

Université de Montréal

**Des repères à la construction d'un chez-soi : trajectoires
de mixité conjugale au Maroc**

Catherine **TERRIEN**

**Département d'Anthropologie
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES**

Thèse présentée
à la Faculté des Sciences sociales de l'Université de Montréal
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (**Ph.D.**)

Décembre 2009

© Copyright Catherine Therrien 2009

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

cette thèse intitulée :

Des repères à la construction d'un chez-soi : trajectoires de mixité conjugale au Maroc

Présentée par : Catherine THERRIEN

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur : Gilles Bibeau, département d'anthropologie (UDM)

Directeur de recherche : Deirdre Meintel, département d'anthropologie (UDM)

Membre du jury : Sirma Bilge, département de sociologie (UDM)

Examineur externe : Beate Collet, département de sociologie (Paris-Sorbone)

Représentant du doyen : Lisa Y. Dillon, département de démographie (UDM)

Résumé en français

Cette thèse part du constat que le cadre théorique dont les sciences sociales disposent pour décrire l'expérience de mixité conjugale n'est pas adapté à la mouvance de la situation contemporaine. La plupart des théories qui ont été élaborées pour parler de cette expérience de rencontre se conjuguent sous l'emprise de notions vieillies. En s'intéressant aux trajectoires de mixité conjugale dans le contexte du Maroc, cette thèse contribuera à développer un cadre conceptuel qui reflète la mouvance de la réalité contemporaine et ce, en posant les bases d'un habitus discursif valorisant, ce qui constitue l'originalité principale de ce projet de recherche. À partir d'un terrain ethnographique qui a placé l'anthropologie de l'expérience partagée et les récits d'expérience au cœur de la méthodologie de recherche, cette thèse dresse également un portrait ethnographique de la mixité conjugale au Maroc, ce qui a permis de documenter un sujet encore très peu exploré par les sciences sociales. Dans le cadre de cette thèse, la mixité conjugale a été appréhendée sous l'angle de la métaphore du voyage prolongé de Fernandez (2002), ce qui a contribué à dynamiser le cadre théorique entourant la mixité conjugale. En arrière-fond de cette thèse, une réflexion autour du concept de « *home* » (le chez-soi) suggère que le projet de construction de soi des individus contemporains qui négocient leur quotidien au croisement de références culturelles différentes (dont font partie les participants de cette recherche) n'est pas nécessairement synonyme de déracinement et de fragmentation, mais qu'il porte l'idée d'attachement et de cohérence.

Mots clés : anthropologie, ethnologie, mixité conjugale, Maroc, parcours biographique, identité personnelle

Abstract

This thesis is based on the premise that the theoretical framework used by social sciences to describe mixed couples experiences is no longer adapted to contemporary situations of mobility. Most theories that have been developed to describe this experience use concepts that are not adapted to the present. By focusing on the paths taken by mixed couples in the context of Morocco, this thesis will contribute to the development of a conceptual framework reflecting the phenomenon as it exists today. Furthermore, the originality of this project lies mainly in the fact that it offers a *habitus discursif valorisant* for mixed unions. Based on ethnographic field work that puts narratives of experience at the heart of its research methodology, this thesis also offers an ethnographic portrait of mixed couples in Morocco, a subject that has received little attention from social sciences. Mixed couples have been studied in the framework of this thesis from the angle of Fernandez's (2002) prolonged travel metaphor, which has contributed to revitalizing the theoretical framework for looking at mixed couples. In the background of this thesis there is a reflection around the concept of « *home* » whereby the self-creation of contemporary individuals negotiating their daily lives at the crossroads of different cultural references (as is the case for the participants of this research) is not necessarily synonymous with uprooting and fragmentation but rather incorporates ideas of attachment and personal continuity.

Keywords: anthropology, ethnology, mixed unions, Morocco, biographical trajectory, personal identity

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	V
INTRODUCTION GÉNÉRALE	I
CHAPITRE 1 – POUR UNE NOUVELLE APPROCHE DE LA MIXITÉ CONJUGALE : MOUVEMENT, EXPÉRIENCE ET CONTINUITÉ	4
INTRODUCTION	4
1.1. L'IDENTITÉ À L'HEURE CONTEMPORAINE	5
1.1.1. <i>L'impact de la mondialisation sur notre façon de concevoir l'identité</i>	5
<i>Le transnationalisme</i>	7
<i>La mobilité</i>	8
<i>La déterritorialisation</i>	9
1.1.2. <i>L'identité sous le prisme des sciences sociales</i>	10
1.1.3. <i>Identité et postmodernité : du déracinement au port d'attache</i>	16
<i>Un monde en dérive : le soi à inventer</i>	16
<i>La migration comme métaphore de l'identité contemporaine</i>	18
<i>Le nomadisme de l'identité</i>	19
<i>Un sens à la quête de soi</i>	21
<i>« Home » : repères et trajectoires</i>	21
1.2. REGARD SUR LA MIXITÉ CONJUGALE	23
1.2.1. <i>La notion de mixité</i>	23
<i>La mixité comme notion transversale</i>	23
<i>La mixité conjugale</i>	24
1.2.2. <i>Regard sur les théories élaborées autour de la mixité conjugale</i>	28
<i>La théorie de l'échange compensatoire</i>	28
<i>La perspective assimilationniste</i>	28
<i>Le poids des facteurs sociologiques</i>	30
<i>Du côté de la psychologie et de la psychanalyse</i>	32
<i>Des mariages de convenances</i>	33
<i>En résumé</i>	34
1.2.3. <i>Nouvelles perspectives sur la mixité</i>	34
<i>Le reflet d'une société pluraliste</i>	34
<i>L'incorporation créative</i>	35
<i>L'amour comme force de changement</i>	36
<i>Perspectives anthropologiques récentes : le sujet au cœur de la recherche</i>	37
1.3. POUR UN NOUVEAU LANGAGE DE LA RENCONTRE	39
1.3.1. <i>Le voyage prolongé comme métaphore de la mixité conjugale</i>	39
1.3.2. <i>Éléments d'un nouveau cadre conceptuel</i>	41
<i>La transformation culturelle</i>	41

<i>L'altération</i>	42
<i>La congruence</i>	42
<i>Le transfuge</i>	42
<i>L'intelligence nomade</i>	43
<i>Des forgerons transculturels</i>	43
CONCLUSION	44
CHAPITRE 2 – PAYSAGES DE LA MIXITÉ CONJUGALE AU MAROC : DE LA LITTÉRATURE À LA RÉALITÉ DU TERRAIN	46
<u>INTRODUCTION</u>	46
2.1. <u>LES DÉBATS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES DE L'ANTHROPOLOGIE DU MAROC</u>	46
2.2. <u>LE MAROC : PAYS D'ÉMIGRATION ET TERRE D'ACCUEIL</u>	50
2.3. <u>LA MIXITÉ CONJUGALE AU MAROC</u>	51
2.3.1. <i>Du côté des écrits sur la mixité conjugale</i>	51
2.3.2. <i>Un historique de la mixité</i>	54
2.3.3. <i>Un vent de changement dans la famille</i>	56
2.4. <u>CONTEXTE LÉGISLATIF DE LA MIXITÉ AU MAROC</u>	58
2.4.1. <i>La réforme du nouveau Code marocain de la famille</i>	59
2.4.2. <i>Entre la législation et la réalité empirique</i>	61
<i>Le concubinage</i>	61
<i>Les conditions de validité du mariage (conditions de fond et de forme)</i>	61
<i>La garde des enfants</i>	63
<i>L'autorisation de sortie du territoire pour les enfants</i>	66
<i>La représentation légale des enfants</i>	66
<i>L'héritage</i>	67
<i>Le projet d'adopter un enfant</i>	71
<i>Le Code de nationalité</i>	72
<i>L'inscription des enfants à l'état civil marocain</i>	74
<i>Le droit de propriété</i>	75
<i>Au sujet de la conversion</i>	75
<u>CONCLUSION</u>	77
CHAPITRE 3 – DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE : LES TRACES DE LA ROUTE PARCOURUE ..	79
<u>INTRODUCTION</u>	79
3.1. <u>L'ANTHROPOLOGIE DU MOUVEMENT</u>	80
3.2. <u>NOUVELLE ETHNOGRAPHIE : DU PROCHE ET DU LOINTAIN</u>	82
<i>Une anthropologie de l'expérience partagée</i>	83
3.3. <u>LA COLLECTE DES DONNÉES</u>	85
3.3.1. <i>Espace et moment du terrain de recherche</i>	85
3.3.2. <i>Entretiens officiels : des récits d'expérience</i>	85
3.3.3. <i>Des rencontres informelles</i>	86

3.3.4. <i>L'observation participante</i>	86
3.3.5. <i>Les notes analytiques et le journal de terrain</i>	88
3.4. <u>POPULATION ET ÉCHANTILLON</u>	88
3.4.1. <i>Critères de sélection des participants</i>	88
3.4.2. <i>Nombre de participants officiellement interrogés</i>	91
3.4.3. <i>Caractéristiques des participants</i>	91
<i>Portait ethnographique des participants de cette recherche</i>	92
<u>COHABITATION AVANT LE MARIAGE</u>	92
<u>NATIONALITÉS DES ÉTRANGERS</u>	93
<u>MILIEUX SOCIOÉCONOMIQUES ET PROFESSIONNELS</u>	93
<u>GROUPES D'ÂGE ET DURÉE DE LA VIE DE COUPLE</u>	94
<u>LIEU DE LA RENCONTRE ENTRE LES PARTENAIRE</u>	94
<u>DURÉE DE LA VIE COMMUNE AU MAROC</u>	95
<u>LIEU DE RÉSIDENCE</u>	95
3.4.4. <i>Portes d'entrée du terrain de recherche</i>	96
3.4.5. <i>Déroulement des entretiens</i>	97
3.4.6. <i>Retombées positives de ces entretiens</i>	100
3.5. <u>UN PARCOURS INITIATIQUE</u>	101
3.6. <u>ANALYSE DES DONNÉES</u>	105
3.7. <u>DIVULGATION PRÉLIMINAIRE DES RÉSULTATS DE LA RECHERCHE</u>	108
3.8. <u>PROCESSUS D'ÉCRITURE</u>	109
<u>CONCLUSION</u>	109
CHAPITRE 4 – DÉLIMITATION DE FRONTIÈRES LÉGALES ET SYMBOLIQUES : LA MIXITÉ COMME ENTORSE AUX RÈGLES DE COHÉSION SOCIALE	110
<u>INTRODUCTION</u>	110
4.1. <u>PRÉSERVER UN PAYS MUSULMAN</u>	110
4.1.1. <i>La conversion des hommes étrangers : une obligation</i>	114
4.1.2. <i>La conversion des femmes étrangères : un choix</i>	115
4.2. <u>QUAND L'ÉTRANGER ENTRE DANS LA FAMILLE</u>	118
4.2.1. <i>Réactions et accueil de la part des familles</i>	119
4.2.2. <i>Vers une ouverture</i>	124
4.3. <u>L'ARRIVÉE DES ENFANTS : UN ENJEU DE TRANSMISSION</u>	126
4.3.1. <i>Du côté des projets identitaires parentaux</i>	128
<i>Le choix d'un prénom</i>	128

<i>Le choix d'un lieu de scolarisation</i>	130
<i>La transmission d'une nationalité</i>	131
<i>La transmission d'une langue</i>	131
<i>La circoncision</i>	136
4.4. <u>ÉTABLIR SON TERRITOIRE</u>	137
4.5. <u>DES FORGERONS TRANSCULTURELS</u>	143
<u>CONCLUSION</u>	145
CHAPITRE 5 – ENRICHISSEMENT ET DISTANCIATION : LA MIXITÉ COMME CONSTRUCTION DE SA PROPRE TRAJECTOIRE	146
<u>INTRODUCTION</u>	146
5.1. <u>LA MIXITÉ : UNE QUESTION DE REGARD ?</u>	146
5.2. <u>NÉGOCIER AU CROISEMENT DE RÉFÉRENCES CULTURELLES DIFFÉRENTES</u>	151
5.3. <u>UNE SOURCE D'ENRICHISSEMENT CULTUREL</u>	154
5.4. <u>CONSTRUIRE SA PROPRE TRAJECTOIRE</u>	158
<i>Un espace de créativité</i>	158
<i>Un espace de liberté</i>	160
<i>Une possibilité de distanciation</i>	161
5.5. <u>DESCRIPTION ETHNOGRAPHIQUE DES DIFFÉRENTES CONFIGURATIONS CULTURELLES</u>	163
5.5.1. <i>Un mélange des deux modèles culturels</i>	164
5.5.2. <i>Un mode de vie cosmopolite</i>	166
5.5.3. <i>Une valorisation commune d'un modèle culturel</i>	168
5.5.4. <i>Un mode de vie religieux</i>	171
5.5.5. <i>Un no man's land culturel</i>	174
5.5.6. <i>La domination d'un modèle culturel</i>	177
5.5.7. <i>Lorsque la mixité se solde en rupture</i>	179
<u>CONCLUSION</u>	182
CHAPITRE 6 – ALTÉRATION ET RÉSISTANCE : LA MIXITÉ COMME INVITATION À UNE EXPÉRIENCE DE TRANSFORMATION CULTURELLE	183
<u>INTRODUCTION</u>	183
6.1. <u>LA MÉTAPHORE DU VOYAGE PROLONGÉ : LES ÉCHOS DU TERRAIN</u>	184
<i>Le concept de transformation culturelle</i>	185
<i>L'altération/résistance</i>	188
<i>La congruence/rigidité</i>	192
<i>Un équilibre à inventer</i>	195
6.2. <u>UNE TYPOLOGIE DES DIFFÉRENTS MOUVEMENTS FACE À L'ALTÉRITÉ CULTURELLE</u>	197
6.2.1. <i>Du côté des mouvements d'ouverture</i>	199
<i>Accepter</i>	199
<i>Concéder</i>	201
<i>S'imprégner</i>	205

<i>Se confondre</i>	207
6.2.2. <i>Du côté des mouvements de fermeture</i>	210
<i>Se braquer</i>	210
<i>Provoquer</i>	212
<i>Se recroqueviller</i>	214
<i>Mépriser</i>	216
<i>Se résigner</i>	218
<u>CONCLUSION</u>	220
CHAPITRE 7 – UN HABITUS D’AILLEURS : LA MIXITÉ COMME SUITE D’UN PARCOURS	222
DE MOBILITÉ	222
<u>INTRODUCTION</u>	222
7.1. <u>LES DIFFÉRENTS PARCOURS DE MOBILITÉ</u>	222
7.1.1. <i>L’acquisition d’un capital intellectuel ou social</i>	223
7.1.2. <i>Un séjour prolongé en terre étrangère</i>	225
7.1.3. <i>L’ébranlement de la structure familiale</i>	228
7.1.4. <i>Un parcours de conversion</i>	232
7.1.5. <i>Un statut en marge</i>	233
7.1.6. <i>La multiplicité des appartenances</i>	234
7.2. <u>DÉFINIR L’HABITUS D’AILLEURS</u>	235
7.3. <u>LES PARCOURS MIGRATOIRES</u>	238
7.3.1. <i>La migration des étrangers</i>	238
<i>Migration volontaire</i>	238
<i>Migration amoureuse</i>	239
<i>Migration liée à un désir d’ailleurs</i>	240
<i>Maintien de liens transnationaux</i>	244
7.3.2. <i>L’expérience migratoire du côté des Marocains</i>	246
<i>Le retour au Maroc</i>	246
<u>CONCLUSION</u>	250
CHAPITRE 8 – « HOME » : DES REPÈRES À LA CONSTRUCTION D’UN CHEZ-SOI	252
<u>INTRODUCTION</u>	252
8.1. <u>LE PARCOURS DE « L’ÉTRANGER »</u>	253
8.1.1. <i>Premier contact avec le Maroc</i>	253
8.1.2. <i>S’éloigner de ses repères culturels</i>	254
8.1.3. <i>S’adapter à un nouveau modèle culturel</i>	257
8.1.4. <i>Une zone de redéfinition identitaire</i>	258
8.1.5. <i>Développer une intelligence nomade</i>	260
8.2. <u>METTRE LE « HOME » À LA PLACE DES RACINES</u>	262
8.2.1. <i>Des ports d’attachement mouvants et pluriels</i>	262

8.2.2. <i>Du côté des métaphores botaniques</i>	266
<i>La métaphore des racines</i>	266
<i>La métaphore du rhizome</i>	267
<i>La métaphore du stolon</i>	268
8.2.3. <i>Sur le sens des métaphores botaniques</i>	269
8.2.4. <i>Le concept de « home » comme centre imaginaire</i>	271
8.2.5. <i>Le lieu d'enterrement comme reflet d'une identité déterritorialisée</i>	274
<u>CONCLUSION</u>	281
CONCLUSION GÉNÉRALE	283
BIBLIOGRAPHIE	291
ANNEXES	XIII
<u>ANNEXE A – LISTE DES DOCUMENTS DEMANDÉS AUX COUPLES MIXTES POUR ÉTABLIR UN ACTE DE MARIAGE ADOULAIRE MAROCAIN</u>	XIV
<u>ANNEXE B – EXEMPLE D'UN ACTE DE MARIAGE MAROCAIN</u>	XVI
<u>ANNEXE C – EXEMPLE D'UN ACTE DE CONVERSION À L'ISLAM</u>	XVIII
<u>ANNEXE D – LA GARDE DES ENFANTS DANS LE CAS D'UN ÉVENTUEL ÉLOIGNEMENT GÉOGRAPHIQUE DE LA MÈRE ÉTRANGÈRE (EXEMPLE D'UNE PRÉCISION DANS LE CONTRAT DE MARIAGE)</u>	XIX
<u>ANNEXE E – EXEMPLE D'UN ACTE D'OCTROI DE GARDE</u>	XX
<u>ANNEXE F – GUIDE THÉMATIQUE POUR LES ENTRETIENS</u>	XXI
<u>ANNEXE G – SITUATIONS D'OBSERVATION</u>	XXVI
<u>ANNEXE H – CONTRAT DE CONFIDENTIALITÉ</u>	XXVII
<u>ANNEXE I – TABLEAU SYNTHÈSE DES PARTICIPANTS DE LA RECHERCHE</u>	XXVIII
<u>ANNEXE J – FORMULAIRE DE CONSENTEMENT DES PARTICIPANT(E)S</u>	XXX
<u>ANNEXE K – GRILLE DE CODAGE POUR L'ANALYSE DE MES ENTRETIENS</u>	XXXII

Dédicace

À mon partenaire de vie Réda Tahiri

Par ta compréhension, ta patience et ton soutien inconditionnel, tu as été le pilier qui m'a aidée à aller au bout de moi-même.

À mes trois petites perles Leïla, Yasmine et Soukaïna

Nées pendant cette thèse, vous m'avez gardée les pieds sur terre en me rappelant chaque jour le véritable sens de la vie.

À ma famille

Vous qui avez cru en moi jusqu'au bout et qui connaissez mieux que quiconque les profondeurs de cette thèse.

À ma belle-famille

Qui, par votre chaleureux accueil, avez contribué à faire du Maroc un second chez-moi.

À tous mes ami(e)s du Québec, du Maroc et de France

Qui m'avez accompagnée dans ce projet comme dans bien d'autres. Votre présence est toujours aussi précieuse.

À tous les participants de cette recherche qui ont accepté de m'ouvrir leurs portes avec confiance.

C'est de la richesse de vos parcours qu'est née cette thèse. Mon souhait le plus cher est de vous avoir offert un espace de reconnaissance.

Les remerciements

Mes premiers remerciements vont à ma directrice de thèse, Madame Deirdre Meintel, qui a été un véritable guide durant ce long voyage. Je ne vous remercierai jamais assez de la pertinence et de la justesse de vos commentaires. Au cours de cette thèse, qui correspondait au début d'un parcours migratoire pour moi, vous avez été un précieux port d'attache intellectuel. Grâce à votre fidèle correspondance par Internet, je n'ai jamais eu l'impression de faire route seule, même au loin.

Merci aux membres du jury qui m'ont fait l'honneur d'évaluer cette thèse. Vos commentaires et les discussions qu'ils susciteront enrichiront la suite de ma trajectoire professionnelle.

Je remercie également le Fonds québécois pour la recherche sur la société et la culture (FQRSC) qui a financé cette recherche doctorale, la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal qui m'a octroyé une bourse d'excellence et deux bourses pour congé de maternité ainsi que le Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM) qui m'a offert une bourse de fin de rédaction. Ces financements m'ont permis de me consacrer pleinement à mes études doctorales tout en conciliant une vie de famille bien remplie

Sincères remerciements à Joëlle Allouche Benayoun, Stéphanie Garneau, Dominique Therrien, Khaled Mouna, Aure Veyssière, maître Amin Fayçal Benjelloun et maître Nora Lazrek qui ont généreusement accepté de lire un des chapitres de cette thèse. Vos commentaires m'ont permis de poursuivre la route de manière plus éclairée.

Merci à ma mère, Dorice Martin, qui a illustré la page titre de cette thèse. Son travail symbolique, déployé à partir d'une mixité de couleurs, a également permis de représenter les différentes configurations culturelles décrites dans le chapitre 5.

Un grand merci à ma fidèle amie et correctrice Judy Quinn qui s'est attardée à chaque mot de cette thèse pour en vérifier l'exactitude et qui a été le premier miroir de cette thèse, à Nicolas Guillou pour la traduction du résumé en anglais ainsi qu'à mon amie Anne Tisserand qui a écouté toutes les réflexions et les questionnements qui ont émergé au cours de cette belle, mais parfois déroutante expérience.

Merci finalement à Hadda et Ghislaine qui ont pris soin de mes enfants durant mes heures de travail. La tranquillité d'esprit que vous m'avez offerte fut un outil indispensable pour mener cette recherche en toute sérénité.

Introduction générale

Le métier d'anthropologue est particulièrement pertinent pour s'intéresser aux acteurs sociaux dont le quotidien se négocie au croisement de références culturelles différentes. Les concepts qui ont été façonnés pour refléter les changements du monde contemporain ont permis de mettre en évidence le mouvement qui caractérise notre époque. Cependant, si on s'attarde aux théories qui se sont élaborées autour de la mixité conjugale, on constate que plusieurs sont non seulement dépassées, mais qu'elles ne rendent pas compte du mouvement présent au cœur de cette expérience. Nous sommes placés, aujourd'hui, devant l'obligation de réajuster le tir, voire de créer un nouveau cadre théorique pour aborder la mixité conjugale de manière contemporaine. Ceci est le premier objectif de cette thèse.

En s'intéressant aux trajectoires de mixité conjugale, ce projet de recherche contribuera à l'élaboration d'un nouveau langage de la rencontre qui rende compte du mouvement présent au sein de cette expérience, et ce, en s'attardant spécifiquement à la mixité conjugale dans le contexte du Maroc. Pour ce faire, une approche qui s'intéresse aux expériences subjectivement vécues plutôt qu'aux désignations sociales et culturelles a été privilégiée.

En proposant de transposer et d'adapter la métaphore du voyage prolongé de Fernandez (2002) à l'expérience de mixité conjugale, le premier chapitre posera les bases d'une nouvelle perspective théorique qui structurera les quatre chapitres d'analyse de cette thèse. Nous verrons que la mixité conjugale peut être vue comme un voyage (voyage entendu ici comme une expérience de distanciation avec le « *home* » de l'enfance). Un voyage qui offre une possibilité d'enrichissement culturel (comme le montrera le chapitre 5) ; qui invite les couples à s'ouvrir à une transformation culturelle (comme le suggérera le chapitre 6) ; un voyage qui a débuté bien avant la rencontre amoureuse (comme nous le verrons dans le chapitre 7 en retraçant les différents parcours de mobilité au sein des trajectoires biographiques); et un voyage qui s'intensifie avec la migration (ce qui constituera le sujet principal du chapitre 8).

