire de présenter ce qui pourrait influencer leur recherche. Ils donnent donc des renseignements sur les chercheurs mêmes : l'un est homme et musulman, l'autre est femme issue d'une société laïque. Il leur paraît ensuite d'autant plus important de s'en tenir à ce que les femmes étudiées ont à leur révéler.

¹⁷ J'utiliserai les expressions « nouveaux auteurs », « nouvelles études », « études de la deuxième partie » et « auteurs de la deuxième partie » dans le but d'alléger le texte. Elles font référence à l'ensemble des textes et auteurs de la seconde section du corpus.

Les auteurs que j'oppose au féminisme émancipateur se distinguent en outre par une méthodologie où les préceptes n'emprisonnent pas démesurément les observations. Ils supposent une hétérogénéité des comportements et des attitudes et s'attendent à des situations complexes. Ils s'intéressent donc à un grand nombre des aspects de la vie féminine afin d'obtenir une vision globale qui entraîne une plus grande compréhension de la situation des femmes étudiées.

Contexte social et intégration

Ces nouveaux auteurs ne se bornent pas à la définition du statut féminin ou à l'étude des conflits familiaux ou communautaires. Bien que Andizian et Streiff (1983) touchent aux sujets des conflits dans la communauté et du rôle féminin, leur analyse s'avère « large », c'est-à-dire qu'elle implique des facteurs autres qu'une opposition entre le patriarcat des sociétés maghrébines et les normes de la culture dominante. Dans leur article *Transpositions et interprétations du rôle féminin traditionnel en situation d'immigration* (1983), elles proposent de se détacher de l'étude du processus de modernisation des femmes et de l'aspect intégrationniste de la question ; elles espèrent ainsi se démarquer des études des chapitres précédents. Ces auteures étudient les transformations que vivent la famille maghrébine en analysant les interactions entre certaines populations maghrébines et la société française, cependant, elles examinent les cas sous plusieurs angles. Elles expliquent ainsi l'accès difficile de la jeune fille maghrébine au salariat par l'appréhension des parents (cela peut constituer un obstacle au mariage), mais également par les problèmes de chômage et de racisme auxquels font face les populations maghrébines en France. L'identification des pressions du groupe d'origine n'occulte donc pas les difficultés socio-économiques ; les populations maghrébines, qui font

généralement partie de deux groupes marginalisés (les populations immigrées et les populations ouvrières), le sont doublement. Elles connaissent donc en général les problèmes des groupes du bas de l'échelle sociale (discutés en introduction), ce qu'il apparaît essentiel de relever et de considérer dans l'analyse. On ne peut expliquer les problèmes que vivent les femmes d'origine maghrébine que par l'emprise du patriarcat que leur conscience, à présent éveillée, rejette.

Puisque ces nouveaux auteurs ne visent pas à démontrer les côtés positifs d'une francisation et d'une intégration de la femme, ils prennent en considération l'importance de la pression de la société dominante, non pas son idéalisation. Ils tiennent ainsi compte de la « pression idéologique et culturelle » de la société française (Oriol 1982 : 122), non pas comme supérieure, mais comme facteur important de l'analyse. Ceci s'avère particulièrement vrai dans *Le voile et la République* (Gaspard et Khosrokhavar, 1995) où les chercheurs décrivent la polémique autour du port du foulard, d'abord par une analyse de la réaction du public, de la médiatisation du « problème », et ensuite par le vécu des jeunes filles impliquées. Les auteurs s'appliquent à identifier les pressions et les sentiments de proximité qui expliquent les choix de ces femmes. Les nouveaux auteurs relèvent en outre des aspects sans importance pour les auteurs de la première partie. Andizian et Streiff (1983) et Boule (1993) soulignent dans ce contexte les pressions de la société française quant à l'éducation des enfants. Boule (1993) relève de plus les effets négatifs du rôle à présent secondaire de la mère dans l'éducation des enfants (pris en charge par la crèche et l'école) et les conséquences de la dévalorisation du travail à la maison pour la femme d'origine maghrébine. Andizian et Streiff (1983) critiquent de leur côté la politique assimilatrice française qui pousse à la marginalisation. Cependant, leurs analyses ne donnent pas dans la pathologisation exagérée. S'il est primordial pour les auteurs de la

première partie de brosser un portrait négatif de la situation de la femme d'origine maghrébine afin d'appuyer l'intégration, ce n'est plus le cas ici.

Pour les nouveaux auteurs, l'« intégration » n'apparaît effectivement pas comme un but à atteindre. Le même terme possède en réalité plusieurs significations. En effet, lorsqu'ils choisissent ce terme, il désigne autre chose que l'intégration dans son sens le plus courant. Ce type d'intégration ne prône pas l'abandon d'une culture au profit d'une autre. Dans leur optique, il s'agit plutôt d'étudier les stratégies d'adaptation au nouvel environnement et les changements induits par l'immigration, période de redéfinitions, sans prendre parti pour le rapprochement à la société française. Ils ne considèrent pas l'adoption des valeurs occidentales comme positif en soi, ni pour la société française, ni pour le groupe migrant, ni pour le groupe des femmes. On lira donc par exemple dans l'étude de Boulahbel-Villac, *L'intégration au féminin des algériennes en France* (1991) « intégration » dans le sens d'adaptation et « évolution » dans le sens de transformation. Oriol (1982) se réfère du reste à l'acculturation plutôt qu'à l'intégration, notion moins empreinte de politique.

Pour d'autres auteurs hors de mon corpus, comme Jazouli (1986 et 1992), l'exclusion et la « ghettoïsation » représentent des problèmes auxquels les groupes opposent des stratégies d'intégration dans le but d'échapper à la marginalisation. Les groupes prennent la place que la société française ne veut leur céder, ils ne sont pas guidés vers une place assignée comme dans l'acceptation classique du concept d'« assimilation ». Et puisque les problèmes de la société française - entre autres le racisme - ne peuvent disparaître, les populations immigrantes doivent se mobiliser. Par ailleurs, les auteurs de la seconde partie ne s'intéressent pas autant à l'exclusion ; ils n'en reconnaissent pas moins qu'elle affecte la situation des femmes d'origine maghrébine de France.

D'autre part, pour les auteurs de la première partie, l'« intégration » frise l'« assimilation », ce concept né avec Park et l'Ecole de Chicago dans les

années trente aux Etats-Unis, qui signifiait d'abord faire disparaître ces étrangers dans le « melting pot » de la société dominante pour un meilleur fonctionnement social. Or, les chercheurs liés au féminisme émancipateur n'envisagent pas l'assimilation pour un meilleur fonctionnement social ni une plus grande cohésion mais bien dans le but d'améliorer la situation de la femme.

La notion de choix

Les études de la seconde partie du corpus ne valorisent pas l'assimilation, ni ne postulent que l'attachement à la tradition s'avère négatif. La tradition ne constitue donc pas un bastion du patriarcat et elle n'est pas à enrayer.

A leurs yeux, une femme peut volontairement adhérer à un comportement traditionnel jugé archaïque de l'extérieur au niveau du statut féminin. Il est possible qu'une femme valorise des tâches traditionnellement féminines - tâches ménagères et éducation des enfants - , qu'elle désire se marier dans la communauté d'origine des parents ou qu'elle reste attachée à cette communauté. Ayant en général jumelé l'observation participante et les entretiens, ils le remarquent non seulement chez les beurettes mais également chez leurs mères. La possibilité du *choix féminin* existe donc et c'est ce dont ils tiennent compte dans leur analyse. Des contraintes existent, certes, mais elles diffèrent d'un cas à l'autre et se vivent de diverses façons.

Gaspard et Khosrokhavar (1995) mettent en évidence la diversité du sens d'un comportement dans *Le foulard et la République*, où ils analysent la signification du voile pour de jeunes femmes algériennes, marocaines et turques musulmanes entre 16 et 25 ans qui habitent essentiellement des banlieues de Paris et de Dreux. Certaines portent le voile parce qu'astreintes

par les parents ; des jeunes filles se sentent étouffées, d'autres s'y habituent. Quelquefois le voile fait office de compromis ; il rassure les parents et sert à obtenir davantage d'autonomie - quant aux sorties entre autres. Un certain nombre choisissent par ailleurs de se voiler afin d'affirmer une identité musulmane que la France rejette ; le voile devient alors repère et revendication identitaires. Une jeune fille voilée peut ainsi vouloir être reconnue comme « Française et musulmane, moderne et voilée, autonome et habillée à l'islamique » (Gaspard et Khosrokhavar 1995 : 47). D'autres jeunes filles veulent simplement plaire à leur amoureux ou exposer leurs convictions religieuses.¹⁸ Quoi qu'il en soit, les raisons d'un tel comportement restent très diverses. L'exemple du voile s'avère en ce sens révélateur de la possibilité du choix féminin, car il n'est pas que preuve de soumission passive. C'est également ce que l'on constate au Maghreb, tel qu'à l'Université de Bouzaréah d'Alger où un groupe de femmes islamistes soutiennent que « par le hidjab, la femme affirme que sa soumission à Dieu prime sur sa soumission à l'homme » (Bucaille 1994 : 108). Selon elles, l'Islam dicterait en outre à la femme de s'instruire et de transmettre le savoir, d'où l'importance qu'elles attachent à l'accès à l'université.

La femme d'origine maghrébine en France apparaît par ailleurs différente de celle du Maghreb ; il en est de même de la tradition qui n'est pas statique. En effet, le nouveau traditionnel de l'immigration ne correspond pas au traditionnel du pays d'origine. En cela, le mariage souvent dit traditionnel en territoire français - élargi au groupe maghrébin - se révèle tout à fait innovateur ; on relègue alors les critères de nationalité ou de milieu au second plan. Dans le même ordre d'idées, Boulahbel-Villac (1991), qui a travaillé sur

¹⁸ Par ailleurs, seulement une femme sur cent de l'étude s'est dite islamiste politique. Par contre, l'échauffement des associations islamistes politiques, après la très grande médiatisation de problèmes dans les lycées, pourrait mener à une plus grande visibilité du groupe par protestation, et donc étendre le port du foulard (Gaspard et Khosrokhavar, 1995).

des familles en France et effectué des observations dans une petite ville d'Algérie, étudie le cas des femmes algériennes de France. Elle relève que lorsqu'elles se marient avec un homme demeuré en Algérie, elles sont souvent plus scolarisées que leurs maris alors que les époux sont traditionnellement de même milieu. Le groupe des femmes est ainsi non seulement hétérogène mais les femmes d'origine maghrébine en France diffèrent également des femmes restées au Maghreb. La définition de la tradition dans les textes de la seconde partie du corpus n'est donc pas réductrice ; on cherche à rendre compte de la singularité du groupe étudié et à ne pas réduire le rôle féminin à des définitions institutionnalisées - que ce soit du Coran ou de l'Etat. Et c'est par une étude approfondie des propos des femmes que l'on peut ajouter des nuances.

Pour ces nouveaux auteurs, il est possible de valoriser la tradition, avec tous les sens qu'elle peut prendre. L'adoption d'un comportement traditionnel ne se révèle pas nécessairement comme une imposition et donc les liens avec le groupe d'origine ne sont pas obligatoirement forcés. Et bien que des différences intergénérationnelles existent, les beurettes gardent cependant des liens affectifs avec la famille et le groupe d'origine. Elles ne désirent généralement envisager l'éloignement qu'en dernier recours. Parallèlement, les parents restent également attachés à leurs enfants même s'ils ne reflètent pas leur propre image.

De plus, les conditions difficiles de l'immigration poussent à l'entraide familiale. Comme le souligne Carby (1982), la famille peut devenir un lieu de résistance politique et culturelle au racisme, et non seulement lieu d'oppression de la femme. Les familles de minorités ne doivent donc pas être étudiées de la même façon que les familles blanches (Carby, 1982). On peut également élargir cette résistance à l'appartenance de classe. En effet, comme les filles notent les désavantages socio-économiques de leurs parents, il apparaît possible qu'elles fassent preuve de compassion et se sentent responsables envers ceux qui ont laissé le Maghreb dans l'espoir d'une vie meilleure. Puisque passés de paysans

majoritaires à prolétaires minorisés, ils sont fréquemment dépassés par les événements. Souvent analphabètes, ils n'ont suivi que quelques années de primaire et ne connaissent que peu le français ; ils ont ainsi besoin de l'appui des enfant. L'adoption de traits traditionnels, le rapprochement au groupe d'origine, à la famille, peuvent donc être de nature affective. Ils peuvent simultanément refléter un choix de vie, une préférence, une identification. La famille française ne constitue pas nécessairement un idéal, surtout pour les femmes qui ont déjà passé une partie de leur vie au Maghreb où les familles éclatées et les couples non mariés sont encore peu fréquents.