Cette thèse est en quelque sorte une réponse à l'observation faite par Gabrielle Varro (2008) d'une absence *d'habitus discursif valorisant* en dehors du discours d'associations

qui militent pour l'acceptation de cette mixité. Cet objectif de s'attaquer à des paradigmes pensés comme résolument péjoratifs était nécessaire pour renouveler le langage et ainsi amener une contribution scientifique significative dans ce domaine de recherche.

Que ce défi ait été relevé par une chercheuse impliquée personnellement dans son sujet d'étude n'est probablement pas surprenant. S'il est inconfortable pour un acteur social de se sentir à l'étroit dans les pistes d'analyse qui reflètent son vécu personnel, il est inconcevable pour un chercheur engagé de ne pas tenter de proposer un espace de reconnaissance. Nous verrons dans le chapitre qui exposera la démarche méthodologique de cette recherche (chapitre 3), que l'anthropologie de l'expérience partagée, qui soulève un questionnement sur le lien entre engagement et production d'une connaissance scientifique et sur la part de biographie présente dans l'élaboration d'une théorie, a permis d'enrichir cette recherche tout en demeurant fidèle à la démarche endossée par cette thèse : pratiquer une anthropologie du mouvement.

L'originalité de ce projet de recherche tient dans l'exploration d'une nouvelle perspective (non pas dans ce qui est regardé mais dans la façon de regarder) et donc d'une forme d'écriture qui, tout en mettant au jour les questions délicates de négociation, de délimitation de frontières symboliques, d'obstacles législatifs, d'impact du contexte marocain sur le vécu de ces couples, etc., permet de montrer le potentiel positif de la mixité conjugale : en relevant les stratégies d'adaptation aux obstacles de la législation marocaine (chapitre 2) ; en mettant au jour le fait qu'au-delà des réactions de fermeture qu'ils suscitent, les couples mixtes ont la possibilité de contribuer à un changement social (chapitre 4) ; en éclairant l'originalité du mode de vie de ces couples et en abordant la mixité comme un espace potentiel de créativité et de liberté (chapitre 5) ; en montrant que l'altération peut être également vécue comme un enrichissement (chapitre 6), etc.

Un autre apport significatif de cette nouvelle perspective est de rendre compte du mouvement et de la fluidité présents au sein de l'expérience de mixité conjugale. Une attention particulière a donc été portée, tout au long de cette thèse (de l'élaboration du cadre théorique, à la façon de concevoir le terrain de recherche en passant par la méthode d'analyse et le choix d'une forme d'écriture), sur le fait de ne pas fixer les trajectoires des participants de cette recherche dans des cases hermétiques : en ne cristallisant pas la

position des acteurs sociaux (chapitre 4) ; en soulignant la possibilité de distanciation avec les repères initiaux (chapitre 5) ; en élaborant une typologie des mouvements amorcés face à l'altérité culturelle (chapitre 6); en explorant les parcours biographiques qui révéleront que la mixité est la suite d'une trajectoire de mobilité qui structure chez la plupart des participants un habitus d'ailleurs (chapitre 7) ; en exposant la déterritorialisation identitaire (le fait que le territoire a cédé sa place, dans l'imaginaire du chez-soi, à des ports d'attache) des participants de cette recherche (chapitre 8).

Le deuxième objectif auquel répondra ce projet de recherche est de dresser un portrait ethnographique de la mixité conjugale au Maroc, ce qui constitue une contribution importante vu le peu d'études sur le sujet. À contresens des études qui s'intéressent au Maroc comme pays d'émigration, ce projet a comme particularité de mettre au jour une migration quasi absente de la littérature, celle des étrangers (en couple mixte) venus s'établir dans ce pays. La contextualisation de la mixité conjugale au Maroc (chapitre 2) et le portrait ethnographique des participants de cette recherche (chapitre 3) serviront à démontrer la spécificité du contexte marocain en amenant de nouveaux éléments aux précédentes études produites sur la mixité conjugale en général.

Le troisième objectif, qui constitue la trame de fond de cette thèse et qui sera traité dans la conclusion de la thèse, est de répliquer à certaines métaphores postmodernes qui me semblent manquer de nuances, en s'attardant à montrer – à l'aide de la notion de chez-soi (« *home* ») – que le projet de construction de soi des individus contemporains concernés par cette étude n'est pas nécessairement synonyme de fragmentation, d'aliénation, d'étrangeté, d'instabilité, de déracinement et d'*homelessness* et qu'il porte l'idée d'attachement et de cohérence. Un des éléments novateurs de cette thèse tient effectivement dans cette proposition de substituer le concept de « *home* » (qui réfère à la fois aux repères auxquels les individus de cette recherche se réfèrent et à la trajectoire qu'ils construisent) à celui de racines, pour dépasser l'idée d'une identité-sol enracinée (qui ancre nécessairement l'individu dans un territoire), ce qui permet de faire place au mouvement.

Chapitre 1 – *Pour une nouvelle approche de la mixité conjugale : mouvement, expérience et continuité*

Introduction

Le phénomène de la mondialisation, défini par l'accélération de l'histoire, le rétrécissement de l'espace, l'individualisation des références et l'accélération des flux de toutes sortes, appelle la création d'un nouveau langage pour penser les réalités sociales et notamment, les parcours d'acteurs sociaux dont le quotidien se négocie au croisement de références culturelles différentes. Les concepts qui ont été élaborés pour refléter ces changements du monde contemporain (déterritorialisation, transnationalisme, bricolage identitaire, capital de mobilité, etc.) permettent de porter un regard différent sur la migration et l'identité en mettant l'accent sur le mouvement qui les caractérise. Ils permettent également de poser les bases théoriques nécessaires à l'élaboration de l'anthropologie du mouvement à laquelle nous convie Tarrus (2002).

Tous ces changements nous placent devant l'obligation d'ajuster, voire de créer un nouveau cadre de références pour aborder la question identitaire de manière contemporaine, et notamment celle présente au cœur de l'expérience de la mixité conjugale. C'est ce que propose ce premier chapitre en jetant les bases qui serviront à la création d'un cadre théorique dynamique et contemporain.

En parcourant la littérature traitant de la mixité conjugale, j'ai en effet constaté que la majorité des travaux apportent un éclairage à partir d'anciens cadres d'analyse qui ne rendent pas compte du mouvement présent au sein de cette expérience et qui demeurent prisonniers d'un *habitus discursif péjoratif*. Dans les dernières années, de nouvelles théories ont émergé. On parle de reflet d'une société pluraliste, d'incorporation créative, d'amour comme force de changement. Ces nouvelles perspectives théoriques accordent une place centrale à l'individu, à l'expérience, à l'identité biographique (donc au sujet), permettant ainsi de mettre au jour, avec plus de nuances et de finesse descriptive, la situation contemporaine. La mixité y est dépeinte comme une expérience positive, voire comme une source d'enrichissement. Cette thèse s'inscrit clairement en continuité avec ce courant théorique qui se situe du côté de l'expérience vécue des acteurs sociaux et qui

contribue à jeter les bases scientifiques d'un *habitus discursif valorisant*, pour reprendre l'expression de Gabrielle Varro (2008).

Nous verrons qu'au sein de la littérature scientifique récente, l'accent mis sur le mouvement permet certes de ne pas fixer le concept d'identité, mais ouvre également la porte à certaines interprétations postmodernes qui accolent à l'identité contemporaine l'image d'un déracinement. Ce chapitre théorique répliquera donc au leitmotiv (mouvement = déracinement) de certaines de ces métaphores postmodernes, en introduisant le concept de chez-soi (« *home* »). Nous verrons que ce concept permet non seulement de rendre compte de la cohérence et de la continuité présentes dans le projet de construction de soi des individus contemporains, mais qu'il permet également de dépasser le concept de racines qui ancre nécessairement l'individu dans une identité-sol.

Enfin, après avoir synthétisé les théories portant sur la mixité conjugale et s'être attardé à réfléchir à la notion de mixité, ce chapitre théorique proposera quelques éléments conceptuels qui serviront de base théorique à l'élaboration d'un nouveau langage de la mixité conjugale, et ce, à partir de la métaphore du voyage prolongé. Quoi de plus anthropologique !

1.1. L'identité à l'heure contemporaine

1.1.1. L'impact de la mondialisation sur notre façon de concevoir l'identité

Le phénomène relativement récent de la mondialisation a entraîné un nouveau processus dans notre imaginaire collectif en modifiant le paysage social. L'anthropologue Marc Augé (1992) illustre les changements de cette contemporanéité par ce qu'il appelle les trois figures de l'excès. Le premier changement touche à la question du temps. L'histoire s'accélère. Le présent est à peine devenu passé qu'il devient déjà histoire. L'histoire vue ici comme une série d'événements qui, dans notre monde contemporain, se multiplient et nous inondent. Cette surabondance événementielle, combinée à la fin des grands systèmes d'interprétation du monde, fait de nous des demandeurs de sens. Nous avons plus que jamais besoin de donner un sens au présent : « *Ce qui est nouveau, ce n'est pas que le*

monde n'ait pas, ou peu, ou moins de sens, c'est que nous éprouvions explicitement et intensément le besoin quotidien de lui en donner un » (Augé 1992 : 41).

La seconde transformation est liée à l'espace. Alors que le temps s'accélère, la planète rétrécit. Nous sommes à l'ère des changements d'échelle, nous dit Augé. La rapidité des moyens de transport et la performance des moyens de communication mettent les capitales du monde à la même heure, ou presque. Les images par satellite nous offrent une vision instantanée du monde. Nous vivons souvent, en simultanée, un événement qui se produit dans un autre continent. Ce rétrécissement de la planète s'accompagne de modifications physiques importantes : concentration urbaine, transferts de populations, multiplication des non-lieux. Cela transforme aussi considérablement le rapport que nous entretenons avec l'autre. Ce rapport s'établit désormais dans la proximité, réelle ou imaginaire. L'autre n'est plus si lointain.

À cette deuxième figure de l'excès illustrée par Marc Augé, j'accolerai le constat fait par d'autres auteurs, celui de la densité du paysage migratoire. Le XX^e siècle a été témoin d'une migration humaine sans précédent (Fernandez 2002). Aux yeux de Knafou (1998) la contradiction flagrante du monde d'aujourd'hui tient dans le fait que les déplacements n'ont jamais été autant facilités et en même temps placés sous contraintes. Cette mondialisation des flux de populations, qui nous oblige à repenser notre rapport à l'altérité et à la différence, constitue l'un des enjeux majeurs du monde contemporain : celui de la coexistence (Elbaz 1999, Bouvier 1995) : « *The crucial question of the moment in anthropological theory and practice is how to deal with differences* » (Bryon and Waldis 2008 : 2).

L'auteur des *Non-lieux* fait de l'ego, de l'individu, la troisième figure de l'excès. Dans nos sociétés occidentales sans nouveaux terrains (dans un univers sans territoire) et sans souffle théorique (dans un monde sans grands récits), l'individu se veut un monde. Et ce monde, il entend bien l'interpréter seul. On parle d'individualisation des références, des destins et des démarches. Le sujet se cherche, s'interroge, s'invente.

Ces changements du monde contemporain ont non seulement modifié notre façon de concevoir et de décrire le monde, mais notre façon même de le regarder. La conversion du

regard est, en soi, un signe que quelque chose d'important a changé. Ce tourbillon de changements rend impossible toute définition statique. Le monde est désormais perçu comme mouvant, fluide, hétérogène, complexe, flexible. On peut cependant se demander, à l'instar d'Augé (1994), si la complexité qui se découvre dans notre regard en même temps qu'elle semble s'y construire n'est pas l'effet, précisément, de l'amélioration du regard. Le monde social n'a jamais correspondu à une entité fixe et homogène (Hannerz 1996). Il a toujours été dynamique : « *People have undoubtedly always been more mobile and identities less fixed than the static and typologizing approaches of classical anthropology would suggest* », nous rappellent à juste titre Gupta et Ferguson (1992 : 8). La mouvance du monde contemporain nous empêche tout simplement de l'oublier.

Le contexte actuel de transformation appelle de nouveaux modes de théorisation des faits sociaux (Bouvier 1995). On parle désormais de frontières mouvantes, de déplacements de catégories, de mobilité, de transnationalisme, de déterritorialisation, de bricolage identitaire, etc. Ce nouveau langage permet de porter un regard différent sur l'identité contemporaine en mettant en évidence sa mouvance perpétuelle. Il permet également d'appréhender l'univers social de façon différente en rendant compte de l'hétérogénéité des sociétés. Pour bien saisir ce mouvement, il me semble important de s'attarder aux concepts qui sont centraux dans la littérature anthropologique contemporaine s'intéressant au croisement des questions identitaires et migratoires.

Le transnationalisme

Pour rendre compte de ce qui semble être une nouvelle manière de vivre les expériences de migration, certains auteurs ont forgé le concept de transnationalisme (Riccio 2006). Ce concept, défini par les anthropologues N. Glick Schiller, L. Basch et C. Szanton-Blanc (1995) comme le tissage et le maintien d'assises (réseaux) entre la société d'origine du migrant et la société d'accueil, a fait son incursion en anthropologie à partir des années 1980, à la suite de l'intérêt renouvelé pour les flots de populations qui traversent les frontières¹. Il a permis aux chercheurs en sciences sociales de reconceptualiser le paysage

¹ Le concept a d'abord été utilisé dans les années 1960, par les économistes, pour référer aux établissements qui avaient des bases organisationnelles dans plus d'un pays. (Nina Glick Schiller, Linda Basch et Cristina Szanton-Blanc 1995).

des groupes humains qui n'étaient plus territorialisés étroitement, culturellement homogènes et limités spatialement (N. Glick Schiller, L. Basch et C. Szanton-Blanc 1995).

Le Gall (2002) souligne que l'analyse des populations migrantes a été influencée par des représentations de l'espace dépendantes d'images de rupture. Dans ces images, le monde correspondait à un espace fragmenté en territoires distincts. La migration était conçue comme un processus linéaire qui entraînait automatiquement une rupture avec le pays d'origine. Les migrations contemporaines, ajoute-t-elle, sont désormais entreprises d'une façon différente puisqu'elles ne s'accompagnent plus de l'idée d'une rupture définitive. Pour l'équipe de Nina Glick Schiller (1995), les immigrants ne peuvent plus être caractérisés par un déracinement. La plupart sont des transmigrants enracinés dans le pays d'accueil qui maintiennent des liens dans leur pays d'origine. Ces liens (familiaux, économiques, symboliques) transcendent maintenant les frontières. Il s'agit d'une reconfiguration de l'espace. Les migrants construisent un espace qui n'est plus circonscrit au simple territoire, et qui, grâce aux moyens de communication et de transport contemporains, s'étend bien au-delà des frontières du pays qui les accueille. Cette thèse montrera que la reconfiguration de l'espace du chez-soi ne s'arrête pas aux murs d'un foyer (Begag et Chaouite 1990) ou aux frontières d'un territoire national (Alonso 1994), et qu'elle peut s'étendre selon les propensions d'un individu à s'approprier un espace et à l'élargir au-delà des frontières territoriales et symboliques.

La mobilité

La mobilité réfère à cette facilité qu'ont les individus de notre époque de pouvoir se déplacer rapidement et fréquemment dans des territoires éloignés. Puisque la distance n'est plus une barrière, les déplacements n'ont jamais été aussi nombreux. Les voyages, les études, les échanges, les stages, les congrès et colloques internationaux, la coopération et les migrations internationales sont autant de formes qui illustrent cette mobilité contemporaine. Ces déplacements facilitent les rencontres entre des gens qui, il n'y a pas si longtemps encore, étaient beaucoup moins mobiles. De nos jours, écrit Hoffman (en parlant de l'Europe de manière plus marquée), « *cross-cultural movement has become the norm rather than the exception* » (Hoffman 1999 : 42), ce qui affecte la notion même de l'exil, selon elle, puisque quitter son pays natal n'est plus désormais aussi dramatique qu'avant.

Les moyens de transport et de communication, et l'ouverture des frontières invitent à l'aventure nomade et rendent l'éloignement moins lourd, plus proche.

Alemand (2004) nous invite à relativiser cette idée d'une société du nomadisme généralisé selon laquelle nous serions tous devenus des nomades qui ont su surmonter l'obstacle de la distance. Une telle vision, souligne-t-il, escamote en effet les difficultés réelles que continuent à rencontrer des populations pour accéder aussi librement que d'autres aux lieux de travail, de loisir, de consommation, etc. Soulignons que les individus contemporains qui traversent régulièrement les frontières ne représentent qu'environ deux pour cent (2 %) de la population mondiale (Friedman 2002). L'accent que les chercheurs contemporains ont mis sur le mouvement a effectivement contribué, comme le rappelle Friedman, à oublier ces faits sérieux et politiquement significatifs. Il n'en demeure pas moins que la mobilité demeure centrale dans cette thèse qui s'intéresse (en très grande partie) à des acteurs sociaux dont les mouvements transfrontaliers (réels, virtuels et imaginaires) sont habituels et fréquents.

En avançant l'idée d'un capital de mobilité qui repose sur les compétences et les savoir-faire de ceux qui se déplacent, Sylvain Alemand (2004) met pour sa part l'accent sur le fait que cette mobilité exige des compétences souvent insoupçonnées. Pour Knafou (1998), l'auteur de *La planète nomade. Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*, tout déplacement nous transporte sur le territoire des autres. Il y a donc, dans le monde actuel, une multiplication des occasions de faire incursion ou excursion dans le territoire des autres. Ce qui serait fondamentalement en cause dans les mobilités géographiques, c'est la relation à l'Autre considérée à travers la relation au territoire. L'enjeu de cette mobilité est le renouvellement du sens que nous donnons aux lieux. Le rapport de l'individu à l'espace n'est plus défini par un seul lieu. Nous verrons, à partir des données de cette recherche, que ce renouvellement du sens des lieux modifie également la façon dont les acteurs sociaux concernés par cette étude se représentent leurs chez-soi.

La déterritorialisation

Dans le monde d'aujourd'hui, plusieurs personnes négocient leur vie et leur parcours quotidien à la croisée de deux ou plusieurs pays, habitent et traversent (par choix ou par

obligation) les frontières, naissent de l'union de deux individus aux appartenances ethniques différentes et/ou multiples. Certains auteurs avancent l'idée que l'identité serait désormais déterritorialisée, c'est-à-dire qu'elle ne se construirait plus nécessairement en lien avec un territoire géographique (Gupta et Ferguson 1992) : « *Le processus de mondialisation, le vertige qui saisit la circulation des personnes et des biens, le voyage des esprits d'une civilisation à l'autre de la terre sont appelés à rendre périmée et caduque la croyance qu'il faut être chez soi, dépendre d'une tradition de groupe, pour avoir une identité* (Jankélivitch dans Lagnaoui 1999 : 64).

La mobilité entraînerait une reconfiguration identitaire. La discipline anthropologique a souvent associé une unité culturelle à un territoire donné, bien souvent, un État nation. Un citoyen était automatiquement associé à son territoire. Pour Gupta et Ferguson (1992), cette association entre culture unifiée et territoire n'a plus lieu d'être. Appadurai (1996) insiste aussi sur l'urgence de s'attarder sur les dynamiques culturelles de ce que l'on appelle la déterritorialisation. Il invite les ethnographes à s'intéresser à l'impact de cette déterritorialisation sur les ressources imaginatives locales en mettant au jour le lien qui existe entre vie sociale et imagination.

Ce n'est donc pas seulement sur les plans du regard et du langage que l'anthropologie s'est adaptée aux changements du monde contemporain, mais au cœur même de sa pratique. Pour s'adapter à ces changements, Alain Tarrus (2002) a convié les anthropologues à pratiquer une anthropologie du mouvement qui permet de rendre compte de manière plus crédible de cette mouvance qui semble être devenue, pour plusieurs acteurs sociaux, un nouveau mode d'être au monde. Pour répondre au nouveau défi de l'anthropologie, celle de rendre compte de l'évidence chaque jour plus marqué de formes inédites de contemporanéité, la pratique anthropologique doit donc sortir des paramètres traditionnels et se fondre au mouvement. C'est l'ambition première de cette thèse.

1.1.2. L'identité sous le prisme des sciences sociales

Il y a, depuis les dernières années, une explosion, voire une avalanche discursive autour du concept d'identité. L'anthropologue Lévi-Strauss affirmait déjà, en 1979, qu'une mode prétentieuse exploitait ce concept. L'identité est désormais devenue un prisme à travers

lequel tous les aspects de la vie contemporaine sont examinés, questionnés, scrutés. Pour Bauman (2001), la prédominance du discours sur l'identité est le symptôme le plus évident d'un changement social majeur et il invite les chercheurs à s'attarder aux racines de ce remarquable changement.

Le courant actuel en sciences sociales, en ce qui a trait aux travaux portant sur l'identité, met l'accent sur le dynamisme et la mouvance du sens de ce concept en rappelant que l'identité est un construit humain qui réfère à une théorie et qui se modifie avec le temps. L'identité est une structure relativement stable dans le temps, mais douée d'une certaine plasticité qui lui permet de changer une partie des éléments qui la composent, d'en intégrer d'autres, mais surtout de les organiser en fonction des situations. Le phénomène identitaire est donc situé (la situation appelle l'un de ces éléments) puisqu'il s'inscrit toujours dans une expérience de l'existence. Il serait en fait plus juste de parler de plusieurs identités situées puisque la définition du soi s'inscrit en même temps dans une pluralité de situations (Mucchielli 2002).

L'identité est également plurielle (Mucchielli 2002, Meintel 1992) et multidimensionnelle (Gallissot 1987). Il y a une quantité de définitions possibles du soi. L'individu a cette possibilité de puiser à travers une panoplie de dimensions disponibles pour élaborer sa définition de lui-même (Devereux 1970). Gallissot précise cependant que la disponibilité référentielle (possibilité de modulation) n'est pas indéfinie et qu'elle est constamment soumise à des expressions dominantes. Depuis le texte de Devereux paru au début des années 1970, « L'identité ethnique, ses bases logiques et ses dysfonctionnements », les chercheurs s'entendent cependant pour affirmer l'unicité absolue de l'individu. Bien que l'identité soit faite de multiples appartenances, nous ne la vivons pas moins comme un tout. Une seule appartenance peut être touchée et c'est toute la personne qui vibre (Maalouf 1998).

Les anthropologues qui s'intéressent à la question identitaire l'abordent souvent du point de vue de l'ethnicité. Puisqu'il n'y a pas de théories unificatrices dans le champ des études ethniques, cela rend l'ethnicité (concept importé de la sociologie anglo-saxonne) très complexe à définir. L'ethnicité est parfois perçue comme critère culturel, comme frontière biologique ou symbolique, comme liens sociaux, comme agenda politique, comme identité,

etc. Les auteurs semblent cependant s'entendre sur certaines caractéristiques de l'identité ethnique. Celle-ci serait subjective (elle n'est pas seulement le résultat d'une exposition culturelle ou d'un héritage biologique : on peut s'identifier à un groupe même en l'absence d'informations en profondeur sur ce groupe) ; situationnelle (elle varie d'une situation à une autre) ; réciproque (elle dépend du fait qu'on s'identifie et que les autres nous identifient à un groupe) ; douée d'une certaine plasticité (elle est en constante construction, en changement perpétuel) ; elle peut également prendre une place centrale dans la conception qu'un individu a de lui-même ou être complètement ignorée (Stephan et Stephan 2000).