D'autres auteurs relèvent ce rapprochement de la tradition dans différents contextes. Les études sur les relations communautaires telles que celle d'Oriol (1982) permettent ainsi de souligner l'importance de la participation aux fêtes et rituels comme indicateur de sentiment d'appartenance à un groupe. Dans *Sur la dynamique des relations communautaires chez les immigrés d'origine nord-africaine - analyse d'observations anthropologiques conduites dans le Sud-Est de la France* (1980), l'auteur considère le groupe d'origine comme lieu de soutien et d'entraide (sans toutefois y ignorer les rapports de force). Il tire ces conclusions d'une analyse d'études antérieures et d'une fête traditionnelle marocaine observée à Tourette-Levens. Contrairement à ce que l'on constate ici, les aspects abordés par les auteurs attachés au féminisme émancipateur ne permettent pas d'avoir accès au rapprochement de la culture d'origine puisqu'on met l'accent sur le rejet de la tradition. L'étude des modes d'insertion, selon les critères classiques - marché du travail, non-isolement - autorise en outre difficilement la compréhension de la dynamique communautaire. C'est en ce sens, entre autres, que l'étude de Taboada-Léonetti et Lévy (1978) ne permet pas d'analyser l'organisation communautaire et donc les systèmes de valeur et de relations (Oriol, 1982).

La recherche d'une proximité volontaire à la tradition peut donc s'effectuer par une étude des relations communautaires ainsi que par l'étude

des relations familiales. Cependant, afin que cette proximité soit considérée comme éventuellement volontaire, il doit y avoir possibilité de choix féminin.

Entre-deux

En supposant que la femme d'origine maghrébine en France ait le pouvoir de choisir, les auteurs comprennent différemment les situations empreintes de contradictions. Ainsi, on peut interpréter le cas d'un discours qui ne correspond pas à la pratique autrement que comme preuve d'oppression. La contradiction n'est alors pas nécessairement due au fait que l'on enlève aux femmes le droit de faire ce qu'elles veulent, et les actions ne sont pas que dictées par la communauté.

S'il y a possibilité de décision, la divergence entre le discours et la pratique devient également plus complexe. Comme le souligne Camilleri (1992), l'opinion dévoilée au chercheur et l'action ne vont pas de pair (voir chapitre 3). Les auteurs ne prétendent pas démystifier ce rapport discours/agir, ils gardent par ailleurs une attitude ouverte et envisagent plusieurs possibilités. Le carcan des prémisses s'avère alors moins omniprésent et les auteurs sont moins enclins à l'interprétation hâtive. Comme le discours et l'agir divergent souvent, l'observation participante au niveau communautaire semble nécessaire pour évaluer si la culture d'origine importe encore pour les informateurs. Ainsi, certains des nouveaux auteurs effectuent la cueillette de données sous forme d'entrevues (dans un cas une centaine) doublées d'observations (Boule 1993, Boulahbel-Villac 1991, Gaspard et Khosrokhavar 1995). Andizian et Streiff (1983) ainsi qu'Oriol (1982) mettent quant à eux l'emphase sur l'observation de communautés que des entretiens complètent. Dans les deux cas, les chercheurs semblent reconnaître le besoin d'observer et de confronter les dires des femmes à leurs comportements. En fait, ils admettent davantage la

difficulté d'atteindre les valeurs. Ainsi, ils étudient d'autant plus les situations qui paraissent à prime abord contradictoires.

Pour eux, la relation entre le discours et les comportements revêt donc en général une importance particulière, surtout qu'il est question du groupe d'origine maghrébine en France, d'un groupe marginalisé, majoritairement ouvrier, marqué du stigma des banlieues. Les attitudes, discours et processus identitaires sont influencés par un tel contexte social et les réactions de la France face à l'Islam ne sont pas sans susciter de contrecoups à leur tour. Par exemple, il peut y avoir rejet du français, ce qui s'inscrit dans le prolongement des réactions des pays décolonisés. Les pays du Maghreb, suite à la décolonisation, se sont en effet tournés vers le nationalisme et/ou arabisme dans le but de reconstruire des sociétés qui se détachent de la France colonisatrice. Rajan (1995), discutant des anciennes colonies en général dans l'introduction de son travail sur les femmes indiennes, souligne l'importance de ce nationalisme, ce qui me semble également pertinent dans le cas des études sur les femmes d'origine maghrébine. Le rejet de l'ancien colonisateur peut influencer les comportements et discours des individus issus de ces sociétés.

Ce que dévoilent les femmes d'origine maghrébine s'inscrit en ce sens dans un contexte politico-social, ce que les auteurs attachés au féminisme émancipateur négligent. J'ai déjà mentionné le cas particulièrement évocateur du port du voile en réaction aux attaques contre les associations islamistes. Mais bien qu'il y ait quelquefois rejet du français, il n'en est pas moins vrai que des changements sont inévitables, qu'un syncrétisme culturel vient peu à peu remplacer la tradition. « Il existe deux pôles de référence à la fois » (Oriol 1982 : 122) et donc un amalgame stratégique du moderne et de la tradition. Les femmes qui réussissent le mieux à conjuguer ces deux codes culturels occupent une position centrale dans la communauté sans que cela soit contradictoire (Oriol, 1982). Pour la beurette, il est normal d'être « entre deux », ou plutôt à l'intérieur de deux. Comme elle doit faire face à deux systèmes différents, elle

ajuste ses comportements en fonction du milieu dans lequel elle se trouve. Il se peut aussi qu'elle choisisse de ne pas s'adapter, ou qu'elle en soit contrainte. Mais il semble qu'en général, selon ces dernières études, elle manie plusieurs codes afin d'en retirer le maximum d'avantages. Une jeune fille peut ainsi porter le voile comme choix stratégique pour atteindre quelque chose de convoité. Un comportement traditionnel peut dans ce cas permettre à de jeunes filles d'avoir accès à un mode de vie plus français (sorties, études, ainsi de suite). Le thème de l'identité aide également à expliquer des propos de femmes à prime abord contradictoires mais qui, en fait, ne font qu'illustrer un rapport plus complexe entre le comportement et le sentiment d'appartenance collective. Dans ce sens, l'insertion dans le quotidien, dans l'alimentation et la tenue, entre autres, peut être prise pour de l'assimilation mais c'est oublier la charge symbolique de certains rituels plus exceptionnels (Oriol, 1982). Ce dernier soulève l'importance de l'ethnicité symbolique, cette identification moins dépendante des comportements. L'exemple d'un jeune algérien qui déclare : « ma langue, c'est l'arabe mais je la parle pas » (Billiez et Dabène 1984 : 66) est également révélateur.

On doit réévaluer des conduites perçues comme contradictoires afin de « se pencher sur l'analyse des modes selon lesquels le sujet vit symboliquement les déterminations de son choix et le sens qu'il leur donne » (Andizian et Streiff 1983 : 331). Les contradictions ne s'avèrent alors pas uniquement le fruit de conflits où la jeune fille désire autre chose que ce qui lui est prescrit, quoique la coexistence de deux pôles puisse produire des réactions ambivalentes chez les jeunes filles. Aussi, Andizian et Streiff (1983) citent-elles le cas d'une fille qui discute avec ses amies de son mariage « traditionnel ». Cela suscite chez les amies à la fois de l'« admiration » et une certaine « appréhension » (Andizian et Streiff 1983 : 333). Admiration parce qu'elles voient en quoi ce mariage se rapproche de la culture des parents (question affective, de prestige, etc.) et appréhension car ce type de mariage est trop contraignant (selon leur vision

française). La question du mariage ne doit donc pas être réglée de façon simple, ce que beaucoup de féministes blanches font puisqu'elles assument que le mariage romantique occidental est meilleur que tous les autres modèles familiaux, qu'elles ne connaissent pourtant que peu (Carby, 1982).

Ainsi, les deux groupes d'auteurs du corpus analysent les contradictions de façon divergente. Les premiers interprètent un écart entre le discours et les comportements comme une conséquence de la pression patriarcale sur la jeune fille ; les seconds considèrent qu'une incohérence superficielle peut s'avérer, en fait, calculée. Il est donc essentiel d'explorer plus profondément ce qui semble constituer des illogismes afin d'en dégager le sens.

Pouvoir

Les auteurs qui ne se rattachent pas au féminisme émancipateur ne sont pas arrivés aux mêmes conclusions que les premiers au sujet des notions de choix féminin et d'entre-deux. Il en est de même de la notion de pouvoir, qu'ils conçoivent de façon différente parce qu'ils supposent que la femme peut prendre des décisions.

Selon ces auteurs, la femme d'origine maghrébine peut jouir d'un certain pouvoir. Ainsi, Oriol (1982), Boule (1993) et Boulahbel-Villac (1991) soulèvent l'influence des « intermédiaires », c'est-à-dire des femmes qui maîtrisent très bien les codes de la société française et de leur société d'origine. Cette situation est en partie due à l'absence des pères, en raison de leurs conditions de travail, qui conduit les mères à sortir plus fréquemment et à avoir plus de relations avec l'école et les organismes d'assistance. Cependant, bien qu'elles aient plus de contacts avec l'administration et l'école françaises, elles gardent leurs compétences dans les rituels, dans l'éducation des enfants et dans les négociations de mariage. Ces femmes conservent l'influence qu'elles

possédaient auparavant en élargissant leur champ de pouvoir dans la négociation d'alliances et la prévision d'exclusions (Oriol, 1982), ce à quoi les auteurs liés au féminisme émancipateur ne s'attardent pas. Pourtant, selon les nouveaux auteurs, ce rôle s'avère très valorisé par les femmes mêmes et dans les populations maghrébines de France en général. En outre, la beurette, souvent intermédiaire, joue un rôle non seulement dans sa famille mais également au sein du groupe de femmes. Ces femmes intermédiaires, qu'elles soient mères ou jeunes filles, détiennent un grand rôle au niveau du contrôle social (Oriol 1982, Andizian et Streiff 1983).

Par ailleurs, il n'est pas nécessaire de chercher du côté des contacts avec la société française pour envisager un pouvoir des femmes d'origine maghrébine. La recherche de Boulahbel-Villac (1991), entre autres, montre comment la notion de pouvoir s'avère relative et comment le pouvoir peut se retrouver dans le domestique. L'auteure étudie des femmes algériennes arrivées en France depuis 1968 et essaie de saisir les différents projets et stratégies adoptés suite à l'immigration ; elle remarque que ces femmes font preuve d'une grande créativité et d'un dynamisme notamment à travers le travail informel. Elle donne autant d'importance à ce travail qu'au travail « reconnu » (dans l'espace public) et elle n'entend pas établir une hiérarchie entre ces deux types d'activités mais bien décrire les comportements observés. Elle ne lit en outre pas la présence d'espaces sexués comme un signe de domination et elle se défend de dire que les femmes sont *a priori* soumises et passives. Ainsi, lorsque certaines des femmes étudiées choisissent de rester à la maison tout en se chargeant d'assurer un commerce entre la France et l'Algérie (produits de beauté, vêtements et autres), elle ne conclut pas à une réclusion et une soumission mais plutôt à une autonomie. Cette autonomie est accentuée par la gestion du budget qui lui donne en outre un pouvoir de décision dans la famille (Boulahbel-Villac, 1991). Le travail informel existe déjà en Algérie où plusieurs femmes possèdent une machine à coudre, et nombre d'entre elles s'en

servent pour la fabrication de vêtements et d'objets traditionnels vendus dans l'industrie du mariage ; un nouveau secteur se crée autour de la broderie et du commerce des bijoux entre autres (Boulahbel-Villac 1991). Le non-accès au salariat ne se révèle alors pas à lui seul l'indicateur d'une emprise renouvelée de l'homme sur la femme, et cela, bien que les femmes restent dans des aires traditionnellement féminines. Boulahbel-Villac note dans ce sens que l'approche des « sociologues féministes » (que j'ai dit relever du féminisme émancipateur) n'est pas assez élaborée et que ces dernières considèrent la femme avant tout comme un individu ; le contrat entre les époux apparaît comme un échange inégal où, quand la femme travaille, elle n'accède pas aux emplois voulus en raison de sa « double journée de travail ». Son épanouissement personnel, selon ces féministes, se trouve donc relégué au second plan. Pourtant, rétorque Boulahbel-Villac (1991), le couple possède également des intérêts communs, telle l'ascension sociale, et leurs efforts peuvent se joindre de façon complémentaire afin d'atteindre cet objectif. Pour l'auteure, plusieurs niveaux doivent être analysés, on doit évaluer l'implication de la femme dans des projets communs au même titre que ses buts individuels.