La question de l'ethnicité nous oblige à aborder la question de la définition de soi dans la multiplicité : *« Lorsqu'on me demande ce que je suis au fin fond de moi-même, cela suppose qu'il y a, au fin fond de chacun, une seule appartenance qui compte, sa vérité profonde en quelque sorte, son essence, déterminée une fois pour toute à la naissance et qui ne changera plus ; comme si le reste, tout le reste – sa trajectoire d'homme libre, ses convictions acquises, ses préférences, sa sensibilité propre, ses affinités, sa vie, en somme – ne comptait pour rien »* (Maalouf 1998 : 8). Cette citation rend bien compte de la complexité de se définir et d'être défini lorsqu'on appartient à plusieurs groupes ou qu'on adopte plus d'une appartenance. *« Les gens essaient toujours de me mettre dans un groupe ou dans l'autre, mais il y a toujours quelques chose qui dépasse »* (adolescent interviewé par Varro 1995 : 173). Les paroles de ce garçon issu d'un couple franco-allemand nous rappellent les catégorisations souvent réductrices qui découlent de cette difficulté à concevoir l'identité dans la multiplicité.

La notion de double identité revient très souvent lorsqu'il s'agit d'aborder la question de la multiplicité des appartenances. La clarification conceptuelle amenée par Giraud (1987) à ce sujet est fondamentale. Les individus qui participent d'un double héritage culturel, dit-il, apparaissent comme constituant une réalité problématique. Les théoriciens de la double identité font de leurs acteurs des êtres à problèmes, assis entre deux chaises et mal dans leur peau ; ils parlent même parfois de schizophrénie. À ceux-ci, Giraud répond qu'il peut faire aussi bon vivre dans ces nouvelles cultures syncrétiques que dans les identités prétendues simples ou pures. L'identité d'un individu est fabriquée à travers son appartenance à plusieurs ensembles – Gallissot (1987) suggère d'ailleurs de parler d'identification plutôt

que d'identité puisque celle-ci se détermine par des cercles d'appartenance –, ce qui, du point de vue de Giraud, ne nous autorise pas pour autant à parler de double identité. Tout comme Maalouf (1998) dans *Les identités meurtrières*, Giraud invite chacun d'entre nous à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, en instrument d'exclusion, parfois même en instrument de guerre.

Les modèles sociologiques tendent à démontrer que les individus d'héritage mixte vont adopter une identité ethnique unique par un processus d'assimilation ou de sélection (Stephan et Stephan 2000). L'étude de l'anthropologue Deirdre Meintel (1992) portant sur l'identité ethnique des jeunes Montréalais issus de l'immigration est un contre-exemple à ces modèles puisqu'elle montre que ces jeunes expriment des identifications ethniques fluides et multidimensionnelles qu'ils présentent comme une source d'enrichissement et non comme une source de conflits. Les recherches récentes de Meintel et Le Gall (2008) sur les projets identitaires parentaux des couples en union mixte à Montréal montrent également que ces projets s'orientent vers des affiliations multiples et coexistantes dans le temps. Le concept de positionalité translocalisationnelle, développé par Floya Anthias (2002), permet également de montrer que les identifications ethniques s'ajoutent les unes aux autres et se superposent sans pour autant s'exclure. En s'attardant sur l'étranger qui est dedans et dehors à la fois, l'étude récente de Lamia Missaoui (2008) sur les populations tsiganes à Gênes et à Barcelone tend également à montrer la fluidité des affectations ethniques. S'inspirant de la figure de l'étranger de G. Simmel, elle déplace le questionnement de la production de l'ethnicité sur la production de l'altérité, en s'attardant non pas aux frontières et aux limites identitaires qui séparent, distinguent et opposent, mais aux marges, aux confins, aux zones intermédiaires qui interrogent ce que les groupes sociaux ont en commun et qui néanmoins les différencie (Missaoui 2008). De son côté, Cornell (2000) s'est intéressé aux récits de multiplicité parce que, selon lui, les classements en général supposent une seule identité – « *Tu es ça ou ça* » –, alors que la forme narrative (le récit identitaire) offre la possibilité, pour l'individu qui se raconte, d'une multiplicité d'appartenances. L'étude de l'ethnicité à travers les récits de narration ouvre la voie à la multiplicité, à la contradiction, à l'hétérogénéité et rend ainsi possible la réconciliation d'un individu avec la totalité de ce qu'il est. Li Po Price (2000) a également exploré cette voie en s'attardant aux narrations orales. Dans « *Mixed laughter* », il montre comment les

humoristes provenant d'héritages multiples se servent du spectacle pour réconcilier la multiplicité de leurs appartenances. Bien que les recherches portant sur l'ethnicité ont tendance, depuis quelques années, à rendre compte d'une vision plus fluide de l'identité, il n'en reste pas moins que l'identité ethnique est un moyen de tri et d'étiquetage qui contraint à une sélection et qui rend compte, donc, d'une vision réductrice de l'identité (Devereux 1970).

Au cours des dernières années, des chercheurs ont commencé à s'intéresser davantage à la question de l'identité personnelle – cette définition de soi qui fait écho au *Self* de *Soi-même comme un autre* de Ricœur (1990) et à l'identité biographique de Dubar (1998) –, qu'ils distinguent de l'identité sociale, c'est-à-dire des cadres sociaux de l'identification, ces catégories utilisées pour identifier un individu dans un espace social donné : « *We distinguish two kinds of identity, individual identity and social identity. The former kind highlights sense of individual (personal) distinctiveness and self-definition and is related to the feeling of continuity and uniqueness. Social identity refers to the result of identification with a group. Individual identity refers to individual idiosyncrasies which are perceived as unique, while social identity furnishes the individual with we-group feeling* » (Boski dans Nowicka 2006). L'identité sociale – synonyme d'identité structurelle chez Kaufman (1994, cité dans Dubar 1998) et d'identité pour autrui chez Dubar (1998) – marque la position du sujet dans la culture et la société (Hadiri 2001). L'identification sociale (les catégories par lesquelles on est défini) correspond à une affiliation, à une classification, elle est assignée, imposée, et sert en quelque sorte d'étiquette de présentation officielle en société. L'identité personnelle (le soi pour soi) correspond quant à elle à une perception. Elle est revendiquée par l'individu et réfère donc à la subjectivité de celui-ci (à la perception du sujet de son individualité, au sentiment intime que chacun a de sa spécificité). Contrairement à l'identité sociale qui, de manière générale, est assignée une fois pour toutes (nom, nationalité, sexe, etc.), l'identité personnelle n'est jamais fixée définitivement (Hadiri 2001). Elle est en perpétuelle construction. Gallissot (1987) ajouterait que sa géométrie est variable.

Cohen-Emerique et Hohl (2002) précisent cependant que l'identification dite sociale n'implique d'aucune manière que les personnes concernées utilisent ces termes officiels pour se définir elles-mêmes en tant que personnes privées. La sociologue Gabrielle Varro

partage également cette idée : « *Une chose est l'identité administrative et juridique marquée sur son ou ses passeports, une autre l'identité personnelle, voire culturelle, qui prend ses sources dans les multiples aléas de l'histoire familiale et individuelle* » (Varro 1995 : 12). Pour le sociologue Claude Dubar (2000), on ne peut se contenter de ces catégories dites sociales qui ne font souvent que codifier des états provisoires ou des mouvements à l'intérieur d'ensembles considérés, *a priori*, comme permanents. Il est impératif d'analyser sociologiquement l'usage que les gens font de leurs propres catégories, de leur manière spécifique de choisir et d'agencer des mots venus de leurs expériences. L'identité personnelle est celle qui fait qu'on est soi et pas un(e) autre, il revient donc à chacun de la dire (Varro 1995).

Dans *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Dubar part d'une phénoménologie des crises identitaires personnelles et débouche sur la place des récits de vie dans la construction de l'identité personnelle. Selon l'auteur, c'est la crise qui révèle le sujet à lui-même, l'oblige à réfléchir, à changer, à s'inventer lui-même avec les autres. Il insiste d'ailleurs sur la relation à l'autre au cœur du processus de l'identité personnelle. L'identité pour soi ne se construit qu'à partir des autres significatifs (Dubar 2000). Il n'est donc pas surprenant que Kundera (1997) place le regard de l'autre au centre de la définition du soi. Ce n'est cependant pas tant le regard de l'autre qui produit l'identité que le mouvement dialectique d'intériorisation et de contestation de la situation d'interaction qui définit les places relatives de l'un et de l'autre, c'est-à-dire les identités en présence (Taboada-Leonetti 1989). Si l'identité constitue le sentiment le plus profond et intime de la personne, l'altérité fait partie de sa constitution et de son maintien. L'identité est donc relationnelle. Le texte de Cohen-Emerique et Hohl (2002) met également l'accent sur l'importance des interactions avec l'altérité comme source d'informations, sur la dialectique constante entre identification et différenciation qui permet l'intégration cognitive et affective aboutissant au sentiment d'identité. Cette construction de soi qui passe par le détour de l'autre renvoie aussi à l'identité narrative de Ricœur (1993), c'est-à-dire à l'identité que les êtres humains acquièrent à travers la médiation de la fonction narrative. Pour le philosophe, la connaissance de soi est une interprétation et l'interprétation de soi (*self interpretation*) trouve dans la narration une médiation privilégiée. Je reviendrai, dans le chapitre 3, sur cette nécessité de s'attarder aux narrations de soi pour qui s'intéresse à l'aspect personnel de l'identité.

Le concept d'identité renvoie donc à la fois à l'identité personnelle (la définition de soi, *Self*), à l'identité sociale (catégories sociales d'identification, identité pour autrui) et à l'identité collective (appartenances, ethnicité) et se construit dans une interaction constante entre l'individu et son milieu. Pour les chercheurs qui ont travaillé au côté de Sabatier (2002), l'identité procède à la fois d'une prise de conscience de son individualité propre mais aussi de son appartenance à des catégories sociales (et j'ajouterais, à des cercles d'appartenance ethnique) avec lesquelles l'individu partage des points communs en se distinguant d'autres groupes sociaux.

Le rôle actif des acteurs sociaux dans la construction de leur identité a été souligné par plusieurs chercheurs. Cette participation des sujets à la création des composantes de leur identité renvoie à la notion de stratégie identitaire de Taboada-Leonetti (1989) qui postule que les acteurs sont capables d'agir sur leur propre définition d'eux-mêmes. Cela renvoie également au concept de bricolage identitaire de Corin (1996), à celui de construction du sujet moderne de Taylor (1996) et au concept d'appropriation imaginative d'Appadurai (1996) qui, plaçant l'imagination et la créativité au centre de cette définition de soi, mettent en évidence la capacité d'agir (*agency*) des acteurs sociaux.

Ce que les chercheurs mettent plus rarement en évidence, c'est qu'à travers cette possibilité de se définir et de s'identifier, l'individu s'efforce de donner une cohérence, une ligne directrice à ce qu'il est : « *Le procès personnel d'identification n'est qu'un incessant effort pour se préserver dans l'être, une totalisation active de stabilisation et de continuité qui cumule les expériences de socialisation des âges de la vie et les recompose au présent* » (Gallissot 1987 : 18). L'identité est donc nécessairement liée à un projet qui varie en fonction des acteurs sociaux et prend un sens différent pour chacun (Mucchielli 2002). Ce projet de soi fait écho au concept d'horizon moral de Taylor (1996). J'y reviendrai un peu plus loin dans ce chapitre.

1.1.3. Identité et postmodernité : du déracinement au port d'attache

Un monde en dérive : le soi à inventer

La notion de postmodernité met en procès toute idée de cohérence et de continuité (Corin 1996). C'est désormais un lieu commun d'affirmer que le monde contemporain (dans sa

condition postmoderne) se définit en termes d'écart et de déconstruction. Notre époque tranche avec les époques antérieures. On parle de rupture et de décalage radical. Ce qui est dominant dans le monde d'aujourd'hui est l'incertitude et le doute qui planent au-dessus de tout. Les grandes théories ne guident plus. Il n'y a plus d'histoire unitaire porteuse de sens, mais des histoires, des perspectives multiples. Plusieurs auteurs contemporains insistent sur le fait que nos sociétés postmodernes sont caractérisées par une dérive des références collectives et identitaires (Boisvert 1997, Taylor 1996, Corin 1996). Les cadres sont devenus problématiques. On parle de disparition de cadres crédibles, de perte et de vide de références, d'horizons en dérive, de crise des représentations, de désenchantement du monde. « *Privées de leur centre organisateur, les structures glissent et dérivent à l'infini* » (Corin 1996 : 257). Devant l'absence de perspective, l'individu se retrouve face à lui-même.

Devant ce vide ou ce trop plein de sens, devant cette mouvance des concepts et des repères, l'individu est écartelé : l'identité se trouve clivée, fragmentée et vide (Corin 1996). Il n'y a plus une histoire qui rassemble, oriente et porte un sens commun. Il y a des histoires multiples, une infinité de possibilités auxquelles se raccrocher. L'individu des sociétés postmodernes se voit donc placé devant l'obligation d'écrire sa propre histoire, de se bricoler une identité.

Ellen Corin (1996) amène effectivement l'idée que l'identité, chez l'individu de l'ère postmoderne, serait bricolée. Cette notion de bricolage identitaire réfère à la façon dont des personnes assemblent en de nouvelles synthèses des éléments empruntés à différents cadres². Cette dérive des références collectives amène l'individu à s'inventer. Nous sommes désormais à l'ère de la réécriture du soi. Construire son identité personnelle est le nouvel impératif du monde contemporain. Nous pouvons désormais devenir ce que nous voulons (Taylor 1996). Nous pouvons inventer, créer, innover.

² Le concept de bricolage identitaire a été élaboré par Corin dans le cadre de ses travaux en ethnopsychiatrie. Il réfère, dans ce contexte, à la façon dont des personnes ou des groupes exclus ou à la marge de la société centrale assemblent en de nouvelles synthèses provisoires, labiles et fragiles, des éléments empruntés au cadre culturel ambiant et à des lieux à travers lesquels ils sont passés ou qu'ils ont imaginés. Sans trahir l'idée centrale de ce concept, il est important de mentionner que je l'ai adapté aux individus concernés par ma recherche.

Pour Appadurai (1996), la créativité et l'imagination jouent un rôle social important dans la construction identitaire de plusieurs individus du monde contemporain. Il invite donc les ethnographes à représenter le lien existant entre imagination et vie sociale. Aujourd'hui, l'imagination et la fantaisie n'ont plus un rôle limité. Elles font de plus en plus partie de la vie des gens ordinaires. Les gens imaginent et s'inventent une vie à partir d'un large éventail de possibilités. Pour Appadurai, la circulation des gens, des images et des idées a contribué à promouvoir l'imagination comme une pratique sociale puissante. L'imagination se place désormais au rang de pilier des temps modernes. Le soi à inventer est un projet original de notre époque.

La migration comme métaphore de l'identité contemporaine

La mobilité et l'instabilité du monde actuel sont mises en évidence dans plusieurs textes contemporains. Pour Chambers (1994) par exemple, le migrant est la figure qui représente le mieux cette mouvance du monde actuel. Nous serions tous devenus des migrants qui se meuvent à travers un système trop vaste pour être le leur, des êtres en quête de lieux à traverser. Le mouvement serait ni plus ni moins devenu un mode d'être dans le monde.

Pour demeurer dans les métaphores de la migration, on pourrait dire, avec Bauman (1996), que l'activité moderne de construction de l'identité peut se comparer à un pèlerinage. La vie moderne est comprise comme une narration continue. Une ligne droite entre deux points : celui du départ et celui de l'arrivée (la gratification). Le pèlerin a un but à atteindre, une vérité à découvrir qui se trouve dans un ailleurs précis. C'est le chemin pour s'y rendre qui compte. Le monde du pèlerin est un monde où les traces passées sont gravées et préservées. Être pèlerin, c'était marcher vers... en regardant derrière les empreintes laissées dans le sable (le chemin parcouru). Le pèlerinage dans la société moderne n'est pas un choix héroïque, mais une nécessité. Le chemin est ordonné, déterminé, prévisible mais sécurisant.

De nos jours, cependant, le monde n'est plus sécurisant et hospitalier pour le pèlerin. Celui-ci s'est rendu compte que les traces peuvent s'effacer au fur et à mesure de ses pas. Dans notre monde, le flâneur, le vagabond, le touriste et le joueur ont remplacé le pèlerin des temps modernes (Bauman 1996). Ces personnages représentent la métaphore de la stratégie

postmoderne qui prend en horreur la fixation, qui est obsédée par l'idée de garder toutes les portes ouvertes, de vivre un jour à la fois (présent perpétuel) et de tout obtenir maintenant. L'expérience de ces personnages, pris dans le tourbillon du mouvement, reflète un sentiment d'aliénation, d'étrangeté, d'instabilité, de marginalité, d'absence, d'extériorité et de déracinement. Cette sensation de ne plus avoir de racines, de vivre entre deux ou plusieurs mondes, entre un passé perdu et un présent non intégré est probablement, comme le dit Chambers (1994), la métaphore qui sied le plus à la condition postmoderne. Prendre au sérieux le sens de ces métaphores, c'est accepter le fait que nous vivons dans un monde en quête de mouvement perpétuel, un monde fragmenté et instantané où il n'y aurait plus de but à atteindre, de repères auxquels se référer et de chez-soi à construire...

Le nomadisme de l'identité

Pour réfléchir à la question identitaire, Fernandez (2002) propose, pour sa part, la métaphore du nomade. L'espace mobile du nomade peut effectivement apporter un éclairage à la question de l'identité contemporaine en amenant une nuance importante : le véritable nomade voyage toujours avec sa maison. Il se déplace d'un lieu à l'autre, il est vrai mais, comme il transporte sa demeure, il est toujours chez lui. Son identité, son point de référence, c'est sa maison. Une maison qui se déplace certes, mais un lieu sécurisant où il peut se reconnaître, se retrouver.

De manière symbolique, on peut donc dire que l'identité de l'individu contemporain s'apparente à une maison de nomade. Elle est en perpétuelle mouvance, en continuelle reconstruction, mais elle demeure liée à un projet, celui de demeurer cohérent avec soi-même. Le nomade suit une trajectoire et se fixe un but à atteindre duquel il tente de s'approcher le plus possible. Malgré ses déplacements incessants, il demeure toujours chez lui. Dans une maison inachevée, certes, un lieu toujours à construire, mais un lieu où il se reconnaît, un endroit où il est chez-lui tout simplement.

La métaphore du nomade de Fernandez est séduisante, même si elle comporte certaines limites. Le chercheur situe l'identité contemporaine dans une tension nomade/sédentaire. Le sédentaire, nous dit-il, est enraciné à une identité-sol, à une mémoire de la fixité. Les pieds bien fixés, le sédentaire n'a d'autres choix que de se plier aux intempéries de la vie,

d'accepter le changement sans déplacer son point d'ancrage. L'horizon auquel il s'attache demeure fixe. Le sédentaire rêve cependant souvent de l'ailleurs. Il est, si l'on peut dire, habité par un nomadisme en gestation.

De son côté, l'axe central du nomade est plutôt dessiné de bas en haut, comme l'étoile du berger, comme un guide à suivre. Malgré ses déplacements, le nomade a besoin d'être relié à un territoire. Son identité spatiale est suspendue à un territoire sans frontière, mais demeure attachée à un espace immobile. Autrement dit, l'identité du nomade demeure bien ancrée dans des rites de sédentarisation.

Il est en effet plus juste, comme le dit Fernandez, d'évoquer un lien complexe qu'une coupure irréversible entre ces deux conceptions de vie (nomade et sédentaire). Cependant, bien que séduisante par son rappel du lien à la maison (au chez-soi), la métaphore de Fernandez ne permet pas de dépasser cette idée d'une identité-sol, qui renvoie à une nécessité de racines et donc à un ancrage dans un territoire.

Cette thèse propose de répliquer à la métaphore postmoderne du migrant endossée par Chambers (1994) et Bauman (1996) et d'ajuster la métaphore du nomade de Fernandez (2002) en offrant une nouvelle métaphore : celle du chez-soi évoquée par le concept de « *home* ». Cette métaphore du chez-soi, qui se propose comme l'inversion des métaphores du migrant et du nomade, contribue à l'avancement d'une rupture épistémologique puisqu'elle permet d'amener l'idée de cohésion et de continuité sans balayer pour autant l'idée de mouvement qui relie cette thèse aux approches postmodernes. En amenant un peu plus de nuances à la réflexion portant sur la mouvance de l'identité contemporaine, le concept de « *home* » permet de montrer que le projet de construction de soi des individus concernés par cette étude n'est pas nécessairement synonyme de fragmentation, d'aliénation, d'étrangeté, d'instabilité, de déracinement et d'*homelessness*, comme nous le dépeignent ces métaphores, et qu'il porte l'idée d'attachement (et non d'ancrage territorial) et de cohérence.

Un sens à la quête de soi

Alors que la littérature contemporaine parle d'effondrement, de dérive et de perte de cadres, Taylor (1996), de son côté, met l'accent sur la notion de cadre puisque à ses yeux elle forme la trame de notre existence. Le philosophe québécois trace un lien entre le soi et la morale en abordant la question de la nécessité de cohérence dans nos réactions morales. Selon lui, l'identité est ce qui nous situe dans l'espace (le paysage) moral. Notre identité est l'horizon à l'intérieur duquel nous pouvons prendre position. Il insiste sur le fait qu'il est absolument impossible de nous passer de cadres puisqu'ils nous permettent de prendre position. L'identité joue un rôle d'orientation en fournissant les points de repère, le cadre à l'intérieur duquel les choses ont du sens pour nous. Nous nous déplaçons inévitablement dans cet espace de questions.

Contrairement à certaines métaphores postmodernes qui représentent l'être humain contemporain comme un être perdu, fragmenté et désorienté, pour Taylor, l'être humain est toujours engagé dans un certain idéal (entendu comme direction, comme projet). Inspirée par cette idée à contresens du portrait de l'individu contemporain, cette thèse avance que cet horizon, chez les participants de cette recherche anthropologique, a comme centre le chez-soi (« *home* »), qui est en quelque sorte le fil conducteur de la construction de soi de ces individus contemporains. Il est vrai que les acteurs sociaux auxquels s'intéresse cette recherche se déplacent sur plusieurs territoires, traversent les frontières et construisent leur quotidien au croisement de références culturelles différentes, mais cette mobilité et ce mouvement n'éliminent pas pour autant la possibilité de cohérence et de continuité. Cette thèse montre que l'identité narrative (Ricoeur 1993) des participants de cette recherche est rattachée à un pilier central, le chez-soi (« *home* »), qui ne renvoie ni à l'idée de fragmentation, ni à celle d'enracinement, mais à l'idée d'attachement et de continuité.

« Home » : repères et trajectoires

Lorsqu'il parle de voyage et de quête d'espaces nouveaux, Fernandez (2002) précise qu'on ne part jamais d'un non-lieu³. En explorant la poétique de l'espace de Bachelard, on constate que l'image de la maison réfère, dans une phénoménologie de l'imagination, à

³ Il fait ici référence au concept d'Augé (1992).

notre coin du monde, notre premier univers. « *La maison, dans la vie de l'homme, évince des contingences, elle multiplie ses conseils de continuité. Sans elle, l'homme serait un être dispersé. Elle est le premier monde de l'être humain. Avant d'être jeté au monde, l'homme est déposé dans le berceau de la maison* » (Bachelard 1957 : 26). Pour Fernandez, la maison de Bachelard (qui renvoie au fondement de l'équilibre psychique humain et à l'univers familial) offre la sédentarité indispensable au développement de l'être humain, à la fondation de ses bases. C'est à partir de ce lieu d'origine (socialisation, univers familial), qu'on se forge une vision du monde. C'est à partir du foyer qu'on peut jeter les bases (Mircea Eliade, dans Lagnaoui 1999). La maison, au-delà des souvenirs qu'elle évoque, « *est physiquement inscrite en nous* » (Bachelard 1957 : 32). L'espace privilégié de la maison ne réfère cependant pas tant au lieu où nous avons habité (« *house* ») qu'au chez-soi (« *home* ») comme topos socialisé, qui est, comme le précisent Begag et Chaouite (1990), beaucoup plus que les murs d'un foyer.

Le chez-soi réfère aussi au modèle culturel de Schütz (2003), ce système de savoir dans lequel l'individu a été socialisé et qui a l'apparence d'une cohérence pour les membres du groupe. Le modèle culturel agit un peu comme des recettes sur lesquelles on peut compter pour interpréter le monde et interagir. Cela permet d'éliminer les recherches pénibles en fournissant des conduites déjà prêtes d'avance, en substituant à ce qui pose question une explication qui va de soi. Les membres d'un même groupe acceptent le schéma préfabriqué qu'on leur a transmis tel un guide valable pour toutes les situations qui se présentent dans le monde social. Pour un étranger, précise Schütz, le nouveau modèle culturel n'est pas un refuge, mais un pays aventureux ; non pas quelque chose d'entendu, mais un sujet d'investigation à interroger ; non pas un outil, mais une situation problématique. Loin d'être un asile protecteur, le nouveau modèle est un labyrinthe dans lequel l'étranger perd tout sens d'orientation. La seule possibilité pour retrouver l'état de compréhension est alors pour l'étranger d'ajuster son réservoir d'expériences.

Nous sommes construits par la culture comme par le langage, nous dit Hoffman (1999). Il est impossible d'acquérir une identité humaine en dehors de la culture, tout comme il est impossible de penser et de percevoir en dehors du langage. La culture et le langage sont ancrés très profondément en nous, ils deviennent nous, et c'est pour cela que le « *home* »

originel est une structure puissante et une force et que s'en éloigner⁴ est si douloureux. Être détaché de tout ce qui nous est familier offre cependant la possibilité d'acquérir une nouvelle façon d'observer et de voir. Cela nous ouvre à de nouvelles perspectives.

Pour Hoffman, qui s'inspire de l'allégorie de la nouvelle autobiographique de V. S. Naipaul « The enigma of arrival », la notion de « *home* » réfère à un centre imaginaire. Il y aurait deux chez-soi différents. Celui de départ, le chez-soi de notre enfance qui a jeté les bases nécessaires à notre socialisation, et celui de l'âge adulte qui s'acquiert par un acte volontaire de possession. Ce deuxième chez-soi, vers lequel on tend progressivement, est acquis et non pas imposé. Il implique l'idée d'un choix.

Si on relie toutes ces images évoquées (celles de Bachelard, de Begag et Chaouite, de Schütz et d'Hoffman), on peut dire qu'il y aurait deux « *home* ». Un premier chez-soi, qui nous fait grandir et nous voit partir. Puis un autre que l'on construit peu à peu. Ces deux chez-soi sont indissociables. Ils constituent la totalité de notre être : le chez-soi comme repères auxquels se référer et le chez-soi comme trajectoire, comme monde à inventer. Contrairement à certaines métaphores postmodernes qui concluent à une fragmentation identitaire, à un déracinement et à un état d'éclatement et de désorientation généralisé, le concept de « *home* » rétablit une continuité dans la construction et la définition de soi des individus contemporains.

1.2. Regard sur la mixité conjugale

1.2.1. La notion de mixité

La mixité comme notion transversale

La sociologue Gabrielle Varro (2003) a consacré un ouvrage à la conceptualisation de la notion de mixité en invitant les chercheurs à faire de cette notion un usage plus transversal.

⁴ Hoffman utilise plutôt le terme *uprooted* (déracinés) : « *It is because these things (language and culture) go so deep, because they are not only passed on to us but are us, that one's original home is a potent structure and force and that being uprooted from it is so painful* » (Hoffman 1999 : 50). Je traduis donc librement *uprooted* par s'en éloigner dans le but de sortir des métaphores botaniques qui essentialisent l'identité en l'ancrant dans un sol.

Des chercheurs qui ont travaillé en collaboration avec Collet et Philippe (2008) ont répondu à cette invitation en s'attardant aux usages multiples et aux domaines variés de la mixité (co-présence sociale d'hommes et de femmes, mixité sociale, mixité conjugale, mixité scolaire). Pour ces deux chercheurs, bien que la notion souffre d'une relative dispersion dans ces différents champs de la recherche, la notion de mixité, forgée par la pratique sociale, peut être transférée au langage scientifique, dans l'optique où l'on admet que la mixité constitue une remise en cause des attributions héritées (Collet et Philippe 2008). Tout en étant d'accord avec ce précepte, cette thèse s'inscrit dans un domaine précis de la recherche : celui de la mixité conjugale. La réflexion qui suit autour de la notion de mixité puise donc dans les travaux qui ont porté sur ce domaine spécifique.

La mixité conjugale

Il est important de souligner le caractère versatile et polysémique du terme *mixité*. Les chercheurs s'entendent pour dire que la mixité prend en effet une signification différente selon le temps, le lieu et le contexte dans lesquels elle se situe. Pour Streiff-Fenart (2000), si on l'envisage d'un point de vue emic, le mariage mixte ne peut être défini que comme une transgression d'une norme collective : « *Il est clair que ce qui fait la catégorisation d'un type de mariage comme mixte c'est d'opérer un marquage de frontières. La question est donc plutôt : quelle frontière, avec qui, dans quelle situation et dans quels buts s'agit-il de marquer et de maintenir en l'investissant de l'interdit matrimonial* » (Streiff-Fenart 2000 : 176). Ce qui fait la spécificité de ces mariages, disaient déjà en 1975 Lautman et Bensimon, c'est qu'ils dérangent les habitudes, qu'il vont à l'encontre des prescriptions religieuses, qu'ils heurtent les traditions sociales ou culturelles. « *Les unions mixtes apparaissent comme des facteurs perturbateurs de la cohésion du groupe. Elles expriment un moindre attachement aux valeurs promues par ces groupes et contribuent ainsi à augmenter la crainte de la diminution de l'influence sociale et de la dislocation future* » (Collet 1998 : 144). Les études portant sur la mixité conjugale posent leur questionnement soit en termes d'homogamie/hétérogamie sociale et culturelle, en s'attardant aux éléments qui composent la dimension sociale (liée donc à des catégories sociales objectives : processus de socialisation, religion, statut socioprofessionnel, niveau d'études, âge, etc.), soit en termes d'endogamie/exogamie, en mettant davantage l'accent sur le processus de définition des frontières symboliques (ethnicité). Neyrand (1998a) fait d'ailleurs remarquer

que ces outils d'analyse conceptuelle intérieur/extérieur, endogamie/exogamie empruntés à une socio-anthropologie et distance/proximité, hétérogamie/exogamie empruntés du côté d'une démo-sociologie, sont eux-mêmes chargés de sens.

Dans une perspective anthropologique, mixité renvoie donc à exogamie, c'est-à-dire à une transgression des normes matrimoniales endogamiques, ce qui explique pourquoi les anthropologues qui s'intéressent à la mixité s'attardent à la construction/délimitation des frontières symboliques⁵ (Bryon et Waldis en Suisse [2006]; Meintel et son équipe au Québec [2002, 2005 et 2008]; Dan Rodriguez en Espagne [2006]; Breger et Hill aux États-Unis [1998]. Pour Bryon et Waldis, qui se demandent ce que la mixité conjugale nous dit sur la façon dont les anthropologues conceptualisent le processus de définition des frontières, l'intermariage « *refers to unacceptable transgression of what a group defines or considers as its boundaries* » (Bryon et Waldis 2006 : 2). Ces critères varient donc puisqu'ils dépendent de la situation politique et sociale d'un pays à une période donnée et soumise au changement. Les études portant sur les mariages interethniques en ex-Yougoslavie montrent bien que le marquage de ces frontières n'est pas fixé et qu'il est lié au contexte social et politique dans lequel évoluent ces couples (Morokvasic-Muller 2004). Des individus que l'on considérait du même côté de la frontière que « Nous » peuvent soudainement, pour des raisons de conflits politiques, représenter « l'Autre » (Varro 2008). Puisque la barrière de ces frontières est arbitraire (Barbara 1993), le couple sera mixte selon l'endroit où l'on aura mis la frontière. La mixité conjugale n'est donc pas une donnée objective. Elle dépend du point de vue de l'observateur et des acteurs (Varro 1995). Ce n'est pas la différence en soi qui détermine la mixité mais la pertinence que lui confèrent les acteurs dans un contexte donné. Cela veut dire que même si certains critères sont posés, cela ne signifie pas non plus que les couples ressentent leur union comme mixte (Varro 1995).

Loin de faire l'unanimité, plusieurs chercheurs se demandent s'il ne faut pas bannir le terme « couple mixte » et soulignent la nécessité de créer un terme moins connoté. Cependant, mis à part Merton qui, en 1940, a proposé celui de « cacogamie », qui n'a pas été repris – probablement parce qu'il accentue la connotation négative des pratiques

⁵ Notion qui fait référence aux théories d'*ethnic boundary* élaborées par Barth (1969).

matrimoniales déviantes, comme le suggère Collet (1998) –, et Collet qui a proposé que la « mixogamie » devienne un outil scientifique pour interroger la spécificité du fait social mariage mixte, à savoir son rapport aux normes matrimoniales et sa signification dans le processus de modernisation des rapports sociaux (Collet 1998 : 140), nul ne s’y est risqué.

Il est intéressant de remarquer que la littérature anglophone parle plutôt d’*intercultural couple*, *interfaith couple*, *interracial couple*, *interlinguistic couple*, etc. L’expression *couple interculturel* est aussi employée du côté de la littérature francophone, mais il est important de souligner que cette appellation opère un glissement sémantique qui implique une conceptualisation où les conjoints sont pris comme représentants de leur culture respective. S’il est vrai qu’à une époque l’anthropologie a fait de la culture un tout homogène et unifié, est-il besoin de rappeler que ces conceptions sont depuis bien longtemps enterrées.

Dans *Sociologie de la mixité*, Gabrielle Varro (2003) élabore une réflexion critique sur la notion de mixité en nous rappelant d’abord que dans l’histoire, le terme *mixte* stigmatise des couples symboliquement interdits. Les définitions du couple mixte soulignent un contraste, une opposition, voire une potentialité de conflits : des conflits internes entre les conjoints, mais également des conflits externes provoqués par le contexte politique et social et les pressions extérieures. L’allergie scientifique au terme de *mixité* provient du fait qu’historiquement, la mixité a été reliée sémantiquement à des classifications qui traduisent le fondement naturel et biologique de la race humaine, qui perpétuent la théorie de l’évolution et qui ont donné naissance à des idéologies meurtrières. Neyrand (1998a) souligne lui aussi la connotation raciste qui accompagne souvent l’expression *mariage mixte*. En conclusion de son ouvrage, Varro propose de réhabiliter la notion de mixité en lui donnant un sens nouveau, plus contemporain.

En 2008, Varro poursuit sa réflexion dans un texte intitulé « Mettre la mixité à la place de l’origine ». Son projet théorique, qu’elle tire de la leçon de Sarajevo qui oblige à réfléchir à ce que la mixité représente au plan symbolique, c’est-à-dire « *une valeur fondamentale de la vie en société qui peut à tout moment être remise en cause* » (Varro 2008 : 202), est de procéder à une réhabilitation du concept de mixité dans son contexte actuel. Reconnaître la mixité comme fait social généralisé (et comme valeur) signifie ne plus ignorer l’altérité, sous prétexte qu’elle disparaîtra dans le processus d’assimilation ou d’intégration. La

mixité, en même temps qu'elle contient une référence à deux ou à plusieurs entités distinctives, ouvre l'espace identitaire à l'acceptation de l'hétérogène, du mélange et du multiple (Varro 2008 : 229). La notion de mixité rend compte de la complexité du sentiment d'appartenance qui renvoie à beaucoup d'autres facettes de soi qu'à la seule origine. L'origine n'est ni un fait de nature ni une essence, elle est une fixation symbolique de l'identité (Varro 2008). « *Définir les individus par leurs origines et surtout par une seule d'entre elles fait non seulement entorse à la réalité complexe des identités personnelles mais entretient l'idée illusoire et socialement pernicieuse d'unicité et de pureté. Mettre l'accent sur la mixité permet au contraire d'œuvrer pour le vivre ensemble, dans une perspective de découverte et de reconnaissance – de soi-même et des autres* » (Varro 2008 : 218).

Comme elle le spécifie, le terme *mixité* préserve les différences individuelles et collectives. Parce qu'il sous-tend l'existence d'éléments ontologiquement et historiquement premiers au lieu de les fondre dans une nouvelle entité, les partisans de la notion de métissage critiquent la notion de mixité. Or, c'est justement cet aspect qui intéresse Varro : « *La mixité représente une reconnaissance de la diversité, non sa disparition, elle signifie un modus vivendi, une acceptation de la pluralité* » (Varro 2008 : 212). Le terme *mixité* désigne un statut qui à son tour désigne un degré d'ouverture et d'acceptation de la diversité dans un contexte spatial et temporel donné (Varro 2008). Meintel et Khan se positionnent dans le même sens : « *Nous préférons le terme mixité à celui d'hybridité ou de métissage non seulement à cause de la connotation biologisante de ces derniers, mais également parce que cette terminologie tend à occulter la diversité des formes de mixités possibles en supposant une uniformité synthétique. Ce faisant, ces termes permettent difficilement de rendre compte de la variabilité des modalités selon lesquelles les acteurs vivent et conçoivent la mixité* » (Meintel et Khan 2005 : 137). Dans la postface du livre de Collet et Philippe (2008), Dubar endosse le projet de Varro en appuyant sur le fait que dans un contexte où la construction de l'identité personnelle devient une norme sociale, les expérimentations individuelles impliquant des interactions nouvelles (amoureuses, dialogiques, coopératives et conflictuelles) deviennent une question-clé. Cette thèse s'inscrit également dans ce projet intellectuel de réhabilitation de la notion de mixité.

1.2.2. Regard sur les théories élaborées autour de la mixité conjugale

La théorie de l'échange compensatoire

Au début des années 1940, Merton a créé la notion d'hypogamie compensatoire qui a donné naissance à la première théorie portant sur les mariages mixtes : la théorie de l'échange compensatoire (Pineault 2000, Breger et Hill 1998, Spickard 1989, Root 2001, Desruisseaux 1990). Cette théorie se fonde sur l'idée que le mariage est un système d'échange. Elle explique, par exemple, pourquoi un homme noir et riche épouse une femme blanche de classe moyenne. L'union est alors perçue comme un système d'échange : augmentation du statut social contre augmentation du statut économique. Pour Outemzabet (2000), qui a repris cette théorie pour tenter de lui donner un souffle nouveau en la reliant à la théorie du don/contre-don, le mariage se compare à un marché auquel les partenaires apporteraient des ressources susceptibles d'être échangées : beauté, talent, argent, pouvoir, prestige, etc. Comme le souligne Spickard (1989), cette théorie implique un statut hiérarchique entre hommes et femmes et entre Noirs et Blancs. Toutefois, Outemzabet ne voit pas cet échange comme un abus. Il s'agit plutôt pour elle d'un arrangement. Bien qu'Outemzabet ne souligne pas le caractère sexiste de cette théorie comme Breger et Hill (1998), elle émet tout de même l'hypothèse que les hommes et les femmes ne se vendent pas sur le marché de la même manière. Spickard, de son côté, affirme que cette approche mercantile du mariage s'inspire d'une règle simpliste et qu'elle demeure confuse et très difficile à prouver.

La perspective assimilationniste

La théorie assimilationniste a longtemps dominé la recherche sur les mariages mixtes, particulièrement aux États-Unis. Selon cette perspective sociologique, les mariages mixtes sont des indicateurs du degré d'assimilation des immigrants dans une société. Le processus d'assimilation, précise Pineault (2000), est vu comme un processus graduel de perte d'attachement envers son groupe d'origine : « *Les mariages mixtes en se multipliant finissent par entraîner une perte d'identité du groupe. Les traditions, les valeurs, les rites disparaissent* » (Bensimon et Lautman 1975 : 27). Certains chercheurs affirmaient même que plus l'assimilation est grande, plus le mariage sera réussi. Cette théorie de

l'assimilation s'est construite à partir du schéma d'assimilation formulé par l'École de Chicago dans les années 1930, de la notion de *melting pot* forgée par Israel Zangwill en 1908 et reprise par Park en 1950 et du schéma assimilationniste en sept étapes de Milton Gordon en 1964.

Cette certitude, comme le précise Streiff-Fenart (1993), a été fortement ébranlée par le constat général, à partir des années 1970, du maintien ou de la résurgence des liens et des loyautés ethniques à l'intérieur de la société américaine. Les résultats de l'étude de Meintel et son équipe de chercheurs (2002) présentent la mixité conjugale comme un point de contact interethnique important et non comme une clé indiquant une dynamique majorité/minorité où la majorité assimile la minorité. Pour Leblanc (2001), la théorie de l'assimilation est plus ou moins opératoire. Cette théorie, que l'on peut qualifier avec Breger et Hill (1998) de déterministe, amène un mouvement simpliste et homogénéisant, qui suppose que le migrant perd sa culture pour assimiler une culture homogène. De plus, cette perspective théorique évacue complètement l'individu en niant le dilemme individuel des acteurs sociaux concernés. Pour Spickard (1989) par exemple, l'intermariage ne conduit pas nécessairement à l'assimilation puisqu'il est possible de se marier tout en conservant son identité. On peut même persuader le membre de la communauté majoritaire à pencher du côté de la minorité. Ce dont les recherches de Leblanc témoignent clairement. Selon son étude portant sur l'identité ethnique des enfants issus de couples mixtes, les enfants opteraient plus souvent pour des référents identitaires les liant au groupe minoritaire.

Pour Desruisseaux (1990), le mariage mixte se situerait dans une dialectique où, d'une part, la culture d'un des deux conjoints domine celle de l'autre (c'est le piège social) au même moment où la société se transforme vers une autre manière d'être (ce qui correspond au défi pluriculturel). « *Il s'agit des deux faces d'une même réalité* » (Desruisseaux 1990 : 205). Accepter de s'éloigner de sa communauté, c'est abandonner quelque chose de sa culture, mais cela ne veut pas dire pour autant que le mariage mixte n'est viable que si l'un des conjoints accepte de se fondre dans la culture de l'autre. Il s'agit donc pour les conjoints de couples mixtes d'apprendre à composer avec les cultures en présence par le processus de la pensée dialectique. Desruisseaux ouvre donc une nouvelle voie, mais l'emprisonne dans une dialectique où l'assimilation domine encore l'un des deux pôles.

Le poids des facteurs sociologiques

Plusieurs chercheurs expliquent la mixité conjugale par des facteurs sociologiques où le poids des structures domine celui des individus. Une de ces théories – endossée par Cottrell (1990), Imamura (1990), Desruisseaux (1990) et Bensimon et Lautman (1975) – affirme que les unions interculturelles seraient une conséquence normale du brassage de populations. Autrement dit, le mariage mixte, vu comme un phénomène moderne, refléterait une augmentation de la mobilité internationale. On ne peut nier que le développement économique, les possibilités accrues de voyages, d'études, de stages ou de travail à l'étranger multiplient les occasions de rencontre. Mais comme le souligne Khatibi-Chahidi (1998), plusieurs personnes vivent ce mode de vie sans pour autant s'intermarier. Présenter la mobilité comme la base du phénomène de mixité conjugale paraît donc simpliste et réducteur.

Dans leurs études respectives, Spickard (1989) et Root (2001) font tous deux référence à Peter Blau qui a élaboré, au début des années 1970, une théorie nommée *unbalanced sex-ratio*. Cette perspective théorique laisse entendre que, dans les endroits où le nombre d'hommes et de femmes n'est pas égal, il y aurait plus de mariages mixtes. Le groupe minoritaire se trouvant dans l'obligation d'aller chercher son conjoint dans un autre groupe que le sien. Cette théorie expliquerait aussi pourquoi les hommes deviennent très protecteurs sur la liberté sexuelle des femmes, lorsque ceux-ci sont plus nombreux. Ce sont donc des facteurs démographiques et sociaux qui expliqueraient la mixité.

Une des théories, élaborée par Barbara (1992), et reprise par un nombre considérable de chercheurs, considère les mariages mixtes comme un laboratoire social. Selon cette perspective, étudier la mixité conjugale permettrait de repérer au niveau microsocial ce qui se passe au niveau macrosocial en faisant l'hypothèse que les relations d'un couple figurent en miniature les relations des communautés auxquelles chacun appartient. La mixité serait un outil utilisé pour étudier et mesurer les phénomènes d'interaction entre groupes sociaux (distance sociale, dialogue, communication interculturelle, représentations, etc.). Pour Barbara, le mariage interculturel offre donc l'occasion privilégiée d'essayer de comprendre comment, pourquoi et quand des groupes étrangers les uns aux autres créent des relations et

les poursuivent. La mixité conjugale est donc présentée selon cette perspective théorique comme un bon analyseur des sociétés pluriculturelles (Varro 1995).

Dans son second ouvrage, paru en 1993, Barbara reprend cette idée de laboratoire social en suggérant, cette fois, l'idée que les études sur la mixité conjugale permettent de comprendre la logique sociale qui existe dans tout couple, la dynamique du couple mixte portant en condensé, selon l'auteur, l'histoire de tous les couples. Les recherches que Barbara a menées lui font affirmer que, dans un couple mixte, les différences sont vite repérées au début de la vie conjugale à travers un réseau complexe de petites crises. Les distances irréductibles qui séparent les couples mixtes empêcheraient les partenaires de passer à côté de la vérité de la relation conjugale. Ces couples marqueraient donc un temps d'avance utile pour les chercheurs. Varro (1995) insiste aussi sur le fait que la dynamique particulière de ces couples fait apparaître de manière visible des choses qui seraient demeurées latentes dans un autre couple. Les probabilités de crises également seraient beaucoup plus fortes. Ils vivent les mêmes crises que les autres couples, mais l'effort de communication, d'imagination et de tolérance est bien plus important. Ces crises, qualifiées par Dorion-Coupal (1998) d'instructives, révèlent le défi que doivent relever les couples en matière de communication. Pour Delacroix (1993), ces couples ont donc un rôle de pionniers du dialogue et de la confrontation des cultures.

Bien que séduisante, cette proposition de mixité comme laboratoire socioculturel n'est pas sans danger. Le danger, souligné par Fenoglio (1999) et par Varro (1995), est qu'elle entretient une vision entitaire et homogène de la culture (tout comme le terme *interculturel* défini un peu plus haut). Il devient alors très tentant de considérer les conjoints comme les ambassadeurs de leurs pays respectifs, dotés de qualités et de défauts stéréotypés. Cela peut mener à une opposition simpliste nationaux/étrangers qui occulte une grande complexité et une grande variabilité de situations.