Boule, dans *Interférences dans les pratiques traditionnelles des mères maghrébines en France* (1993), étude effectuée à Toulouse et à Montauban, émet également la possibilité du pouvoir féminin. Elle s'intéresse aux femmes maghrébines nées au Maghreb qui ont donné naissance en France, ou qui sont arrivées en France peu après la naissance de l'enfant. Elle note, entre autres changements survenus en raison de la scission de la famille élargie, que l'éducation des enfants, généralement effectuée par la communauté féminine familiale, devient en France la responsabilité de la mère. Mais, malgré ces changements, dans les populations maghrébines de France comme au Maghreb, la femme garde une position centrale dans l'éducation de l'enfant et de la connaissance de rituels qui y sont associés (Boulahbel-Villac 1991, Boule 1993, Oriol 1982). Or si le pouvoir consiste en un contrôle de ressources

significatives, dont la connaissance de rituels et habiletés spécialisées (Rogers, 1978), la femme maghrébine possède des pouvoirs certains.

Par ces études, Boulahbel-Villac (1991) et Boule (1993) ont donc su aller plus loin que les auteurs attachés au féminisme émancipateur en s'intéressant à des sujets peu abordés mis à jour par une étude concrète du domestique. Un intérêt pour cet espace et pour la valeur des activités pour les femmes mêmes permet de voir la possibilité d'un pouvoir « domestique » ; du reste, les auteurs n'hésitent pas ici à parler de *pouvoir* ou *influence*. Ils n'assument donc pas une domination de l'homme à tous points de vue. Ils envisagent en outre que les rôles féminins d'éducation, de transmission des valeurs et de contrôle social, par un réseau complexe de relations, sont fondamentaux dans les sociétés maghrébines, qu'ils possèdent une grande charge idéologique et qu'ils véhiculent donc un pouvoir. Les auteurs de la première partie en discutent également mais d'une façon détournée : pour eux, c'est justement l'importance donnée à ces rôles qui emprisonne la femme et qui freine l'émancipation. Les études de la première section et de la deuxième section s'érigent sur des prémisses de base si opposées qu'il s'avère impossible qu'elles puissent arriver à des conclusions semblables. Ce qui d'un côté donne du pouvoir aux femmes leur enlève de l'autre.

C'est ici que l'on constate l'immense fossé entre le féminisme émancipateur et le *féminisme méthodologique*. J'appelle féminisme méthodologique le féminisme qui se rapproche des théories féministes de l'anthropologie anglo-saxonne, dont j'ai discuté au chapitre 1, qui cherchent à montrer que la recherche est liée au mode patriarcal de la société de laquelle est issu le chercheur. La recherche est « androcentrique » : elle s'effectue normalement d'un point de vue masculin où l'on ne tient pas compte de la seconde partie de la société, avec laquelle il n'y a que très peu de contacts, les femmes. Par exemple, Evans-Pritchard, souvent cité, évoque les « impondérables déterminant les relations de genres », sans considérer

sérieusement les lois et coutumes impliqués dans la définition de tels rapports (Rogers 1978 : 125) :

« Primitive societies and barbarous societies and the historical societies of Europe and the East exhibit almost every conceivable variety of institutions, but in all of them, regardless of the form of social structure, men are always in the ascendancy, and this is perhaps the more evident the higher the civilization. »¹⁹

Il apparaît donc nécessaire de réviser des ethnographies classiques afin d'en relever les biais, puisqu'il est possible que la femme n'ait pas seulement un rôle secondaire. Les chercheurs liés au féminisme méthodologique critiquent des études où la femme est vue dès le départ comme possédant une place mineure dans la construction sociale (Rogers, 1978). C'est là une proposition de remise en question complète de certains axiomes présents dans la discipline, tels que la place subordonnée des femmes, et donc d'un changement dans l'approche de tout sujet anthropologique.

Malgré le fait que les auteurs de la première partie du corpus soient majoritairement des femmes et étudient des femmes, ils sont loin de représenter le féminisme méthodologique précédemment décrit. Au contraire, nous sommes en présence d'un féminisme réducteur qui conduit au même résultat qu'un androcentrisme : le féminisme émancipateur établit *a priori* l'absence de pouvoir des femmes (ici, dans les sociétés maghrébines). Ce rôle subordonné ne constitue pourtant pas une évidence. Par ailleurs, les auteurs de la seconde partie s'intéressent aux domaines où les femmes possèdent une influence, ils ne les considèrent pas simplement soumises. En ce sens, ils se rapprochent du féminisme méthodologique et des intérêts de Strathern (1987).

¹⁹ E.E. Evans-Pritchard, *The position of women in primitive societies and our own*, dans *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, New York, 1963, p54.

En résumé

Les auteurs de la seconde partie du corpus tentent donc d'analyser les multiples facettes de la situation des femmes d'origine maghrébine en France ; les thèmes abordés sont en effet variés et analysés sous plusieurs angles, en tenant compte des conditions sociales. Comme ils n'admettent pas à prime abord l'absence de choix et de pouvoir féminins, ces auteurs font découvrir une femme d'origine maghrébine tout à fait différente de celle des études précédentes, qui peut se rapprocher volontairement de la tradition. Au lieu de conclure à un malaise dans les contradictions, comme dans le cas de l'entre-deux, les auteurs cherchent à mieux comprendre ce qui leur est sous-jacent. Ainsi, puisque les prémisses de ces auteurs sont flexibles, qu'ils gardent une attitude ouverte à ce que leurs informateurs ont à leur révéler, et qu'ils ne reculent pas devant la complexité et diversité des situations, je considère que leurs travaux sont plus complets que ceux vus précédemment.

CONCLUSION

J'ai cherché dans ce travail à mettre en évidence l'influence des postulats de base sur la recherche. Ces postulats servent de point de départ à l'étude, de substrat sur lequel se greffera l'analyse. Mon choix du féminisme émancipateur pour le démontrer a été, je l'espère, concluant. Le lecteur aura compris que je ne m'attaque pas au féminisme émancipateur en contexte occidental ; tel n'est pas mon propos. Je me demande seulement si ce modèle peut être aussi facilement transposé dans un autre contexte, s'il possède une portée transculturelle aussi évidente. Mon dessein n'aura pas été non plus de déterminer si la femme d'origine maghrébine désire ou non une émancipation de type occidental. Je me questionne par ailleurs sur notre rapport, en tant que chercheurs occidentaux, aux femmes étudiées, femmes d'origine maghrébine en France ; sur l'impact que ceci peut avoir sur la recherche. Je cherche à savoir comment nos conceptions de la femme d'origine maghrébine et de l'émancipation féminine influencent notre construction de *son* rapport à l'émancipation féminine.