De son côté, Streiff-Fenart (1989) a tracé un lien entre les conditions socio-économiques et la possibilité de faire de la mixité une richesse. À la suite de ces recherches menées en France dans plusieurs milieux socio-économiques différents, elle en est venue à constater que l'interculturalité ne paye que lorsque les conditions économiques et sociales permettent au couple de donner un sens concret au thème idéologique de l'enrichissement par la

différence. Pour les gens des milieux moins favorisés, l'exposition sociale de la différence équivaut à un marquage social. La mixité est perçue comme un statut original dont on tire parti chez les gens provenant de milieux plus ou moins aisés ou plus ou moins intellectuels. Ce qui pour les uns est un handicap, devient une chance de jouer sur plusieurs registres pour les autres. Elle donne l'exemple du bilinguisme qui dans les milieux populaires est perçu comme un danger et une source de confusion, alors que maîtriser deux langues dans les milieux intellectuels est un avantage significatif.

En regardant de près ces théories sociologiques, je partage l'avis de Leblanc (2001) qui voit dans le reflet de facteurs sociologiques une évacuation de l'individu. Pour les auteurs qui endossent ces théories, le poids des structures sociales est déterminant. L'individu ne paraît pas avoir de rôle à jouer dans son choix matrimonial.

Du côté de la psychologie et de la psychanalyse

Les théories élaborées par la psychologie et la psychanalyse au sujet de la mixité sont à tout le moins surprenantes. On y dépeint la mixité comme un phénomène déviant, anormal, voire pathologique. Dans leur étude, Delacroix et Guyaux (1999) recensent ces écrits. Ils montrent que l'on y dépeint les conjoints soit comme des éléments sociaux inadaptés et marginaux, soit comme des gens qui poursuivraient une vengeance inconsciente par rapport au rejet de leur famille ou de leur communauté. Ces chercheurs adoptent une autre approche. Ils préfèrent au terme *marginal* celui de *non-conformiste* en voyant dans la particularité de ceux qui s'engagent dans une telle relation un signe de force et non un état de faiblesse.

Barbara classe lui aussi ces rencontres dans le domaine de la transgression d'ordre psychique. Il voit dans la mixité conjugale une réponse à un fantasme sexuel, un défi lancé à son groupe à la suite d'un rejet. Son premier ouvrage, rédigé en 1978, renvoie l'image d'un couple qui se construit par défaut. Pour Vinsonneau (1985), par exemple, qui nous dessine un modèle très largement répandu, le couple mixte représente un symptôme minoritaire, voire déviant. Pour sa part, Tico (1998) y voit un problème directement lié aux désirs œdipiens et aux images parentales défailtantes. Voici à quoi ressemblent les résultats de ses analyses : « *Le sujet a besoin de séparer ce qui ne l'a pas été, de trancher un lien qui*

l'emprisonne : le plus souvent, il a une impérieuse nécessité d'échapper au désir de sa mère » (Tico 1998 : 8). Pour Krzywkowski et Djaoui (1975), le mariage mixte nage inconsciemment dans le fantasme et la sexualité taboue. Il s'agit ni plus ni moins d'un phénomène de déviance. D'une attirance pour l'interdit. Pour Abdouh (1989), les conjoints d'un mariage mixte sont non seulement attirés par le fantasme et la découverte, mais ils trouvent dans cette union le pont qui relie enfin leurs deux solitudes, puisque, selon les idées qu'elle reprend, les gens qui s'engagent dans de telles relations souffrent souvent de complexes d'infériorité. Pour Desruisseaux (1990), il s'agit de personnes qui sont probablement rejetées par leur groupe et choisissent leur partenaire dans un groupe marginal. Cela toucherait donc les gens qui ont une basse estime d'eux-mêmes.

Selon Cottrell (1990), ces recherches sont biaisées parce qu'elles sont le résultat d'études cliniques. Les chercheurs-cliniciens s'inspirent d'une clientèle qui vient les consulter pour problèmes conjugaux. Ils ont été sévèrement critiqués parce qu'ils postulent que les ruptures et les problèmes des couples mixtes sont automatiquement liés aux différences culturelles (Breger et Hill 1998). En plus de dresser un bilan caricatural plutôt sombre et négatif, l'image de la mixité conjugale que nous renvoient la psychologie et la psychanalyse, dans les textes cités précédemment, manque quelque peu de nuances d'un point de vue anthropologique.

Des mariages de convenances

L'idée de mariage par convenance, très répandue au sein de l'opinion publique et dans les médias, est de plus en plus présente au sein des études scientifiques (particulièrement en France). L'étude de Neyrand (1998b) s'attarde à ce phénomène d'instrumentalisation des mariages plus communément appelés mariages blancs, où les individus se marient pour les papiers et non par amour. Il explique que l'existence résiduelle de mariages blancs monopolise l'attention parce que cette pratique subvertit les deux principes fondateurs de l'organisation sociale française que sont le mariage et la nationalité. En mai 1984 une première loi a exigé un délai de six mois après le mariage pour la déclaration d'acquisition de la nationalité française par mariage. Le 22 juillet 1993 a vu naître une loi permettant le contrôle accru de la légitimité des mariages franco-étrangers. Il faut désormais deux années de vie commune pour prouver aux autorités françaises que l'on s'est marié par amour et

non par opportunisme. Ces lois sont évidemment nées de l'idée d'une fraude potentielle. Pour Neyrand, la France doit se sortir de cette problématique restrictive en montrant la complexité des processus d'intégration sociale pour tous les citoyens, et la fonction que peut y tenir le mariage.

En résumé

Parmi toutes ces théories, aucune ne m'a semblé proposer un éclairage satisfaisant. Varro (2003) s'interroge elle aussi sur la pertinence des anciens cadres d'analyse pour donner un éclairage de sens. Le cadre conceptuel dont on dispose actuellement, dit-elle, ne permet que difficilement de sortir des rivalités entre groupes sociaux et culturels alors que les individus ont de fait depuis longtemps quitté ces groupes ou du moins les ont relativisés dans leurs propres pratiques. Pour elle, et j'abonde dans le même sens, ces théories laissent trop peu de place à l'individu, à l'aménagement personnel, à la créativité et j'ajouterais au mouvement. Bien que la plupart des études mettent l'accent sur les difficultés et les conflits générés par les unions mixtes, certains chercheurs ont pris le pari de s'attarder aux aspects positifs de telles unions. Comme le souligne à juste titre Gabrielle Varro, « *un mariage mixte est avant tout un mariage signalé comme différent des autres mais, avec l'avènement de l'ère du sujet, la différence peut être valorisante et non fatalement cause de difficultés sociales* » (Varro 2003 : 217). Au cours des dernières années, des études ont mis de l'avant de nouvelles perspectives théoriques qui placent le sujet au cœur de la recherche, ce qui permet de porter un regard différent sur la mixité conjugale.

1.2.3. Nouvelles perspectives sur la mixité

Le reflet d'une société pluraliste

Deirdre Meintel (2002), dont les recherches portent sur la mixité conjugale à Montréal et plus spécifiquement sur les projets identitaires parentaux, a mis de l'avant le fait que la mixité pouvait être perçue comme le reflet d'une société pluraliste. Contrairement aux théories de l'assimilation qui tiennent pour acquis qu'un des deux conjoints impose sa culture et son mode d'être à l'autre, celle de Meintel cherche plutôt à montrer que ces unions ne sont en rien des chemins qui mènent à l'assimilation, mais qu'elles sont le reflet

du paysage pluraliste qui s'étend de plus en plus au Québec depuis la Révolution tranquille. Loin de se considérer comme déviants, les couples interrogés par Meintel se voient plutôt comme des avatars de la société québécoise à venir. Leurs discours mettent l'accent sur la transmission d'un héritage pluraliste.

Ces parents expriment la volonté de maximiser pour leurs enfants les possibilités de ressources symboliques. Ils conçoivent donc leurs projets identitaires parentaux comme des stratégies pour renforcer certains aspects identitaires de leurs enfants. Ces parents reconnaissent la multiplicité des appartenances identitaires de ceux-ci et y voient non pas une possibilité de déséquilibre, mais une source d'enrichissement qui ouvre sur des valeurs positives tels la tolérance, le respect, la compréhension, l'ouverture d'esprit, la gratitude, la patience, l'amour et la liberté. Ces projets identitaires parentaux sont construits selon une idéologie pluraliste. Leurs enfants ne seront pas seulement Québécois, ils seront aussi Ghanéens, Algériens, Grecs, Libanais, etc. Ce qui est intéressant, dans les résultats mis de l'avant par Meintel, c'est que la mixité est vue comme extrêmement positive. En 1997, les nombreuses entrevues que Dugan (1997) avait menées aux États-Unis auprès de dizaines de couples mixtes montraient également que ces unions peuvent être une source d'enrichissement qui amène à développer certaines aptitudes et à mieux se connaître.

L'incorporation créative

L'incorporation créative, mise au jour dans les recherches de Breger et Hill (1998), est une autre perspective originale de la mixité conjugale. Partant du postulat de la mixité vue comme source d'enrichissement possible, l'incorporation créative met l'accent sur le bricolage culturel qui s'élabore dans les foyers « mixtes » en rendant compte du rôle actif des acteurs sociaux dans la création-construction de leur quotidien.

Selon cette perspective, la mixité serait plus qu'une synthèse, elle donnerait naissance à une culture entièrement nouvelle : « *Connaissant les règles et normes des deux sociétés respectives, ils intègrent au sein de leur couple des références aux deux cultures dont ils sont détenteurs. C'est ainsi qu'à partir de deux cultures distinctes le couple mixte en construit une nouvelle : une culture conjugale unique* » (Debroise 1998 : 60). Les tenants de cette voie s'attardent à l'élaboration de ce nouvel espace. À la suite de ses recherches,

Refsing (1998), qui travaille dans ce sens, conclut que le succès d'un mariage dépend de la satisfaction par rapport à la négociation d'une nouvelle complémentarité acceptable pour les deux partenaires. Cela nécessite un ajustement des concepts de soi et d'identité. Cela dépend aussi de l'environnement dans lequel décide de vivre le couple. De son côté, Martin (1995) souligne le fait que de l'union mixte naît des changements de comportements et de valeurs qui modifient l'identification de l'individu. Ce processus d'adaptation, qui englobe la déculturation et l'acculturation, intègre une autre étape qui est celle de la transculturation, terme qu'elle emprunte à Ortiz. De ce rapport naît une réalité nouvelle, qui n'est ni du mimétisme ni du syncrétisme, mais qui est une partie indépendante, intégrée et signifiante d'un tout qui se nomme l'identité (Martin 1995).

De manière pragmatique, pour les enfants issus de couples « mixtes », l'incorporation créative correspond à la troisième voie dont parlent Diouf-Kamara (1993) et Dugan (1997), c'est-à-dire, celle du biracialisme et du multiculturalisme qui a commencé à s'affirmer aux États-Unis dans les années 1980. Cette troisième voie, qui n'existe pas officiellement en tant que catégorie, part du fait qu'aux États-Unis, un tiers des « Métis » revendiquent les deux parties de leur héritage. Cette nouvelle volonté de ne pas choisir mais d'assumer sa double appartenance serait très saine selon bon nombre d'experts, puisque la reconnaissance de la multiplicité identitaire est nécessaire à l'équilibre. Diouf-Kamara conclut cependant qu'aux États-Unis, assumer cette troisième voie est loin d'être naturel ou facile et qu'il faudra attendre plusieurs générations avant de voir de réels changements.

L'amour comme force de changement

Dans son ouvrage *Love's revolution interracial marriage*, Root (2001) laisse entrevoir que la mixité conjugale pourrait être une sorte de révolution tranquille. Sa théorie, fort originale bien qu'à peine développée, place l'amour comme force au cœur de cette révolution non-violente. La mixité conjugale donnerait l'espoir que l'amour peut transcender des barrières que les lois ne transcendent pas. Selon elle, le pouvoir de l'amour, vécu à travers l'expérience de mixité, ne devrait pas être sous-estimé. Elle avance même l'idée loufoque, mais non sans intérêt, de l'amour vu comme dispositif politique. La mixité, comme force de changement, porterait les éléments nécessaires à une révolution non violente.

L'idée de Delacroix (1993) rejoint d'une certaine façon celle de Root puisqu'il voit dans la mixité conjugale un défi porteur de découvertes et de modération par opposition aux fanatismes de tout ordre. La conclusion du livre d'Amin Maalouf (1998) ouvre sur la même idée : pour lui, apprendre à vivre sereinement notre identité composite empêche de tomber dans le fanatisme : « *Chacun de nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, et en instrument d'exclusion, parfois en instrument de guerre* » (Maalouf 1998 : 183).

Perspectives anthropologiques récentes : le sujet au cœur de la recherche

Comme le mentionnent les sociologues Collet et Santelli (2003), qui se sont intéressées aux dynamiques conjugales et aux modes de formation des couples chez une population française d'origine immigrée, les études sociologiques portant sur la mixité conjugale ont privilégié les définitions « pour autrui » fondées sur des critères dits objectivables (affiliations héritées) au détriment des définitions « pour soi » (références choisies), c'est-à-dire les différences/proximités culturelles subjectivement perçues et vécues. Cette attention portée à la subjectivité des acteurs sociaux et aux processus d'individualisation, qui fait l'originalité de leurs recherches (Collet et Santelli 2003, 2008), trouve des liens de parenté avec plusieurs études ethnographiques récentes qui ont cette particularité, pour reprendre les mots de Claude Dubar : « *de remplacer la violence (symbolique) des impositions d'identités assignées (par Autrui) par des négociations, débats et dialogues des identités revendiquées et forgées dans les biographies (pour Soi)* » (2008 :250).

Les études anthropologiques sur la mixité conjugale ne s'intéressent en effet pas tant aux affiliations attribuées (le groupe dans lequel on classe les acteurs sociaux), mais aux appartenances choisies et vécues (la façon dont ceux-ci définissent leurs cercles d'appartenance). L'ensemble des études de Meintel (1992, 2002, 2005, 2008), par exemple, démontre que les identités collectives sont autant changeantes, plurielles et en constante reconstruction que les identités individuelles et que les individus ne s'imaginent pas toujours en termes d'identité collective, mais qu'ils se construisent en tant que sujet individuel. Dans son étude portant sur l'identité ethnique des enfants issus de couples mixtes Arménien-non-Arménien à Montréal, Annie Leblanc (2001) insiste pour sa part sur

la nécessité d'inclure la façon dont les individus définissent eux-mêmes leurs cercles d'appartenance. En explorant l'aspect créatif et plastique de l'identité et en s'intéressant à la relation individuelle de l'ethnicité, les études de Meintel (2008) et de Leblanc (2001), par exemple, redonnent aux acteurs sociaux leur pouvoir d'action. La thèse de Garcia Dan Rodriguez (2006), qui a étudié les couples mixtes Africain-Espagnol en région catalane, montre que ces couples négocient avec une multitude de localisations et de *backgrounds* culturels et qu'ils ne sont pas dans un *clash* entre deux cultures.

Dans les théories anthropologiques récentes, l'action humaine fait tranquillement surface en tant que principe explicatif. Ces nouvelles perspectives replacent le sujet au cœur de la recherche. Certains écrits sociologiques récents (Collet et Santelli 2003, Varro 2003, Fenoglio 1999, Philippe 1999) ouvrent également sur une perspective davantage centrée sur l'individu. On s'arrête à la dynamique du couple, à la vie de tous les jours, aux choix des individus et donc à l'aspect volontariste de la mixité. Les chercheurs axent de plus en plus leurs études sur les aspects positifs de la mixité conjugale, et la créativité des individus est de plus en plus explorée.

Il n'en demeure pas moins que le cadre théorique dont les sciences sociales disposent pour décrire l'expérience de mixité conjugale n'est pas tout à fait adapté à la mouvance de la situation contemporaine. Varro (2003) souligne à juste titre le manque de vocabulaire adapté aux situations actuelles. La mixité conjugale se conjugue sous l'emprise de notions vieillies. En 1999, Bensimon invitait déjà les chercheurs à développer un vocabulaire plus approprié à la situation contemporaine de mixité. Effectivement, il manque dans notre répertoire linguistique scientifique, de termes appropriés pour parler des situations de contacts et de mélanges : « *On a conservé les mêmes mots pour parler de soi et de l'autre, bien que le cadre se soit élargi jusqu'aux frontières étatiques et bien au-delà* » (Varro 2003 : 11). Face à ce constat, cette thèse s'est donné comme objectif de proposer un nouveau langage pour aborder la mixité conjugale de manière contemporaine.

À la lecture d'*Identité nomade* de Fernandez (2002), il m'a semblé qu'il était possible de tracer un parallèle entre l'expérience de voyage des étrangers dont il a suivi le parcours et l'expérience de mixité conjugale des participants de cette recherche. J'ai donc eu l'idée de transposer la métaphore du voyage de Fernandez à cette fabuleuse expérience de rencontre.

Le résultat a contribué à insuffler un mouvement et donc à dynamiser le cadre théorique entourant la mixité conjugale. Structuré autour de la métaphore du voyage de Fernandez (2002), cette perspective théorique s'est par la suite enrichie de concepts provenant d'autres auteurs. La dernière partie de ce chapitre théorique exposera ces concepts qui m'ont semblé originaux et pertinents pour enrichir la recherche contemporaine portant sur la mixité conjugale.

1.3. Pour un nouveau langage de la rencontre

1.3.1. Le voyage prolongé comme métaphore de la mixité conjugale

« L'amour est un voyage dans l'inconnu. Un voyage dans des contrées nouvelles » (Cadalen 2006)

Le voyage (prolongé) conduit à la découverte et à la connaissance de soi. C'est une expérience de transformation, c'est le temps d'une métamorphose de soi (Fernandez 2002). Le déplacement du corps modifie l'angle du regard : *« Celui qui part ne revient jamais comme il était avant, même s'il est parti momentanément. Car lorsqu'il rentre, c'est avec un regard nouveau, une façon de voir nouvelle, une autre expérience du temps »* (Begag et Chaouite 1990 : 41). Ce changement se manifeste sous la forme d'un écart. Le voyage est un passage d'un espace à l'autre, d'un état vers un autre et il implique une séparation, un éloignement, un changement, une distance, un intervalle entre un avant et un après. Pour Serres (1993), tout apprentissage est un voyage. Il y a un point de départ et un point d'arrivée, mais l'important est ce qui se passe au milieu. Dans l'expérience du voyage, il y a toujours ce troisième lieu, cet interstice. Ce qui importe se trouve dans cette transition, dans ce passage, c'est là que se déroule l'apprentissage.

Le voyage (tout comme la migration) a un pouvoir déstabilisant. *« On ne revient jamais tel qu'on était parti, on ne revient jamais dans les mêmes lieux tels qu'on croit les avoir quittés »* (Lagnaoui 1999 : 56). Le voyage déforme et reforme. Il réorganise notre façon de concevoir et de vivre notre identité. Ce processus de changement ne se fait pas sans bouleversement ni même sans peur : *« En s'arrachant, le migrant introduit une distance entre lui et l'univers symbolique (la matrice première) qui définit son être. En s'arrachant, il s'ouvre à une autre redéfinition dans un autre univers. [...] Une telle démarche, la*

redéfinition identitaire pour le migrant, impose un prix à payer : celui de l'angoisse liée à l'incertitude » (Begag et Chaouite 1990 : 26). Partir, c'est accepter de ne plus jamais être le même. Le contact d'une culture différente est source d'enrichissement, de questionnements, d'interrogation. Il amène à réévaluer ses croyances et ses références en fonction du contexte, à se repositionner, à interroger son appartenance.

Cet enrichissement s'acquiert cependant au prix d'une perte, celle d'une partie de ce que l'on est, mais cette perte, une fois acceptée, se transforme rapidement en une richesse insoupçonnée : l'enrichissement de soi au contact de l'autre. Il suffit de ne pas se laisser envahir par la nostalgie de l'impossible retour à ce que l'on était soi-même et d'accepter la métamorphose. Pour Jankélovitch (cité dans Lagnaoui 1999), le remède à cette perte (qui peut parfois être douloureuse lorsqu'elle n'est pas acceptée), c'est le consentement joyeux de l'homme à l'avenir, au futur, c'est l'acceptation du changement. Accepter la métamorphose comme un enrichissement plutôt qu'une perte est un processus nécessaire à l'équilibre. Comme dans le sens du conte de Chamisso rapporté par Lagnaoui, il y a une compensation dans la perte : la chance de s'ouvrir aux autres, l'excitante expérience d'une transformation et surtout, la connaissance et l'acceptation de soi. Se laisser paralyser par la peur du changement, c'est refuser le chemin qui conduit à l'autre et à soi, c'est en quelque sorte tracer la fin du voyage. Mais comme le dit si bien Lagnaoui : « *Si le retour est possible dans l'espace il n'est jamais possible dans le temps, et le pire serait de refuser de continuer le voyage* » (Lagnaoui 1999 : 64).

Cette lente et profonde transformation nécessite un exigeant travail d'adaptation. Comme le rappellent Begag et Chaouite (1990), il faut faire le tri entre ce qui ne doit pas changer sous peine de perdre son intégrité et ce qui est négociable. Ils réfèrent ici au noyau dur de la personnalité et aux périphéries flexibles. Cet enrichissement ne se fait pas sans bouleversement. Accepter d'entamer le voyage, c'est accepter de voguer dans des eaux inconnues : « *Heureuse ou malheureuse, l'épreuve du couple mixte offre à chacun l'occasion de découvrir un univers inconnu. Que l'on pénètre cet univers ou que l'on s'en éloigne, c'est toujours le vertige. L'angoisse se mêle à la fascination, la volupté de sortir de soi-même s'unit à l'amertume d'avoir perdu des certitudes ainsi que la sécurité du monde familier. L'expérience de la rencontre de l'autre est en l'occurrence poussée à son paroxysme : cet Autre, dans la totalité de son être, est en effet porteur d'infinies*

différences, en référence à l'ego qui le découvre ; ces différences ne peuvent devenir sources d'enrichissement que dans la mesure où l'on accepte de se décentrer – de dépasser l'égoïsme, l'ethnocentrisme – opération qui exige l'acceptation préalable de l'angoisse du bouleversement, profond autant que durable » (Barbara, cité par Dorion-Coupal 1998 : 116). La rencontre d'autrui suppose une aptitude à sortir de soi-même pour découvrir le monde de l'autre. Le travail de construction conjugale témoigne d'une nécessaire confrontation entre les partenaires et d'une adaptation de chacun au monde de l'autre. L'élaboration d'un nouvel espace ne se fait qu'au prix de cette vertigineuse adaptation mutuelle.

1.3.2. Éléments d'un nouveau cadre conceptuel

La transformation culturelle

La transformation culturelle, concept repris par Guilbert (1993), est une transformation d'ordre axiologique, c'est-à-dire qu'elle concerne les valeurs et le rapport de l'individu à ses valeurs. Cette transformation s'effectue dans le sens d'un ajustement, d'une adaptation, d'une harmonisation des valeurs d'origine de l'individu à un autre système de valeurs. Guilbert nous met en garde de ne pas confondre le concept de transformation culturelle et celui d'ajustement pragmatique (intégrer de nouvelles saveurs à sa cuisine, apprendre une autre langue, écouter de la musique « ethnique », apprendre à faire le calcul d'une nouvelle monnaie, etc.) qui s'effectue par l'ajout de nouvelles connaissances. La transformation culturelle n'équivaut pas à du plus, mais à du différent.

Guilbert précise que la transformation culturelle ne dépend pas du seul facteur temps ni de la seule relation interculturelle. Elle s'inscrit dans un projet concret, elle provient d'un désir personnel de changement : celui de remettre en question son propre système de valeurs afin de rejoindre l'autre, quelque part au milieu d'une passerelle en construction. Il va sans dire que, pour que la relation et la communication interculturelles soient satisfaisantes pour les deux partenaires, il faut que chacun consente à des efforts de décentrement par rapport à ses propres références culturelles et s'engage à apprivoiser et à accepter la différence de l'autre.

L'altération

Le concept d'altération (Fernandez 2002) amène l'idée d'une transformation au contact de l'autre. Le préfixe du mot altération, *alter*, veut dire avoir soif. Dans le cas d'une rencontre interculturelle, nous dit Fernandez, c'est d'une soif d'ailleurs qu'il s'agit, une soif de rencontre et d'enrichissement au contact de l'autre. Cette altération ne se fait pas dans le sens d'une contamination (terme du registre médical qui implique les notions de pur et d'impur), mais dans le sens d'un ensemencement réciproque, d'un échange de différences et de ressemblances. Accepter de se laisser transformer, devenir autre, accepter d'être touché profondément par la rencontre de l'autre et intégrer tranquillement une partie de son monde. Celui qui accepte de devenir autre ne se détourne pas de lui-même, ne perd pas ses bases et ses points de repère, il accueille tout simplement ce qui naît de la rencontre : un enrichissement par le contact de la différence.

La congruence

L'état de congruence, concept également amené par Fernandez (2002), est le mouvement de fluidité (en opposition à la rigidité) indispensable à notre équilibre. C'est aussi le lâcher-prise essentiel à la création d'un lien réciproque entre soi et l'autre. La congruence offre la possibilité de voir la réalité avec un nouveau regard. Cette fluidité n'implique cependant pas de se perdre dans l'infini du mouvement sans prendre position. Il ne s'agit pas d'accepter n'importe quoi. Tout tolérer, précise Fernandez (2002), signifie ne souscrire à rien. Il s'agit d'un équilibre à inventer. Il faut donc garder contact avec son pivot central (le noyau dur culturel à partir duquel on peut se situer) puisqu'il y a des différences culturelles qu'on ne peut pas gommer. Il ne faut pas atomiser ce noyau au risque d'errer.

Le transfuge

Pour Jean-Michel Belorgey (2000), le transfuge est celui qui accepte la rencontre, au prix parfois d'un déracinement culturel. Le transfuge est un être en quête de métamorphoses. Il veut d'une part se sortir du monde qui l'a vu naître et grandir, mais il est surtout à la recherche d'un changement, d'un remaniement en profondeur de sa personnalité. Cet aventurier est mu par une volonté de se sortir de lui-même. Il cherche l'Autre, se cherche à

travers cet Autre. La plupart du temps, le transfuge abandonne sa culture d'origine pour en embrasser une différente. Il est donc en rupture avec les modes de vie, les modes de pensée de sa culture d'origine. Puisqu'il ne trouvait pas chez lui une réponse à ses besoins et à ses attentes fondamentales, il est parti chercher ailleurs.

Être transfuge, c'est dépasser le rôle de témoin ou de spectateur et accepter la confrontation et le mélange. Il y a inévitablement dans le parcours du transfuge une rupture, mais c'est dans le sens d'une métamorphose, d'un passage, d'un changement, d'une volonté de sortir de soi-même, de transcender sa situation.

L'intelligence nomade

Dans son ouvrage, Fernandez (2002) a développé l'idée d'une intelligence nomade acquise par l'expérience de l'ailleurs. À ses yeux, le voyage prolongé (ou la migration) constitue une véritable école de la vie. Voyager ou immigrer, c'est aller à la rencontre de l'inconnu, aller à la rencontre de l'altérité, découvrir d'autres façons de vivre (penser, parler, manger, fêter, etc.). La rencontre interculturelle stimule et construit une intelligence nomade, une identité qui se laisse altérer pour apprivoiser d'autres façons d'être au monde.

Toujours selon Fernandez, celui ou celle qui acquiert une intelligence nomade affiche une identité traversée durablement par le métissage interculturel, une identité dont les valeurs acquises sont le résultat d'un dégagement par rapport à une pensée héritée au profit d'un *penser autrement*. Cette intelligence nomade implique une aptitude et une attitude à être en relation, et revendique des qualités humaines plus que cérébrales : tolérance, souplesse, recherche d'un équilibre, humilité, humour, etc.

Des forgerons transculturels

Maalouf (1998) avance l'idée que les êtres frontaliers ont un rôle à jouer pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoder. Ils ont pour vocation d'être des traits d'union, des passerelles, des médiateurs. De son côté, Fernandez nous renvoie à la métaphore de la clef. Celle-ci jalonne l'expérience interculturelle. En donnant accès à un entre-deux nécessaire pour

déchiffrer les signes, la clef nous permet de mieux naviguer dans le labyrinthe social et culturel. Elle permet également d'accéder à un apprentissage, à une intercompréhension. Les clefs acquises ne sont cependant pas des passe-partout. Elles ne sont jamais identiques. Nous avançons constamment à tâtons. Il existe cependant des forgerons de l'interculturel, comme le dit Fernandez, des êtres situés aux frontières qui, grâce à leur position, ont un rôle à jouer dans la construction de ponts entre les différents mondes. Les individus qui s'engagent dans l'expérience de la mixité ne sont-ils pas ce qu'on pourrait appeler des forgerons transculturels ?

Accepter de vivre cette expérience de transformation à laquelle la mixité conjugale invite, c'est devenir en quelque sorte un passeur, un être capable de traverser les frontières culturelles pour construire des ponts entre soi et l'autre, un forgeron transculturel qui travaille quotidiennement à créer de nouvelles clefs nécessaires à la rencontre. Ce projet de doctorat s'intéressera spécifiquement à ce défi que relèvent certains couples mixtes (parce que certains ponts s'effondrent en cours de route), celui de travailler à la construction de passerelles d'intercompréhension – selon la belle expression de Begag et Chaouite (1990) – nécessaires à la poursuite d'une trajectoire commune.

Conclusion

Les changements du monde contemporain ont modifié le regard, le langage et la pratique des chercheurs en sciences sociales, notamment en ce qui a trait à la question de l'identité d'acteurs sociaux qui négocient leur quotidien au croisement de références culturelles multiples. Un parcours des écrits au sujet de l'identité dans le monde contemporain a permis de mettre en évidence le mouvement qui caractérise notre époque, tout en mettant au jour le leitmotiv de certaines métaphores postmodernes qui font de l'individu contemporain un être déraciné et fragmenté. Le concept de « *home* », central dans cette thèse, a permis un début de réplique à ces métaphores en rétablissant une continuité dans la construction et la définition de soi de l'individu contemporain.

Si le cadre théorique de cette thèse est fortement influencé par un courant de pensée qui se caractérise, selon Friedman (2000), par ses attaques contre les concepts qui soulignent la

fermeture, la délimitation et l'essence en mettant l'accent sur le franchissement des frontières, l'imagination et l'émergence des identités multiples, cette thèse n'en demeure pas moins ancrée dans des données empiriques qui permettront, grâce au concept de « *home* », de remettre en question certains concepts (comme celui de racines) et de relativiser certaines idées exaltantes, comme celle d'un nomadisme généralisé ou d'une identité contemporaine fragmentée et en proie à une dérive sans but et sans cadre.

Un survol des théories élaborées au sujet de la mixité conjugale a également mis au jour l'absence de mouvement et le manque de vocabulaire adapté à la situation contemporaine. En continuité avec les nouvelles perspectives anthropologiques qui placent l'individu, le sujet et l'expérience au cœur de leurs méthodologies, ce premier chapitre a élaboré un cadre conceptuel qui permet – à l'aide de la métaphore du voyage prolongé – de mettre en évidence le mouvement présent au sein de cette expérience tout en contribuant à jeter les bases scientifiques d'un *habitus discursif valorisant*. Cette thèse n'est cependant pas un projet théorique, mais une recherche anthropologique qui s'intéresse à la mixité conjugale dans un contexte bien précis : le Maroc contemporain. Un survol des différents paysages de la mixité dans le contexte marocain (scientifique, littéraire, historique, migratoire, familial, législatif, etc.) est donc nécessaire pour situer cette recherche.

Chapitre 2 – *Paysages de la mixité conjugale au Maroc : de la littérature à la réalité du terrain*

Introduction

Cette thèse s'intéresse en effet à la mixité conjugale dans le contexte spécifique du Maroc, c'est-à-dire à des couples mixtes étranger-Marocain qui ont fait le choix de s'établir dans ce pays. À contresens des études qui s'intéressent de manière massive au Maroc comme pays d'émigration, ce projet a la particularité de mettre au jour une facette beaucoup moins connue du pays : le Maroc comme terre d'immigration. Une revue de littérature des écrits portant sur la mixité conjugale au Maroc montrera l'accent mis sur les difficultés que peuvent rencontrer ces couples et soulignera l'absence d'études ethnographiques sur le sujet. Ensuite, un survol du contexte historique de la mixité au Maroc tracera un lien entre la multiplication des mariages mixtes et l'ouverture de l'immigration à la suite des accords internationaux conclus dans la foulée de l'après-guerre, tout en rappelant la campagne de dénigrement contre ces unions après l'indépendance du pays. En effet, parce qu'ils vont à l'encontre de la structure traditionnelle familiale, les mariages mixtes au Maroc heurtent et dérangent. Cependant, nous verrons que ces couples ne sont pas les seuls à participer aux transformations du paysage social marocain puisque des changements significatifs sont intervenus dans la famille traditionnelle marocaine depuis la période coloniale. La dernière partie de ce deuxième chapitre décrira le contexte législatif dans lequel évoluent les couples mixtes au Maroc. Puisqu'il s'agit d'une étude anthropologique, cette partie servira plus spécifiquement à mettre en évidence l'écart qui existe entre les textes de loi et la réalité empirique, ce qui permettra de montrer la souplesse dont savent faire preuve les acteurs sociaux. Mais avant de débiter la description du contexte de la mixité conjugale au Maroc, il semble important de synthétiser les débats de l'anthropologie du Maroc afin de situer cette recherche doctorale en lien avec cette production de connaissances.

2.1. Les débats théoriques et méthodologiques de l'anthropologie du Maroc

C'est le débat théorique et méthodologique entre Geertz et Gellner, autour notamment de la thèse de la segmentarité (caractère social des regroupements lignagers), qui a différencié

deux écoles de recherche anthropologique au Maroc. Lahouari (2003), qui a dirigé la publication d'un colloque qui a eu lieu à Lyon en septembre 2001 autour de l'anthropologie du Maghreb, explique que la logique segmentaire a pris son origine chez Durkheim, a migré vers l'anthropologie sociale britannique avec Evans-Pritchard et a été redécouverte par Gellner au Maghreb qui en a fait le régulateur d'un modèle fonctionnel. Les principales critiques de ce modèle, de la part de Geertz, surtout, visent l'inéquation empirique de la théorie segmentaire. Rachik (2005) précise que le modèle théorique suppose en effet l'égalité et l'alliance entre les segments d'une même tribu suivant leur proximité sociale. Certains chercheurs ont montré le contraire en mettant en évidence la stratification sociale et en donnant des exemples où le principe de l'alliance est inversé⁶. Selon Geertz, le modèle segmentaire est un idiome non enraciné dans les faits, mais imposé par le chercheur qui observe. Autrement dit, pour Geertz, Gellner est arrivé au Maroc avec une théorie préétablie qu'il a voulu appliquer à un pays auquel elle semblait se prêter (Rachik 2005).

Geertz, représentant de l'anthropologie symbolique, demeure réticent devant les grandes théories explicatives et reproche à Gellner de croire à l'objectivité des faits (Lahouari 2003). Le projet anthropologique de Geertz, pensé dans le cadre du postmodernisme, consiste en effet à créer une rupture avec la segmentarité en saisissant les différences entre les sociétés comme des invariants, et ce, à l'aide du comparatisme (Mouna 2008). La démarche interprétative de Geertz, qui est une quête de sens et non une quête de loi, consiste donc à pénétrer les systèmes culturels pour comprendre les systèmes de sens (symboles et signes observables dans la vie quotidienne) qui permettent aux individus de mettre de l'ordre dans leur vie. Utilisant la description dense, il tente de saisir le point de vue de l'indigène. À partir de son étude de deux saints (un au Maroc et un autre en Indonésie), Geertz (1996) déduit un modèle qui caractérise la formation religieuse de chaque pays. Khaled Mouna (2008), jeune anthropologue marocain qui a soutenu sa thèse sur la société Ketama du Rif central, souligne l'importance et la richesse du concept interprétatif comme outil d'interaction entre l'anthropologue et le terrain, mais émet quelques réserves en ce qui concerne la généralisation des résultats d'un terrain à un autre qui ne présente aucune similitude : « *Malgré l'importance du concept interprétatif, nous ne*

⁶ Rachik renvoie le lecteur à l'étude d'Hammoudi (1974), « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hespéris-Tamuda*, 15, et à celle de H. Munson (1993), « Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco at Atta », *MAN*, 28 :2.

pouvons pas déduire un principe d'organisation de changement social à partir d'un seul exemple de terrain. Le concept interprétatif nous offre des outils de travail pour vivre en interaction avec le terrain, mais il reste difficile de déduire un modèle de la société marocaine à partir de l'étude du souk de Sefrou, et encore moins d'al-Youssi comme modèle de la sainteté au Maroc » (Mouna 2008 : 316).

Le projet de Geertz s'oppose donc en tout point à la théorie segmentaire de Gellner. À travers le concept interprétatif – pensé dans une logique de réflexions interactives entre la culture et la pratique anthropologique –, l'anthropologue se retrouve devant le sens et non la chose, devant l'individu et non devant une structure ou une société (Mouna 2008). L'individu n'est plus enfermé dans un groupe lignager qui lui dicte sa conduite (Lahouari 2003). De son côté, le principal reproche que Gellner fait à Geertz – et à travers lui aux postmodernistes – est celui d'exagérer la subjectivité de l'acteur et de l'auteur, en faisant de l'acteur un sujet participant à la construction de la connaissance, notamment en conservant la dimension dialogique et situationnelle du terrain dans le texte ethnographique.

En dehors du débat entre Geertz et Gellner, d'autres chercheurs ont évidemment marqué l'anthropologie marocaine : Crapanzano, Rabinow, Dwyer, Kapchan, Berque, Jamous, le Franco-Marocain Pascon⁷, etc. Plusieurs de ces recherches se sont intéressées à l'islam, au sacré, aux rites de possession, au monde berbère et au monde rural, aux institutions traditionnelles, etc. Alors que j'arrivais difficilement à établir des liens de parenté intellectuelle avec ces ouvrages-clés de l'anthropologie du Maroc, le texte de Ferrié (1993) « *L'anthropologie au Maroc : situation actuelle et perspectives* » m'a symboliquement insérée dans un réseau de parenté en m'indiquant une place, me permettant ainsi de saisir en quoi cette recherche doctorale rompt avec la tradition anthropologique maghrébine et en quoi elle s'y rattache. Ce que le texte de Ferrié m'a permis de comprendre, c'est qu'en

⁷ CRAPANZANO, V. (1973). *The Hamadcha a study in Moroccan ethnopsychiatry*, Berkeley, The University of California Press ; RABONOW, P. (1977). *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press ; DWYER, K. (1982). *Moroccan dialogues. Anthropology in question*, Illinois, Waveland Press Inc. ; KAPCHAN, D. (1996). *Gender on the market. Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press ; PASCON, P. (1978). « Segmentarité et stratification dans la société rurale marocaine », *Recherche récente sur le Maroc moderne*, Rabat, Publication du Bulletin économique et social du Maroc ; JAMOUS, R. (2002). *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme ; BERQUE, J. (1978). *Les structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Puf. (2005).

insistant sur les mutations et en s'attardant à la mixité des références (étudiés au Maroc par la sociologie ou la politologie) plutôt qu'en s'intéressant à la permanence et aux objets initiaux (comme l'ont fait les anthropologues qui ont travaillé sur le Maroc) et en se situant en milieu urbain ou semi-urbain, cette recherche s'éloigne de la majorité des études anthropologiques qui ont été menées au Maroc. Cependant, en s'intéressant à l'intersubjectivité du réel et aux acteurs plutôt qu'à la détermination des règles et des structures comme le font les héritiers de Gellner et en s'éloignant de la conception dominante de l'anthropologie du Maghreb qui consiste, comme le souligne Mouna (2008), à enfermer l'individu dans une image à travers laquelle il est dépossédé de toute marge de manœuvre vis-à-vis de son groupe et de sa religion, cette recherche se rapproche de l'anthropologie interprétative de Geertz.

La démarche anthropologique entreprise dans cette thèse s'inscrit clairement dans une perspective d'anthropologie contemporaine des objets dits « proches », et ce, dans un pays lointain (j'y reviendrai dans le chapitre suivant). Ferrié (1993) souligne à juste titre la difficulté de l'anthropologie du Maghreb à se doter de nouveaux objets différents de ceux légués par l'anthropologie classique. L'anthropologie du proche semble avoir été réservée, comme le précise Ferrié, aux sociétés occidentales. Il insiste d'ailleurs sur l'importance de ce dernier enjeu. « À force de négliger le semblable et ses reformulations, nous risquons de donner une fausse idée de la vie quotidienne à l'intérieur de ces sociétés, de radicaliser l'altérité en somme » (Ferrié 1993 : 1074). Certains ouvrages anthropologiques, cités par Ferrié (1993), se sont intéressés à la mixité des références au Maroc⁸. Cette thèse s'inscrit en continuité avec ces travaux.

⁸ LEFEBURE (1992). «France, terre d'écueils. Une suite d'extraits littéraires berbères », *Le Maghreb, l'Europe et la France*. Bafao K., Henry, J. R.(1990) : 251-262 ; Hannah Davis (1989). «American magic in a Moroccan Town », *Middle East Report*, 159 : 12-17 ; Davis, S. et Davis, D (1989). *Adolescence in a Moroccan town (Making social sens)*, New Brunswick et Londres, Rutgers University Press. Je rajouterais à cette liste Kapchan (2005), «Possessing gnawa culture: displaying sound, creating history in dar gnawa, Tangier», *Prologues*, 32, hiver 2005 : 76-83, qui a étudié la culture marocaine gnawa au niveau mondial dans son interaction avec d'autres cultures non locales.

2.2. Le Maroc : pays d'émigration et terre d'accueil

Pays du Maghreb situé au nord du continent africain, le Maroc, qui n'est séparé de l'Espagne que par les quelques kilomètres du détroit de Gibraltar, est incontestablement un passage : une porte de sortie vers l'Europe et une entrée sur le continent africain. Ce pays aux écarts socioéconomiques frappants (la richesse extrême côtoie quotidiennement la pauvreté), et au taux d'analphabétisme alarmant⁹, abrite une population très hétérogène. Véritable mosaïque sociale et culturelle, terre aux paysages géographiques spectaculaires et diversifiés, cet État monarchique et musulman est, pour le moins qu'on puisse dire, extrêmement stimulant à découvrir.

Le Maroc attire depuis très longtemps des voyageurs, peintres, cinéastes, écrivains venus y puiser inspiration et évasion. Les contacts avec les étrangers ne sont pas nouveaux. Le pays a vécu une importante époque coloniale¹⁰. Bien qu'il attire par sa beauté, sa diversité, ses paysages spectaculaires et l'accueil généreux de ses habitants, le Maroc est avant tout un pays d'émigration. Plusieurs Marocains espèrent améliorer leurs conditions de vie en allant s'établir à l'étranger. Entre 1991 et 2001, plus d'un million de Marocains ont quitté le pays (Tarius 2004). Les candidats à l'émigration, qui n'ont pas les moyens de présenter un dossier officiel solide et qui rêvent d'atteindre les rives de l'Europe, tentent des traversées clandestines. La plupart se voient refouler aux frontières du Maroc, certains arrivent à toucher le sol espagnol, mais beaucoup y sacrifient leur vie. Les journaux nationaux et internationaux font constamment état des morts (hommes, femmes et enfants) retrouvés sur les côtes marocaines et espagnoles.

Vu l'ampleur du mouvement, il va sans dire que les chercheurs se sont davantage intéressés à l'émigration des Marocains qu'à l'immigration des étrangers venus s'installer au Maroc. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le dispositif institutionnel déployé par l'État marocain, en ce qui concerne les migrations, est constitué de structures d'encadrement et de

⁹ Plus de cinquante pour cent (50 %) selon le rapport « 50 ans de Développement humain » rédigé lors du 50^e anniversaire de l'Indépendance du Maroc en 2006 (<http://www.rdh50.ma/fr/index.asp>).

¹⁰ Le nord et le sud du pays ont été sous protectorat espagnol et le centre du Maroc a été sous protectorat français de 1912 à 1956.

représentation tournées vers les émigrés marocains¹¹. Outre le fait qu'au cours des dernières années l'État marocain ait cédé, sous la pression de l'Europe, à l'approche sécuritaire en mettant en place un dispositif servant à contrôler les flux de populations irrégulières (en provenance de la région subsaharienne), il n'y a pas de politique d'immigration au Maroc.

Bien que n'ayant aucune comparaison (en termes de nombre et de statuts) avec la vague de migration marocaine vers l'étranger, il y a pourtant une migration vers le Maroc. Des étrangers viennent s'y établir, souvent comme travailleurs expatriés, coopérants, diplomates, gens d'affaires, étudiants internationaux, retraités, etc. Certains étrangers viennent également s'installer au Maroc dans le cadre d'un projet de vie avec leur conjoint marocain. En s'intéressant à la relation amoureuse comme moteur d'une certaine immigration étrangère au Maroc, ce projet de recherche rend compte d'une réalité sociale encore très peu explorée.

2.3. La mixité conjugale au Maroc

2.3.1. Du côté des écrits sur la mixité conjugale

Si plusieurs recherches ont été menées sur les couples étranger-Maghrébin dans le contexte européen, les couples étranger-Marocain, en l'occurrence ceux qui ont fait le choix de s'installer au Maroc et qui sont porteurs d'une expérience spécifique, n'ont pas fait l'objet d'attention des sciences sociales, à ma connaissance, en dehors du mémoire de maîtrise d'Addidou (1990) déposé au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

L'ouvrage de Hafsa Chbani Kunda (1990), *Couples mixtes : un bonheur à haut risque*, est une application de la psychanalyse aux couples mixtes. Illustré par des cas cliniques, l'objectif de ce petit guide conjugal est de montrer que toute différence est facteur de mixité, puisque l'amour se nourrit de la différence, et que la mixité n'introduit pas forcément le malaise au sein d'un couple. Il s'agit de savoir prendre en charge cette différence. Pour l'auteure, aucun élément ne peut laisser penser que les malaises d'un

¹¹ La Fondation Hassan II pour les Marocains résidant à l'étranger, le Conseil consultatif de la communauté marocaine à l'étranger et le Ministère Chargé de la communauté Marocaine Résidant à l'étranger.

couple sont dus à la mixité. Le conflit au sein d'un couple, au contraire, proviendrait de l'absence de conscience de la différence. Lorsque l'on vient du même milieu, on tient pour acquis que l'on a les mêmes goûts, habitudes, réactions et on subit mille petits chocs lorsque la différence de l'autre se révèle. Le moteur essentiel de l'équilibre d'un couple, mixte ou non, tiendrait, pour cette psychanalyste, dans l'acceptation de la différence quelle qu'elle soit. Les couples mixtes, conscients dès le départ d'être différents, partiraient, selon elle, avec une longueur d'avance. Les différences peuvent être des symptômes (on peut leur attribuer toutes les difficultés), mais elles peuvent également être source d'enrichissement.