Pour ce faire, j'ai adopté une analyse en trois étapes. J'ai d'abord tenté de comprendre le paradigme qui m'intéresse ; j'ai donc brossé un portrait du féminisme que j'ai nommé *féminisme émancipateur* et j'ai montré comment les textes de la première partie du corpus relèvent de ce type de féminisme (chapitres 1 et 2). Après avoir défini le courant de pensée qui traverse les études, je me suis appliquée à l'analyser plus en profondeur et j'en ai relevé les aspects discutables (chapitre 3). Enfin, je me suis engagée dans une reconstruction à l'aide de textes plus valables (chapitre 4). Cette comparaison aura en outre permis de dégager le caractère construit des travaux et de démontrer que le fossé entre les conclusions des deux groupes d'auteurs est due au point de vue qu'ils adoptent sur l'objet. J'ai ainsi privilégié un plan de

travail où la description précède la critique ; j'ai tenté de comprendre en premier lieu l'approche utilisée chez les auteurs de la première partie, pour me pencher ensuite sur les aspects négatifs de cette approche.

Je soulève d'abord la difficulté de définir le statut et le pouvoir féminins. Je critique une définition étroite du pouvoir basée sur des théories élaborées aux Etats-Unis et en France, dans un contexte particulier, et suggère un retour sur les prémisses de base avec un approfondissement de la notion de pouvoir, de domestique et des devoirs masculins. Il s'agit ici de se demander ce que l'on peut attendre d'une approche du social par le féminisme émancipateur lorsqu'on l'applique à un autre cadre culturel, dit patriarcal mais tout de même différent. On ne peut certainement pas présumer que l'asservissement de la femme se vit de façon identique dans chaque culture et y proposer le même remède. Je ne critique pas par ailleurs le fait que ces travaux soient politiquement orientés. Un travail engagé peut être pertinent, cependant, il vaut mieux douter de l'universalité de concepts et aller plus loin que les apparences afin de ne pas rester aveugle à la richesse de la diversité. La familiarité du chercheur avec son objet d'étude dans les travaux transculturels sur les femmes est un leurre (Ramazanoglu 1986, Carby 1982, Barret et McIntosh 1985, Kazi 1986). Cette préconception est certainement issue d'un désir d'appui à la lutte féministe universellement, d'une compassion des femmes occidentales pour leurs compatriotes. L'appartenance à la « classe des femmes » dépasse alors pour ces chercheurs les autres identifications. Bien que ce soit sûrement le résultat de bons sentiments, il n'en reste pas moins que l'étude devient alors réductrice.

Le modèle du féminisme émancipateur enlève, en fait, toute possibilité au « pouvoir féminin » d'émerger (au sens de Rogers (1978)). L'approche de cette dernière s'avère préférable. Elle propose une définition du pouvoir comme « contrôle sur des ressources significatives pour les individus de la société étudiée ». Ces ressources peuvent être des droits politiques formels et

des ressources économiques (terre, travail, nourriture, argent), mais également la connaissance des rituels, les habiletés spécialisées et la possession d'information. Cependant, devant la complexité de la notion de pouvoir, il apparaît certainement préférable de ne pas en faire un thème central ; c'est ce que fait le second groupe d'auteurs puisqu'il ne met pas l'accent sur l'étude de l'émancipation. La description de la femme d'origine maghrébine dans les études de la première partie du corpus rappelle en fait « the stereotyped and sensationalist image of the 'third world woman' as victim » (préface du livre de Rajan, 1995). La femme est d'abord victime de la « tradition » que l'on décrit en effet souvent comme un poids pour la femme, et cela d'autant plus qu'il s'agit de l'Islam, incompatible avec le modèle féminin français actuel. On verra donc *a priori* un comportement traditionnel de la femme comme imposé ; à moins que la femme d'origine maghrébine ne soit qu'inconsciente du rapport de genre inégalitaire en place, d'où l'importance du « consciousness raising ». Le savoir du chercheur au sujet de la situation de la femme étudiée dépasse alors celui de la femme même, ce qui doit, à mon avis, être remis en question.

Cela mène, en outre, à une étude intégrationniste peu pertinente. On étudie souvent les populations maghrébines de France dans le but de parvenir à des solutions aux « problèmes des banlieues ». On a effectivement longtemps encouragé les communautés à emprunter les codes de la société dominante afin de minimiser les conflits et les problèmes induits par une cohabitation, et ce n'est pas parce que le « droit à la différence » s'est popularisé que l'on a abandonné l'étude de l'intégration des populations. Dans le cas des études sur les femmes d'origine maghrébine, l'intégration se révèle souhaitable pour améliorer la situation des femmes. Elle ne constitue pas un objectif pour le bien de la société française ou du groupe migrant mais plutôt pour le groupe des femmes, l'Islam étant perçu comme la religion qui incarne le mieux la domination de la femme par l'homme. Les auteurs ont alors tendance à rejeter la tradition comme un tout soutenant le patriarcat ; on désire voir un groupe

adhérer aux valeurs et pratiques du groupe dominant. Ce type d'intégration est trop radical, du reste, il institue la supériorité des intégrés, l'intégration constituant une évolution. Comme Andizian et Streiff (1978) ainsi qu'Orjol (1982), je reproche à ce genre de travaux la présupposition que la modernisation de la femme immigrée constitue une libération, ce que Ahmed (1992) note également dans l'étude des femmes arabes dans les pays arabes.

Je propose un point de vue alternatif, dont les textes de la seconde partie du corpus se rapprochent, plus près du féminisme méthodologique, afin d'éviter des conclusions semblables. Je privilégie d'abord les études où les auteurs apparaissent prêts à remettre en question leurs préceptes et s'interrogent sur leur pertinence. Si le chercheur effectue l'étude dans le but de prouver une hypothèse, cette hypothèse devrait être envisagée comme telle, disposée à être réfutée autant que confirmée. Le fil conducteur des études de la première partie, la valorisation de l'émancipation, comme démontré, fige la recherche, et cela bien que la présence du paradigme soit subtile, qu'il ne soit que sous-jacent, et ne s'offre pas directement à la vue du lecteur. Des préconceptions trop précises ou rigides des conclusions de la recherche pourraient en effet précipiter et simplifier l'interprétation de comportements et discours de femmes.