Le professeur de droit Abdelouahed Manaf, dans son ouvrage également paru en 1990, s'est intéressé, pour sa part, aux aspects législatifs concernant les unions mixtes franco-marocaines, autant dans le contexte français que marocain. Son livre, qui doit être mis à jour à la suite des réformes du Code de la famille (2003) et du Code de nationalité (2005), fait état des conséquences du croisement de deux systèmes juridiques différents.

Ce sont surtout des journalistes qui se sont intéressés à la mixité conjugale dans le contexte marocain. Pour Maria Daïf (2003), journaliste de l'hebdomadaire marocain *Tel Quel*, le mariage mixte est un véritable parcours du combattant. Selon ses observations, le Maroc n'aime pas les mariages mixtes et le fait comprendre à travers des textes de loi. Pour la journaliste de *Famille actuelle*, Karine Alami (2004), les couples mixtes n'ont pas bonne presse au Maroc. Ils sont perçus comme une mésalliance. L'amour des couples mixtes serait à haut risque. Elle décrit dans son article la peur que suscitent ces unions, les difficultés de relations avec la belle-famille marocaine et les problèmes législatifs auxquels se heurtent ces couples en insistant sur le fait que les couples gagnants semblent être ceux qui ont su, dès le début, être fermes pour protéger leur vie de couple et leur vie familiale. De son côté, Houria Abdelghani (2001), dans son article « Le mariage mixte au jour le jour », s'arme aussi à mettre en évidence les difficultés auxquelles doivent faire face les couples mixtes dans le contexte marocain. Selon un sondage que l'auteure a mené, ces couples doivent souvent affronter les réticences des belles-familles qui refusent parfois systématiquement de célébrer l'union de leur enfant pour des raisons de religion, de divergence culturelle ou d'éducation des enfants.

Des journalistes de la revue *Sésame* (Ribat *et al.* 2006) ont rédigé un dossier sur les mariages mixtes des Marocains en s'attardant aux couples franco-marocains qui s'installent en France. Que ce soit pour fuir les contraintes de la société marocaine, dans l'espoir de débiter une vie nouvelle, dans le but d'obtenir la nationalité française ou dans celui d'émigrer, l'union avec une personne étrangère, souligne Ribat, est souvent perçue, par la société marocaine, comme une transaction et non comme une union amoureuse. En investiguant la première agence matrimoniale marocaine et les sites de rencontre par Internet, la journaliste et son équipe montrent que le mariage avec une personne étrangère est une espèce de loterie comptant de plus en plus d'adeptes au Maroc. En plus de présenter la mixité conjugale comme une transaction où l'amour ne semble pas avoir de place, l'accent que les auteurs mettent sur les mariages de complaisance, la lutte contre les mariages blancs, le marché matrimonial d'Internet, les circuits de prostitution et les difficultés que rencontrent ces couples n'a certes pas contribué à présenter une image positive de la mixité conjugale.

Benzakour-Chami (1990), qui a fait une étude sur les couples dans la littérature marocaine, considère que l'image des couples mixtes dépeinte est clairement négative : le couple mixte est perçu comme une entrave supplémentaire dans la vie du ménage et l'étrangère y joue les trouble-fêtes par excellence. L'étude de Jean Déjeux (1989) au sujet de l'imaginaire entourant l'étrangère et les unions mixtes dans la littérature maghrébine analyse pour sa part la question de la sexualité interdite qui domine ces écrits. La femme étrangère y est dépeinte comme étant inaccessible, érotisée, sensuelle, excitante, elle symbolise la *fitna* (tentation) par excellence, elle est surtout l'anti-épouse. Benzakour (1990) et Déjeux (1989) mettent en évidence le fait que les romans qui traitent des unions mixtes sont des histoires d'amour impossible, et se terminent presque tous par un échec.

À quelques semaines du dépôt de cette thèse, j'ai trouvé un article qui n'avait été cité dans aucun ouvrage¹² : *Le couple mixte installé au Maghreb* (GRIC 2003). Cet article, rédigé par le Groupe de recherche Islamo-Chrétien de Rabat, formée d'universitaires chrétiens et musulmans, soulève une réflexion sur la liberté de conscience et le statut des femmes en terre d'islam, particulièrement dans le contexte marocain. Leur réflexion, construite à partir

¹² Ce qui s'explique par le peu d'écrits (et leur ancienneté) sur la mixité conjugale dans le contexte marocain.

d'écrits littéraires axés sur le couple mixte installé au Maghreb, d'une lecture de la Moudawana et de leur expérience de croyants¹³, est sans doute intéressante par le questionnement qu'elle soulève sur le statut des femmes, la réalité patriarcale, la violence de la conversion, le droit des personnes, la filiation religieuse par le père, etc., mais elle participe également, comme la grande majorité des écrits au sujet de la mixité au Maroc, à la mise en place d'un *habitus discursif péjoratif*. Le texte parle explicitement de drames indéniables, de souffrances, d'angoisses et de sentiment d'exclusion, d'impureté, d'accumulation de douces violences, d'une situation de captive, d'un véritable scandale, etc.

Hormis l'étude d'Addidou (1990), sur laquelle je reviendrai plus loin, et l'éloge de la différence de la psychanalyste Chbani Kunda (1990), le peu d'études qui a été consacré à la mixité dans le contexte marocain met donc davantage l'accent sur le parcours de combattant, les difficultés et la violence symbolique que peuvent rencontrer ces couples. Illustrés par des témoignages et non basés sur une analyse rigoureuse de données, les articles journalistiques lancent, pour leur part, des pistes qui, bien qu'intéressantes et reflétant une certaine réalité, manquent pourtant de nuances. Ce pessimisme au sujet des couples mixtes n'est pas nouveau. Depuis toujours la mixité conjugale a soulevé plus de résistance que d'éloges dans le contexte marocain. La mixité n'est pourtant pas un phénomène récent au Maroc.

2.3.2. Un historique de la mixité

Il faut remonter très loin dans l'histoire du Maroc pour retracer les premières unions mixtes. Mohamed Monkachi (1990), qui a travaillé sur l'aspect historique de la mixité au Maroc, soulève l'hypothèse que l'installation des troupes romaines au Maroc aurait peut-être déjà été une occasion favorable aux unions mixtes. Il rappelle que le Maroc dynastique est né d'une union mixte : celle du fondateur de la dynastie des Idrisides, Idris 1^{er}, originaire de la péninsule arabique, et de la jeune Berbère Maïcouda Kenza. Les dynasties qui se sont succédé au Maroc ont également livré de nombreux exemples d'unions mixtes réalisées par des sultans avec les « *Umm Walad* », les esclaves-mères. Ces mères

¹³ Les auteurs ne font aucune mention d'une implication personnelle au sein d'un couple mixte

étrangères, captives ou délivrées de leur servilité, étaient mariées à des souverains, des princes *chorfas* ou des notables et avaient comme fonction essentielle d'assurer le repos du mari et de procréer. Les exemples les plus nombreux de ces unions mixtes se retrouvent sous les Almohades (XII^e et XIII^e siècles) et sous les Mérinides (XII^e au XV^e siècle) (Monkachi 1990).

La première tentative d'union franco-marocaine remonte à l'époque de Louis XIV. Le sultan Moulay Ismaël, à la suite des négociations de son secrétaire d'État à Versailles concernant des captifs chrétiens détenus à Meknès, demanda la main de la fille du souverain Louis XIV. Celui-ci refusa pour des motifs religieux bien que le sultan avait spécifié que la jeune dame pourrait continuer d'exercer librement sa religion. En 1792, le sultan Moulay Slimane épousa une femme d'origine corse, une captive des pirates du Rif. C'est en 1873, avec l'union du Cherif El Hadj Abdesalam Ben Moulay Ali de Ouazzane et de la jeune Anglaise Emily Keen, que l'union mixte commence à changer de nature. Elle sort des enceintes princières et tient compte de la volonté de la partie étrangère. On peut parler d'un mariage libre, avec consentement mutuel (El Yamalahi et Zemmouri, dans Keene 2001).

Beaucoup plus tard, l'ouverture de l'immigration et les accords internationaux conclus dans la foulée de l'après-guerre ont permis un mouvement migratoire, principalement vers la France. Cette émigration massive de travailleurs des années 1950 a d'abord été considérée par bon nombre de Marocains comme une menace à l'intégrité de la société musulmane. Déjeux (1989) spécifie que ce mouvement migratoire, qui s'est poursuivi après l'Indépendance nationale (en 1956), a néanmoins favorisé le développement des unions mixtes à l'étranger. Streiff-Fenart (2000) rappelle qu'il s'est développé une intense campagne de dénigrement et de protestation contre les mariages mixtes durant la période qui a suivi les indépendances des pays du Maghreb. Déjeux (1989) insiste aussi sur ce point en expliquant que face à la création d'une entité nationale, la mixité conjugale a été considérée, après l'Indépendance du Maroc, comme une question d'ordre national et un enjeu politique. Il cite, à ce sujet, un article rédigé par le réformiste et leader marocain Allal el Fassi pour qui le mariage mixte était un moyen utilisé par le colonialisme pour perpétuer son emprise sur les citoyens. Ayant constaté la prolifération des mariages mixtes après l'Indépendance, l'auteur a exposé clairement ce qu'il pensait de ces unions dans un article

publié dans la revue *Al-Alam* en 1974¹⁴. L'argumentaire de cet article, explique Déjeux, est centré sur la cohésion de la société musulmane : la société et la famille doivent être homogènes. Pas de virus, pas de souillure. Il fallait défendre la pureté et se préserver de la contamination. Les enfants ne doivent pas être ballottés. Ils sont fixés dans l'Islam par leur père. L'influence de la femme étrangère pouvait être néfaste et entraîner une désorganisation de la société musulmane, l'éducation d'une mère étrangère menant à une perte de la religion et des valeurs musulmanes.

La multiplication des mariages mixtes est intimement liée à l'ouverture du Maroc vers l'étranger, ouverture marquée par le flux migratoire de travailleurs et d'étudiants marocains partis s'établir à l'étranger. Bien qu'il y ait actuellement plus d'ouverture envers les unions mixtes au Maroc, le portrait de cette mixité dessinée par l'anthropologue Addidou (1990), et plus récemment par la journaliste Abdelghani (2001), montre qu'il s'agit cependant encore d'une minorité agissante et dérangeante pour la tranquillité de la société marocaine. Les unions mixtes, parce qu'elles vont à l'encontre de la structure traditionnelle familiale, dérangent et bousculent les règles de cohésion sociale.

2.3.3. Un vent de changement dans la famille

Si très peu de données concernant la mixité conjugale au Maroc sont disponibles, certaines études se sont cependant intéressées à la famille marocaine. Lagnaoui (1999) met en évidence le fait que le Maroc est une société complexe où se mélangent de manière assez hétéroclite tradition et modernité, et souligne l'hétérogénéité des modes de vie. Les chercheurs qui ont travaillé avec Berlarbi (1990) insistent sur le fait que la famille représente l'unité fondamentale de l'organisation sociale et économique du pays. Au Maroc, le mariage demeure la seule façon légale de formation de couples (seule forme d'union acceptée juridiquement, religieusement et culturellement). Les chercheurs décrivent cette société, où la collectivité passe avant l'individu, comme traditionnellement patriarcale et hiérarchique selon l'âge et le sexe.

¹⁴ Cité dans Déjeux (1989)

Les résultats de la recherche d'Addidou, menée en 1990, montrent qu'au sein des couples mixtes on voit des changements radicaux de valeurs par rapport à la société traditionnelle marocaine. Il faut cependant préciser que des changements majeurs ne se retrouvent pas uniquement chez les couples mixtes, mais qu'ils sont intervenus dans le couple et donc dans la famille au Maroc, non pas de manière généralisée, mais de manière assez significative pour qu'on puisse parler d'un vent de changement. « *Les familles urbaines ont considérablement modifié leurs pratiques et leurs aspirations. L'un des éléments du changement réside dans l'image de la famille conjugale (monogamique) qui tend à devenir prépondérante. L'idéologie du couple et du bonheur conjugal se généralise, tout comme le désir de construire une parentalité exclusive avec deux ou trois enfants* » (Barraud 2008 : 161).

Ces transformations, nous dit Lagnaoui (1999), remontent à la période coloniale. L'introduction de nouveaux modèles, la cohabitation et la confrontation à des cultures nouvelles ont contribué à modifier le paysage social du Maroc : ébranlement des bases traditionnelles, occidentalisation du mode de vie, individualisation de l'habitat, etc. Les règles sociales ont été perturbées par l'industrialisation, l'urbanisation, la scolarisation, la détribalisation et le mouvement nationaliste qui a contribué à l'émergence d'une nouvelle catégorie de femmes citadines, alphabétisées et salariées. Tous ces changements ont eu un impact sur le recul de l'âge au mariage, la liberté de choix matrimonial, la formation et le développement de la famille restreinte, la planification familiale, l'évolution des rapports sociaux de genre, etc. (Barraud 2008, Bouasria 2008, Le Briss 2008, Lagnaoui 1999).

Si les mariages mixtes semblent plus dérangeants que les autres, c'est parce qu'ils se présentent comme une entorse à la règle commune de formation des mariages (Barbara 1993). Au Maroc, les mariages mixtes obligent la société marocaine endogame, musulmane et patriarcale à incorporer des éléments non conformes à son modèle traditionnel (Addidou 1990). Devant ces couples et le bouleversement qu'ils provoquent, remarquait Addidou en 1990, la société marocaine éprouve des difficultés d'adaptation et d'acceptation. Puisque l'objectif central de cette thèse est de rendre compte du mouvement, le chapitre 4 montrera plutôt que la société marocaine actuelle est en proie à une dialectique d'ouverture et de fermeture concernant l'accueil de ces couples. En visant ce même objectif, la partie qui suit

s'articulera autour du fait que les obstacles législatifs auxquels se heurtent ces couples les amènent à faire preuve de souplesse et à mettre en œuvre des stratégies d'adaptation.

2.4. Contexte législatif de la mixité au Maroc

Cette partie portant sur le contexte législatif marocain¹⁵ entourant la famille et les unions mixtes au Maroc est le fruit de la synthèse de nombreuses lectures¹⁶, conférences et entretiens avec des spécialistes¹⁷ sur le sujet, enrichie d'exemples concrets tirés des données de recherche de ce terrain. Ce qui est intéressant pour un anthropologue, comme le dit Ferrié (1994), ce n'est pas le droit (les règles) mais comment il est réinterprété par des individus empiriques. Le fait de mettre en parallèle les textes de loi avec la réalité des couples mixtes au Maroc permet en effet de constater qu'il existe un grand écart entre ce que dictent les lois et la façon dont les gens s'adaptent à celles-ci. Cette thèse s'est donc davantage intéressée aux façons qu'ont les gens de s'adapter et de vivre avec ces lois qu'à la législation proprement dite. Celle-ci, il est vrai, pose de nombreux obstacles aux couples mixtes. Il faut savoir que chacun des entretiens a fait référence, à un moment ou à un autre, à un ou plusieurs des obstacles législatifs abordés dans ce chapitre. Cependant, en s'attardant aux stratégies d'adaptation et non seulement aux textes de loi (qui par définition sont rigides), on constate que les acteurs sociaux (autant les couples mixtes qui vivent au Maroc que ceux qui appliquent la loi marocaine) font preuve de beaucoup de souplesse et d'inventivité pour atténuer l'impact que peut avoir cette législation.

¹⁵ Les problèmes engendrés par le croisement des différents systèmes juridiques dans les cas de mariages mixtes (qui ont assurément un impact considérable dans le quotidien de ces couples) ne sont pas abordés dans cette thèse. Voir à ce sujet l'article de Ltaief (2005) pour plus de détails sur les différences existant entre les dispositions de droit international et celles de droit interne ; l'ouvrage de Manaf (1990), qui a étudié en profondeur le cas des couples mixtes franco-marocains, ou encore le rapport de Ben Guigua (1993) portant sur l'expatriation des femmes françaises au Maghreb et en Afrique. Il est à noter que la seule convention relative au statut des personnes et de la famille et à la coopération judiciaire qui ait été signée entre le Royaume du Maroc et un pays étranger est la Convention franco-marocaine du 10 août 1981.

¹⁶ Alaoui (2003) ; Ben Guiga (1993) ; Bennani (1997) ; Benradi Khachani (1998) ; Chafaï (1997) ; Daïf (2003-a et 2004) ; Jamaï (2003 et 2003-a) ; Langlois (2000) ; Layadi (2000) ; Manaf (1990) ; Miadi (1997) ; Mounir (2005) ; Rhiwi (2004) ; Zaïmi Sahrri (2003) ; Sarehane (2003) ; Sebti (site Web) ; Sefriou (1973) ; Skalli (2000) ; Talimet (2000) ; *Tel Quel* (2005) ; Yata (2003) ; Zouari (2000) ; Zouhair (2004) ; entretien mené avec Michèle Guillery le 8 février 2005, Rabat.

¹⁷ Maître Amin Fayçal Ben Jelloun, notaire et président de la Chambre nationale du notariat, et maître Nora Lazrek, notaire à Meknès, ont tous deux lu et corroboré cette partie de chapitre. Nos échanges ont permis d'éclaircir certains articles de loi.

2.4.1. La réforme du nouveau Code marocain de la famille

Au Maroc, la législation qui concerne la famille et tout ce qu'elle englobe (succession, mariage, droits des enfants, etc.) est regroupée sous un code de loi que l'on appelle le Code de la famille et dont la première version écrite (anciennement appelée la *Moudawana*) remonte à 1957. Ce Code marocain de la famille est, comme le mentionne Mounir (2005), le code le plus important de tout l'arsenal législatif, par le nombre de personnes qu'il concerne (tous les Marocains musulmans¹⁸ du Maroc et tous les mariages mixtes à conjoint marocain, au Maroc ou à l'étranger). Le Code marocain de la famille (alors nommé *Moudawana*) a été réformé en 2003, soit au cours de cette recherche doctorale. Rappelons ici quelques faits historiques.

En 1993, le roi Hassan II a mis en place une première commission royale formée d'ulémas (théologiens musulmans) pour réformer la *Moudawana*. Puisque seuls quelques amendements ont été rajoutés, la plupart des militant(e)s marocain(e)s qui luttent pour le droit des femmes n'ont jamais vraiment considéré ces abrogations comme une véritable réforme. Le 19 mars 1999, Saïd Saâdi, secrétaire d'État chargé de la protection sociale, de la famille et de l'enfance, a rendu public son Plan d'intégration de la femme au développement. Ce plan, qu'il a rédigé avec l'aide de la population civile (représentée par le mouvement associatif marocain) a fait couler beaucoup d'encre. En mars 2000, deux marches militantes eurent lieu autour de ce fameux Plan d'intégration. L'une à Rabat (organisée dans le cadre de la marche mondiale des femmes instaurée par les Québécoises), qui défendait le Plan du ministre. Et l'autre à Casablanca, où les islamistes d'*Al Adl Wa Ihsane* et le Parti de la justice et du développement (PJD) sont descendus dans les rues pour protester contre ce Plan. À la suite de ce débat houleux, le Plan a été mis de côté et avec lui l'espoir d'une réforme en profondeur du statut de la femme et de la famille. Le ministre Saâdi défendra le Plan jusqu'au bout. Cela lui coûtera son poste en septembre 2000 lors du remaniement ministériel.

En avril 2001, le nouveau roi Mohamed VI forme une nouvelle commission (Printemps de l'égalité) composée de seize personnes (dont trois femmes) avec à la tête l'ancien ministre

¹⁸ Lorsqu'un Marocain est de confession israélite, il est soumis au statut hébraïque (Manaf 1990 : 34).

Boucetta¹⁹. En octobre 2003, coup de théâtre. C'est en son titre d'*Amir Al Mouminie* (Commandeur des croyants) que le roi Mohamed VI rend public le nouveau Code de la famille. Mohamed Tozy, dans un entretien qu'il a donné au périodique *Le Journal Hebdomadaire* publié au lendemain de l'annonce de ce nouveau Code (Jamaï 2003), précise que le roi a pris des risques puisque c'est la première fois dans l'histoire du Maroc qu'un roi utilise ce statut de Commandeur des croyants (qui permet d'imposer) dans un souci de modernisation. Contrairement au Plan du ministre Saâdi, le projet ne portait plus sur le caractère laïc qui le différenciait et le fragilisait. Pour Tozy, politicologue et spécialiste de l'Islam au Maroc, les attentats qui ont eu lieu à Casablanca le 16 mai 2003 ont affaibli les islamistes. Devant l'attitude quasi consensuelle de la population marocaine qui militait pour un changement et devant les pressions internationales qui se faisaient de plus en plus vives, ce Code était une manière pour le roi de lutter contre les dérives antidémocratiques d'instrumentalisation de la religion et d'incitation à la haine, au racisme et à la violence.

Le nouveau Code de la famille promet de lever l'iniquité dont la femme est victime, de protéger les droits des enfants tout en préservant la dignité de l'homme. Le Code comporte onze points qui ont été présentés par le souverain devant le Parlement, ce qui a permis d'établir un cadre juridique (avec la mise en place de tribunaux de la famille un peu partout dans le royaume). C'est une première au Maroc. On peut parler de véritable réforme, d'un tournant historique même, pour ce qui touche la législation entourant la famille. Le nouveau Code parle désormais d'égalité au sein de la famille, de responsabilité mutuelle. La famille est placée sous la tutelle conjointe des deux époux. Ce Code marque la fin de la tutelle (*wilaya*) : la femme majeure peut désormais se marier avec ou sans tuteur. L'âge du mariage est désormais le même pour les garçons et pour les filles (18 ans). Des restrictions sévères au sujet de la polygamie la rendent légalement presque impossible. Les procédures de mariage pour les expatriés sont simplifiées. Le divorce consensuel a été institué, etc., on s'est également penché sur le droit des enfants.

Hormis la simplification des procédures de contrat de mariage pour les expatriés (et donc pour les couples Marocain-étranger qui signent un acte de mariage à l'extérieur du pays), le

¹⁹ Cet homme est un ancien résistant marocain contre le colonialisme français. Il fut aussi le chef du premier parti politique marocain (Parti de l'Indépendance) de 1974 à 1998.

nouveau Code de la famille n'a cependant rien changé de significatif à la législation qui touche la situation des couples mixtes. Pourtant, certaines lois du Code de la famille peuvent être de véritables obstacles pour ces couples. Seules les récentes modifications du Code de la nationalité marocaine (en octobre 2007) ont eu un impact majeur sur les couples mixtes en instaurant l'égalité entre le père et la mère dans la transmission de la nationalité marocaine. Désormais, une Marocaine dont le mariage est régulier en regard du Code de la famille peut transmettre sa nationalité, ce qui n'était pas le cas au cours de ce terrain de recherche. Si certains obstacles légaux et administratifs découragent (momentanément ou définitivement) certains couples, plusieurs autres, comme il est évoqué plus haut, développent des stratégies d'adaptation à ces lois. Voici donc quelques exemples des écarts existant entre les textes de loi et la réalité empirique.

2.4.2. Entre la législation et la réalité empirique

Le concubinage

Les articles 490 et 493 du Code pénal stipulent que le concubinage est interdit et qu'il est passible d'un mois à un an de prison. Des couples rencontrés qui ont vécu ou vivaient en concubinage au Maroc (plus du tiers), aucun n'a été emprisonné. Plusieurs ont été intimidés par la police. Jamais sous forme de menaces d'emprisonnement, plutôt sous forme d'interrogatoires intimidants. Les couples qui ne veulent pas se marier apprennent à vivre avec les conséquences parfois désagréables de leur statut.