Une étude exempte de présupposés n'existe pas, par contre, je crois que pour s'en approcher, il est nécessaire de privilégier l'observation participante et une approche émiqque du sujet où le particulier est étudié comme tel. L'étude « micro » n'oblitére pas pour autant le « macro », le contexte politico-social des étudiées, par exemple. Il est ainsi important de tenir compte de la société, du milieu et plus généralement du caractère singulier de l'expérience de chaque informateur, en tentant de comprendre à travers ses appartenances ; on doit parallèlement mettre en doute l'universalité d'un concept ou d'une expérience. En outre, reconnaître le caractère subjectif de la recherche devrait entraîner une conscience des rapports sociaux qui nous lient aux étudiées et conséquemment,

en ce sens, de notre contribution à la construction de l'étude. La rencontre du chercheur et de l'étudié consiste elle-même en « un moment de pensée interculturelle » (Clifford dans Kilani 1994 : 34). C'est justement parce que nous sommes conscients du rang social supérieur qui nous est donné comme chercheur d'une société occidentale qu'il est préférable de donner le plus d'importance possible aux expériences et dires des étudiés. Un effort pour la compréhension de concepts à travers la culture de l'autre se révèle alors d'autant plus valable. Dans le même ordre d'idées, l'attention donnée d'abord à la description - avant tout débat - favorise une meilleure compréhension et peut également permettre la remise en question de préconceptions. Du reste, la critique d'une culture autre s'avère toujours délicate. Elle peut en outre mener à une pauvreté des connaissances ; comme le souligne Ahmed (1992), nous ne savons que peu de choses des relations de genre et des femmes dans les cultures arabes puisque les chercheurs mettent plutôt l'emphase sur leur critique.

Puisqu'ils se rapprochent du point de vue alternatif dont il vient d'être question, les auteurs de la seconde partie du corpus sont arrivés à des conclusions totalement différentes des premiers auteurs. Comme leur propos n'est pas l'émancipation féminine, ils ne considèrent pas la tradition comme un danger dont les femmes d'origine maghrébine désirent ou devraient se défaire. Il existe donc une possibilité du choix de la tradition. L'explication de ces décisions s'inscrit dans un contexte particulier qui n'est pas simple ; un même comportement n'est pas adopté pour les mêmes raisons comme nous l'avons vu dans le cas du port du voile. Il existe, parallèlement à la possibilité de choix, une possibilité de pouvoir. On envisage, en outre, qu'il y ait une coexistence de deux pôles culturels en un même individu sans nécessairement supposer un choc de cultures. De même, il peut y avoir présence d'une ethnicité symbolique, ce qui empêche d'assimiler le discours aux valeurs et permet de reconnaître la complexité des rapports agir/discours. Comme il n'est pas question de démontrer l'oppression des femmes, l'étude ne se borne pas aux

domaines qui appuient cette hypothèse, ce qui conduit les auteurs à aborder des thèmes variés - nous le constatons - et empêche la stérilité des études.

J'ai voulu soulever cette stérilité dans les études sur les femmes d'origine maghrébine en France sous l'angle du féminisme émancipateur. J'espère avoir montré la pertinence d'une critique de ces travaux. Par ailleurs, je ne prétends pas répondre à toutes les questions, ce travail se veut plutôt point de départ d'une réflexion.

J'espère simplement que le lecteur aura reconnu l'importance d'un féminisme se remettant perpétuellement en question, un féminisme gardant en mémoire ce qu'il a d'abord combattu, c'est-à-dire une étude où le chercheur est inconscient de ses présupposés. Un féminisme également plus ouvert à ce qui pourrait l'ébranler, à la recherche de la diversité des opinions et expériences féminines qui, loin de le rendre anémié, le rendraient plus fort dans ses nuances.

BIBLIOGRAPHIE

- AHMED, L., Women and gender in Islam : historical roots of a modern debate, Yale University Press, 1992.
- ANDIZIAN, S., J., STREIFF, *Transformation des rôles traditionnels chez les femmes immigrées : étude de cas*, Pluriel, 14, 1978, pp. 53-61.
- BADINTER, E., L'un est l'autre : des relations entre les hommes et femmes, Odile Jacob, Paris, 1986.
- BALIBAR, E., *Y a-t-il un néoracisme ?*, dans Race, nation, classe : les identités ambiguës, Paris, La Découverte, 1988, pp. 27-41.
- BARRETT, M., M., MCINTOSH, *Ethnocentrism and socialist-feminist theory*, Feminist Review, no. 20, 1985, pp. 23-47.
- BILLIEZ, J., L., DABENE, *Le parler des jeunes issus de l'immigration*, dans G., Vermes, J., Boutet, (ss la dir.), France, pays multilingue, tome 2 : pratique des langues en France, Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1987, pp. 62-77.
- BORZEIX, A., I., BERTAUX-WIAME, C., BUCCAFURI et al., *Femmes et recherche : pour quel "féminisme" ?*, Actes du colloque national : femmes, féminisme et recherche, AFFER, 1984, pp. 895-899.
- BRIDOUX, M., C., GUINCHARD, A., HONEL et al. (CLEF), *Des liaisons dangereuses ou les recherches féministes, fruit défendu de la révolte et de la théorie*, Actes du colloque national : femmes, féminisme et recherche, AFFER, 1984, pp. 886-892.
- BUCAILLE, L., *L'engagement islamiste des femmes en Algérie*, Monde arabe, Maghreb-Machrek, no 144, La documentation française, 1994, pp.105-119.
- "CAHIERS DU FEMINISME", Actes du colloque national : femmes, féminisme et recherche, AFFER, 1984, pp. 118-129.
- CAMILLERI, C., *Évolution des structures familiales chez les Maghrébins et les Portugais de France*, Revue Européenne des Migrations Internationales, vol. 8, no. 2, 1992, pp. 133-145.

Problèmes culturels posés à la France par l'immigration, L'immigration en France, le choc des cultures, Dossiers du Centre Thomas More, no. 51, 1987, pp. 35-39.

Paysages culturels chez les immigrés maghrébins et dans les pays d'origine : amorce d'une comparaison, L'immigration en France, le choc des cultures, Dossiers du Centre Thomas More, no. 51, 1987, pp. 81-95.

CARBY, H. *White women listen ! Black feminism and the boundaries of sisterhood* dans The empire strikes back : Race and Racism in 70's Britain, Center For Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, London, 1982.

CHABAUD-RYCHTER, D., FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D., SONTONNAX, F., Espace et temps du travail domestique, Librairie des Méridiens, Paris, 1985.

COMBES, D., *Les rapports entre les sexes. Dans quelles conditions peut-on parler d'un rapport social?*, Les rapports sociaux et leurs enjeux, vol 1, CSU, CNRS, 1989, pp. 45-58.

Quel féminisme oppose-t-on à quel familiarisme?, Nouvelles questions féministes, vol. 16, no. 1, 1995, pp.111-123.

CUCHE, D., La notion de culture dans les sciences sociales, La Découverte, 1996.

DAUNE-RICHARD, A., M., DEVREUX, A., M., *Catégorisation sociale et rapport social : réflexions à partir de l'ensemble des rapports sociaux de sexe*, Les rapports sociaux et leurs enjeux, vol. 2, CSU, CNRS, 1989, pp. 107-129.

DELPHY, C., *Pour un féminisme matérialiste*, L'Arc, no. 61, 1975, pp. 61-67.

L'ennemi principal, Partisans, no. 54-55, 1970, pp. 157-172.

Editorial, Nouvelles questions féministes, no. 16-18, 1991, pp. 1-6.

DE RUDDER, V., *Le logement des immigrés*, dans J., Barou, K.H., *Le (ss la dir.)*, L'immigration entre loi et vie quotidienne, L'Harmattan, Paris, 1993, pp. 59-87.

- DERRIDA, J., De la Grammatologie, éditions de Minuit, Paris, 1967.
- DEVREUX, A.-M., M., FERRAND, *Paternité et "pouvoir " des femmes*, dans A.-M., Vilaine et al, La maternité en mouvement, Grenoble, Montréal, PUG, Saint-Martin, 1986, pp. 106-109.
- EZEKIEL, J., *Anti-féminisme et anti-américanisme : un mariage politiquement réussi*, Nouvelles questions féministes, vol. 17, no. 1, 1996, pp. 59-76.
- FOUCAULT, M., Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines, Gallimard, 1966.
- FUSS, D., Essentially Speaking, Feminism, Nature and Difference, Routledge, New-York and London, 1989.
- GADANT, M., *Nationalité et citoyenneté : les femmes algériennes et leurs droits*, Peuples méditerranéens, no. 44-45, 1988, pp. 319-337.
- GEERTZ, C., Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur, Métailié, Paris, 1996.
- GUILLAUMIN, C., *Pratique de pouvoir et idée de Nature. L'appropriation des femmes*, Questions féministes, no. 2, 1978, pp. 5-30.
- HAICAULT, M., *la gestion ordinaire de la vie en deux*, Sociologie du travail, no. 3, 1984, pp. 268-277.
- HIJAB, N., Woman Power, the arab debate on woman at work, Cambridge University Press, 1988.
- HOOKS, B., Ain't I A Woman ? : Black women and feminism, Pluto, London, 1982.
- HULL, G. P., SCOTT BELL, B., SMITH, All the Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave, Black Women's Studies, The Feminist Press, New-York, 1982
- JAZOULI, A., Les années banlieues, Seuil, Paris, 1992.
- L'action collective des jeunes Maghrébins de France, CIEMI, l'Harmattan, Paris, 1986.

La culture en question, L'immigration en France le choc des cultures, Dossiers du Centre Thomas More, no. 51, 1987, pp. 9-26.

STRATHERN, M., *An awkward relationship : the case of feminism and anthropology, Journal of women in culture and society, vol. 12, no. 2, 1987, pp. 276-292.*

TABOADA-LEONETTI, I., *Stratégies culturelles des immigrés : complexité des enjeux et ambiguïté des politiques actuelles. Le cas des femmes immigrées, L'immigration en France, le choc des cultures, Dossiers du Centre Thomas More, no. 51, 1987, pp. 63-77.*

TAHON, M.-B., *La famille désinstitutionnée, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995.*

TILLION, G., *Le harem et les cousins, Seuil, Paris, 1966.*

WINTER, B., *(Mis)representations : what french feminism isn't, Women's Studies International Forum, vol. 20, no. 2, 1997, pp. 211-224.*

ZEHRAOUI, A., *Processus différentiels d'intégration au sein des familles algériennes en France, Revue Française de Sociologie, no. 32, 1996, pp. 237-261*

L'immigration de l'homme seul à la famille, C.I.E.M.I. L'Harmattan, Paris, 1994.

LE SAINT CORAN et sa traduction en langue française, révisé et édité par la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse, Complexe du Roi Fahd .

LE NOUVEAU TESTAMENT ET PSAUMES, Association Internationale des Gédéons au Canada, traduit par Louis Second, édition 1989.

ANNEXE 1 : CORPUS DE TEXTES

SECTION 1

BARBARA, A., *Les jeunes immigrés maghrébins en quête d'identité*, Croissance des jeunes nations, no. 219, 1980, pp. 36-38.

LACOSTE-DUJARDIN, C., Yasmina et les autres de Nanterre ou d'ailleurs, filles de parents maghrébins en France, La découverte, Paris, 1992.

LAFAY, N., *L'insertion des jeunes filles d'origine étrangère*, dans A., Lebon, J., Marangé, L'insertion des jeunes filles d'origine étrangère dans la société française, La documentation française, Paris, 1982, pp. 201-210.

TABOADA-LEONETTI, I., *Identité musulmane et identité de femme, deux revendications inconciliables ?*, Les Temps modernes, no. 406, 1980, pp. 2089-2113.

TABOADA-LEONETTI, I., F., LEVY, Femmes et immigrées ; l'insertion des femmes immigrées en France, La Documentation française, Paris, 1978.

ZALESKA, M., *Identité culturelle des adolescents issus de familles de travailleurs immigrés*, dans H., Maleska-Peyre (ss la dir.), Crise d'identité et déviance des jeunes immigrés, 1982, pp. 177-202.

SECTION 2

ANDIZIAN, S., J., STREIFF, *Transpositions et interprétations du rôle féminin traditionnel en situation d'immigration*, dans Vivre dans deux cultures, Unesco, 1983, pp. 325-335.

BOULAHBEL-VILLAC, Y., L'intégration au féminin des Algériennes en France, Caisse nationale des allocations familiales, Paris, 1991.

- BOULE, E., *Interférences dans les pratiques traditionnelles des mères maghrébines en France*, dans O., Reveyrand-Coulon (ss la dir.), Immigration et maternité, presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1993, pp. 101-121.
- GASPARD, F., KHOSROKHAVAR, F., Le foulard et la République, La découverte, Paris, 1995.
- ORIOU, M., *Sur la dynamique des relations communautaires chez les immigrés d'origine nord-africaine - analyse d'observations anthropologiques conduites dans le Sud-Est de la France*, Peuples Méditerranéens, no. 18, 1982, pp. 119-128.