Les conditions de validité du mariage (conditions de fond et de forme)

L'article 39²⁰ du Code de la famille est clair : bien qu'un musulman puisse épouser une non-musulmane (juive ou chrétienne), le mariage d'une musulmane avec un non-musulman est formellement interdit par le Coran. Cette loi ne joue évidemment pas en faveur des couples mixtes.

²⁰ Étant donné que je ne maîtrise pas la langue arabe classique, les articles de loi concernant la Moudawana cités dans cette thèse proviennent du livre de Mounir (2005) et non du texte original arabe.

Les hommes étrangers n'ont pas le choix. S'ils veulent épouser une musulmane, ils doivent se convertir à l'islam. Cependant, la facilité et la *risibilité* du processus de conversion à l'islam²¹, selon l'expression employée par Michèle Zirari, professeure à la faculté de droit de Rabat-Agdal interrogée par la journaliste Maria Daïf (2003), rendent la contrainte beaucoup plus légère qu'elle ne paraît (voir annexe C pour un exemple d'acte de conversion). Certains hommes étrangers se convertissent dans une démarche de foi (même si le terrain montre que c'est plutôt rare). Plusieurs se convertissent cependant uniquement pour la forme. Certains, aussi, décident tout simplement de ne pas se marier sous la loi marocaine en assumant ou en ignorant les conséquences légales de cette situation.

Pour être reconnu par le législateur marocain, les conditions de forme doivent être soumises au Code du statut personnel du conjoint marocain, et ce, même si le mariage est célébré à l'étranger (Manaf 1990). La lourdeur des formalités administratives et les démarches exigées pour la signature d'un acte de mariage entre conjoints de deux nationalités différentes au Maroc peuvent se comparer à un véritable parcours du combattant (voir annexes A et B).

Miloud : Enfin je ne sais pas, il fallait encore... Il fallait viser des papiers, les amener au ministère des Affaires étrangères, il fallait passer par la police ! [...] Et ça prenait des mois et des mois, des allers-retours, des déplacements et des papiers visés, timbrés, révisés et retimbrés, des photocopies timbrées, des photocopies visées. Ça fait trop de choses (Yumiko, 53 ans, Japonaise, et **Miloud**, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).

Il existe plusieurs types d'acte de mariage possibles pour les couples mixtes dont l'un des conjoints est marocain. Ils peuvent signer un acte de mariage civil à l'étranger et le faire enregistrer aux services consulaires marocains. Ils peuvent signer un acte religieux (chrétien, juif, *baha'i*²², etc.) à l'étranger ou au Maroc, mais ils sont obligés, dans ce cas, de

²¹ Deux *adouls* (hommes de loi musulmane) vérifient que celui ou celle qui désire se convertir connaît les obligations de la religion musulmane, c'est-à-dire, les cinq piliers de l'islam (croire en l'unicité de Dieu [Allah] et que Mohammed est son prophète, faire la prière, jeûner le mois de Ramadan, faire l'aumône et effectuer un pèlerinage à la Mecque). Cette personne est amenée à réciter la *chahada* (1^{er} pilier de l'islam). La personne convertie choisit ensuite elle-même le prénom musulman qui convient à sa nouvelle religion. Les *adouls* dressent alors l'acte de conversion (voir annexe C). Dans le cas d'un homme étranger, il est alors possible de faire suivre la demande en mariage.

²² Religion progressiste née au Liban.

signer aussi un acte *adoulaire*²³ marocain pour être reconnus mariés au Maroc. Ils peuvent dès le départ contracter un acte *adoulaire* marocain au Maroc et enregistrer cet acte au consulat du pays étranger (Consulat de France au Maroc par exemple) pour que leur mariage soit reconnu à l'étranger. Ils peuvent également faire un mariage *orfi*²⁴, ce qui permet aux couples qui ont signé un acte de mariage à l'étranger sans l'enregistrer au Maroc d'être considérés mariés selon la loi musulmane en évitant de recommencer toutes les procédures administratives. Il ne semble pas y avoir de modèle à suivre. Les couples de cette étude ont fait les démarches dont ils avaient envie ou dont ils avaient la connaissance. En effet, il était surprenant de constater que plusieurs étrangers ne semblaient pas avoir suivi ou compris la totalité des démarches entreprises pour la signature de leur acte de mariage marocain. Cela s'explique par la lourdeur et la complexité du protocole à suivre pour que l'acte de mariage soit reconnu valable aux yeux des autorités marocaines.

Il est clairement plus facile, pour les couples qui le peuvent, de signer d'abord un acte de mariage civil à l'étranger et de le faire enregistrer aux services consulaires marocains dans un délai de trois mois. Certaines exigences sont inévitables pour que le mariage soit reconnu au Maroc (présence de deux témoins musulmans, inexistence de clause excluant la dot, etc.), mais certaines démarches sont ainsi évitées (demande d'autorisation de mariage au procureur du roi, certificat médical, enquête policière, etc.).

La garde des enfants

Il faut bien saisir la différence qu'il y a au Maroc entre le droit de garde et le tutorat. Il règne souvent une confusion dans la compréhension de ces deux termes. Le droit de garde est associé au maternage, aux soins de l'enfant, et au Maroc celui-ci est automatiquement lié à la mère. Le maternage semble prendre fin au moment où l'enfant atteint sept ans puisqu'en aucun cas la mère ne perd la garde de son enfant avant cet âge. Il est aussi intéressant de noter que dans le cas où une mère a un enfant malade ou handicapé, la garde ne lui est jamais enlevée. Le tutorat, pour sa part, est la législation des biens de l'enfant mineur. Le gardien de l'enfant n'est donc pas nécessairement son tuteur et ne gère pas forcément ses biens. En ordre, le droit de garde est d'abord accordé à la mère, puis en

²³ En présence d'un *adoul* (homme de loi marocaine).

second lieu au père et ensuite à la grand-mère maternelle, etc. L'article 166 précise que la garde se prolonge jusqu'à 18 ans, mais accorde au mineur de 15 ans révolus (pour le garçon comme pour la fille), la possibilité de choisir qui, du père ou de la mère, sera son gardien. Il faut savoir qu'au Maroc, la responsabilité parentale des deux conjoints ne prend jamais fin. En cas de divorce le maternage est accordé à la mère, mais le père conserve un droit de regard sur l'éducation de ses enfants.

En cas de divorce ou de veuvage, la garde des enfants, comme nous venons de le voir, est accordée en premier lieu à la mère. Contrairement à la croyance très répandue chez les couples mixtes, le fait qu'une femme étrangère ne soit pas musulmane ne lui fait pas automatiquement perdre la garde de ses enfants. L'article 173 prévoit quatre conditions à l'attribution de la garde : la majorité, une bonne moralité, l'aptitude à élever l'enfant, à assurer sa protection, à veiller sur son éducation religieuse, sa santé physique et morale et sur le bon déroulement de ses études. Comme le mentionne Omar Mounir (2005), le législateur n'a pas précisé que la mère devait être musulmane (puisque c'est un cas de déchéance indirecte) laissant au juge le soin de décider selon le cas. Comme le mentionne l'avocate Fadéla Sebti dans son site Web portant sur les droits des femmes musulmanes au Maroc ²⁵, ce point est très souvent soulevé par les maris dans les divorces entre couples mixtes où la femme n'est pas musulmane. Il est évidemment possible, pour quelqu'un qui voudrait enlever la garde des enfants à la mère non convertie, d'essayer de démontrer que les enfants ne sont pas élevés dans la religion musulmane. Voilà pourquoi la plupart des femmes étrangères voient dans leur conversion à l'islam la protection idéale pour que la garde de leurs enfants ne leur soit pas enlevée.

Se voir enlever ce droit de garde est la peur dominante chez les femmes étrangères. Cette peur est d'ailleurs une des raisons principales (avec l'accès à l'héritage) évoquée par les étrangères pour expliquer leur conversion à l'islam (voir chapitre 4). Cependant, Michèle Guillery²⁶ (2005), avec laquelle je me suis entretenue au cours du terrain, affirme qu'en cas de divorce ou de veuvage, peu importe ce que dicte la loi, la garde est dans les faits quasi automatiquement donnée à la mère, qu'elle soit musulmane ou non. Les cas où la mère

²⁴ Mariage où douze témoins musulmans remplacent la présence des *adouls*.

²⁵ www.techno.net.ma/femmes/L1-mariages.htm

²⁶ Michèle Guillery est détentrice d'un D.E.S.S. en droit notarial.

s'est vue enlever ce droit de garde sont, selon elle, rarissimes. Cette peur n'est pas dénuée de tout fondement, mais elle est exagérée.

Selon l'article 175, en cas de remariage la gardienne perd le droit de garde à moins : qu'elle soit en même temps tuteur légal de ses enfants ; que ses enfants n'aient pas encore sept ans ; qu'un enfant présente une maladie ou un handicap qui rende la garde difficile pour quelqu'un d'autre ; que le nouveau mari soit un parent de l'enfant au degré prohibé (du mariage) ou qu'il soit tuteur légal des enfants.

Dans l'article 178 du nouveau Code de la famille marocain, il est mentionné que le déménagement de la gardienne à l'intérieur du Maroc n'est pas une cause de perte de la garde. Au Maroc, nous l'avons vu, la responsabilité parentale ne prend jamais fin. Le père a toujours un droit de regard sur l'éducation de ses enfants. Chez les couples mixtes, il est plausible qu'une étrangère, à la suite d'un divorce, veuille déménager avec ses enfants dans son pays d'origine et donc à l'extérieur du Maroc. Dans ce cas, le père pourrait faire valoir son droit de regard sur l'éducation des enfants et leur garde pourrait être enlevée à la mère étrangère. Sur ce point spécifique, l'avocate Fadéla Sebti mentionne, dans son site Web, qu'il est possible de faire inscrire sur l'acte de mariage, puisque celui-ci est d'abord défini comme un contrat, qu'en cas d'éloignement géographique la garde des enfants sera laissée à la mère (voir annexe D). Même si cela se fait rarement, il est aussi possible pour une femme étrangère de faire rédiger un acte *adoulair*e par lequel son mari lui concède à l'avance le droit de garde de ses enfants, et ce, de manière inconditionnelle (voir annexe E). Dans une logique sociale où seule la mère est considérée capable de maternage, on comprend pourquoi la garde est automatiquement donnée à la mère. Il est vrai que, contrairement au Canada ou dans d'autres pays où les pères réclament le droit de garde partagée de manière quasi systématique, au Maroc, il semble que cette demande ne soit pas encore très répandue. Comme je l'ai constaté sur le terrain, cela ne cause parfois aucun problème au père de céder ce droit de garde à la mère. Il est cependant évident que les rôles traditionnels sont en cours de mutation au Maroc, du moins chez une partie de la population, dont la majorité des couples mixtes fait partie. De plus en plus de pères marocains (en couple mixte ou non) sont présents auprès de leurs enfants et il apparaît plausible que ceux-ci réclament de plus en plus le droit d'une garde partagée. La solution

possible, dans ce cas, est de s'arranger à l'amiable puisque le concept de garde partagée n'existe pas légalement au Maroc.

Dans le cas où les deux parents décéderaient, c'est le pays où les parents sont décédés qui légifèrera pour ce qui est de la garde des enfants. Ce cas de malheur extrême, qui est toujours un drame, est encore plus délicat dans le cas des couples mixtes où les familles des enfants sont éloignées géographiquement. Il serait toujours possible pour une belle-famille étrangère de venir au Maroc réclamer le droit de garde de l'orphelin, mais le dernier mot reviendra au juge du pays où les parents sont décédés. Je n'ai pas rencontré ce cas concrètement sur le terrain, mais cette lourde question est parfois ressortie dans les discussions informelles que j'ai eues avec certains individus en couple mixte.

L'autorisation de sortie du territoire pour les enfants

L'article 179 du Code de la famille n'interdit pas à la gardienne d'un enfant de voyager à l'étranger. Pour que ce voyage soit empêché, il faut : une demande au tribunal de la famille par le parquet général ou le tuteur légal et la mention, dans la décision d'attribution de la garde, de l'interdiction de voyager hors du Maroc sans l'accord du tuteur légal. Dans le cas d'un désaccord entre le père et la mère sur la possibilité de voyage hors du Maroc avec l'enfant, l'article 179 précise qu'il est possible de saisir le juge des référés afin qu'il autorise ce voyage. Le principe est donc la liberté de voyage pour le gardien de l'enfant, mais encore faut-il, précise Mounir (2005), que la police des frontières soit au courant des subtilités de l'article 179. Que les parents qui voyagent sans leur conjoint soient divorcés ou non, il faut savoir que la police des frontières marocaine exige toujours (officiellement) et demande parfois (dans les faits) une lettre d'autorisation du parent absent.

La représentation légale des enfants

Nous avons vu qu'il y a une distinction à faire entre le titulaire de la garde (celui qui a la garde de l'enfant) et le représentant légal (celui qui gère les biens de l'enfant mineur). Depuis la réforme du Code de la famille, la gestion du patrimoine d'un mineur (tutelle légale) est accordée au père et à la mère si le père est incapable, absent ou à défaut de celui-

ci. L'article 237 autorise également le représentant légal (père ou mère) à désigner un tuteur testamentaire. Que le représentant légal soit le père ou la mère, le droit marocain ne prévoit pas de contrôle judiciaire sur le patrimoine à moins que celui-ci excède 200 000 dirhams (environ 29 000\$ canadiens). Il est de leur devoir d'informer le juge de cette somme. À défaut de tuteur légal ou testamentaire, un tuteur datif sera désigné par le tribunal. Hormis le tuteur légal, tout autre tuteur (testamentaire ou datif) est soumis au contrôle du tribunal dans le but de protéger les enfants.

La loi est claire. Le père est toujours le tuteur légal de ses enfants, à moins d'incapacité de ce dernier. Il ne peut s'en soustraire ou s'en désister (A.D.I.J.J 2005 : 142). Avant la réforme du Code de la famille, la mère n'assurait jamais la représentation légale de ses enfants. Le nouveau Code amène donc un acquis important en donnant de plein droit à la mère cette représentation légale, mais uniquement en cas de décès, d'absence ou en cas de perte de capacité légale du mari.

L'héritage

La loi qui concerne l'héritage au Maroc est très précise. En voici quelques grandes lignes. Le droit au dernier survivant n'existe pas. On ne peut déshériter un héritier. Les descendants héritent toujours. Les ascendants aussi. Il y a toujours une part de l'héritage qui est accordée aux enfants. La part accordée aux fils est le double de celle accordée aux filles. Cette part, s'il n'y a pas de descendant masculin, ira aux frères ou aux sœurs du défunt. Un musulman n'hérite pas d'un non-musulman et vice-versa. Les conjoints qui ne sont pas tous les deux musulmans n'héritent donc pas l'un de l'autre, ce qui est le cas des couples mixtes où il n'y a pas eu de conversion du côté du conjoint étranger.

Il existe cependant des solutions pour ces couples mixtes. Pour une personne musulmane, il est possible de léguer le tiers de ses biens et avoirs à quelqu'un qui ne fait pas partie de ses héritiers. Puisque la disparité de culte ne s'applique pas au testament, l'épouse non musulmane exclue de la succession marocaine peut ainsi avoir une part n'excédant pas le tiers de l'actif successoral si elle bénéficie d'un testament. Une mère non musulmane peut également léguer la totalité de ses biens à ses enfants ou à son époux musulmans exclus de

la succession étrangère (pour les biens qui sont sur le territoire marocain). Cette solution, quasi inconnue des étrangers et des couples mixtes au Maroc, est un moyen de jouir de l'héritage sans se convertir à l'islam.

Il est également possible de faire un acte de donation ou de vente à ses enfants ou à son conjoint, de son vivant, pour retirer ses biens de l'héritage. Les enfants de père musulman (considérés musulmans par la loi) peuvent donc jouir des biens de leur mère non convertie. Et les femmes ou les hommes non convertis pourront jouir des biens de leur conjoint et vice-versa.

Shiraz : Pour l'héritage nous avons mis cette maison au nom de nos enfants. On avait cette maison qui était à nos deux noms, et après on a fait une donation à nos enfants. On vit chez nos enfants. On n'a rien à part quelques livres et quelques vêtements. On n'a plus rien matériellement, donc ça ne cause pas de problème. On n'est pas obligé [de se convertir]. S'il y a une bonne entente dans le couple. Il y a beaucoup de couples mixtes qui ont ce problème. Ils se convertissent à l'islam, c'est pas parce qu'ils croient à l'islam c'est juste pour avoir le papier pour leurs enfants ou pour des questions matérielles. C'est normal, ils ont vécu, ils ont participé. Mais je crois que s'il y a une bonne entente, il peut y avoir des solutions sans être obligé d'aller se convertir à l'islam. Le mari peut faire une donation à sa femme. Mettre les choses au nom de ses enfants et de son épouse. Il y a trop de formalités en cas de décès d'une étrangère et j'ai voulu leur éviter tout ça (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Michèle Guillery (2005) explique qu'il est important d'enregistrer et d'inscrire cet acte de donation ou de vente à la conservation foncière pour éviter qu'elle ne soit contestée. Selon elle, « soit vous êtes sur le titre, soit vous ne l'êtes pas. Pour être propriétaire de quelque chose, il faut que votre nom figure à la propriété foncière » (extrait de l'entretien réalisé à Rabat avec Michèle Guillery le 8 février 2005).

Il est évidemment toujours possible de se convertir à l'islam pour être considéré dans l'héritage, et ce, même après la mort de son conjoint. La femme étrangère s'assure ainsi d'obtenir la part d'héritage qui revient à l'épouse selon la loi musulmane (soit le huitième de l'héritage).

***Karla** : La conversion on l'a fait après [la mort de son mari]. Et ça c'est absolument rien. Vous dites une phrase. Je n'ai jamais changé de religion, j'ai fait ça pour les papiers. Quand les adouls sont venus, la famille était là pour l'héritage on a fait ça en même temps (**Karla**, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Rappelons que les enfants de père musulman sont automatiquement, à la naissance, considérés musulmans. Si la mère étrangère ne se convertit pas à l'islam, ses enfants ne pourront donc pas hériter d'elle selon la loi musulmane. Il est cependant possible, comme le confirme Michèle Guillery, de régler la succession de l'étrangère en droit étranger : « *Il faut que les enfants aillent voir un notaire qui établira un acte de notoriété par lequel il sera dit que Madame "X" laisse à ses héritiers... Les enfants doivent ensuite enregistrer leurs biens à la conservation foncière avec cet acte en main. Les enfants récupèrent ainsi la succession sur la base de leurs droits respectifs. Cet acte les rend héritiers de leur mère. La succession ne se fait donc pas en droit musulman, mais en droit étranger. La différence entre l'adoul (le notaire traditionnel) et le notaire, c'est que ce dernier respecte le droit sur la base de la nationalité du pays d'où vient la mère sans entrer dans les détails de religion. L'adoul est obligé, lui, de respecter le droit musulman qui prévaut au Maroc. En cas de contestation, cette procédure est défendable auprès des tribunaux parce que le fait que des enfants n'héritent pas de leur mère porte atteinte à l'ordre public du pays d'où vient l'étrangère. Le juge ne peut pas dire aux enfants : vous n'héritez pas de votre mère* » (extrait de l'entretien réalisé à Rabat avec Michèle Guillery le 8 février 2005). Il est important de noter que selon maître BenJelloun, cette solution porte atteinte à l'ordre public marocain. Si un bien se trouve au Maroc, il doit être géré en droit marocain et non en droit étranger. La possibilité d'établir un testament (voir plus haut) est un moyen simple qui ne porte atteinte à aucun ordre public.

Nous savons maintenant que si un homme étranger vit avec une femme marocaine musulmane et refuse de se convertir, il lui est impossible de signer un contrat de mariage marocain. Que le couple se soit ou non marié à l'étranger, s'il n'a pas signé de contrat de mariage *adoulaire*, il n'est pas considéré marié aux yeux des autorités marocaines. Leurs enfants sont donc considérés nés « hors mariage ». Ce cas, que j'ai rencontré sur le terrain, est un exemple de l'imbrication complexe de deux systèmes législatifs différents. D'une

part, les enfants nés « hors mariage » au Maroc sont automatiquement reliés à la mère. La paternité n'est donc pas reconnue et les enfants ne peuvent pas hériter de leur père. Dans ce cas, la possibilité offerte à la mère, pour que ses enfants héritent de leur père, est de prouver qu'elle a eu des rapports de « bonne foi » puisqu'elle est mariée à l'étranger. On pourra dès lors rattacher ses enfants à leur père et ils pourront hériter de lui. Cette démarche semble cependant inutile chez les couples mixtes où le père est étranger puisque de toute façon, dans ce cas complexe, les enfants lui sont rattachés. Ils peuvent donc hériter de leur père en tant qu'étrangers.

Rappelons que les enfants de mère marocaine et de père étranger non converti à la religion musulmane (ces cas sont rares) ne sont pas concernés par la loi de l'héritage qui prévaut au Maroc puisqu'ils ne sont pas considérés musulmans. Ils ne pourront donc pas hériter de leur mère musulmane, à moins que celle-ci leur ait légué le tiers de ses biens et avoirs, comme expliqué précédemment. En résumé, il est assurément plus simple pour les couples mixtes de signer un acte de mariage *adoulaire* et donc un acte de conversion pour l'homme étranger, ce que font la grande majorité des couples lorsqu'ils décident de vivre au Maroc.

Voici deux autres cas concrets qui illustrent des stratégies élaborées par les couples de l'étude pour régler des questions touchant à l'héritage. Le premier cas est lié au fait que les ascendants héritent toujours. Le mari de Karla est décédé après vingt ans de vie commune. La mère de celui-ci, qui n'avait donné aucun signe de vie depuis des années, s'est rendue à l'enterrement de son fils pour exiger sa part d'héritage. Un problème s'est alors posé puisque cette maison, qui avait été acquise tout récemment, n'était pas payée. Karla n'avait absolument pas les moyens de donner à sa belle-mère la part qui lui revenait. Elle a trouvé une solution dans la générosité de son entourage.

***Karla** : Cet argent il fallait le trouver. 40 000 dirhams [environ 6000\$ canadien] puisqu'elle a droit à l'héritage comme moi. Alors quand les collègues de mon mari ont vu ça, comme je vous ai dit, comme il était tellement généreux avec tout le monde, j'en ai profité après sa mort quand même, ils ont ramassé les 40 000 dirhams et en plus on m'a donné un agrément d'autobus, parce que ça se faisait dans le temps. Comme ça j'ai pu payer la maison (**Karla**, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Le deuxième cas réunit à lui seul trois problèmes potentiels concernant l'héritage : 1) Francine et Salim habitent en milieu rural. Leur propriété a été mise au nom de Salim puisqu'elle ne peut être mise au nom de Francine (voir plus bas droit de propriété). 2) Le couple a trois filles. La part d'héritage du fils qu'ils n'ont pas sera donc donnée au frère de Salim. 3) Francine n'est pas musulmane. Elle ne pourra pas hériter de Salim et vice-versa et ses enfants ne pourront pas hériter d'elle.

Comme solution, ils ont d'abord envisagé un dézonage agricole (voir plus loin droit de propriété) pour que Francine puisse devenir en partie propriétaire, mais au final, cette possibilité a été éliminée parce que trop complexe, trop coûteuse et trop longue. Salim a donc signé un acte de donation à ses filles (sans qu'elles le sachent). Le fait de mettre les biens au nom de leurs filles a définitivement évincé les frères de Salim de l'héritage. Si Salim décédait alors que ses filles étaient encore mineures, Francine, qui serait leur représentante légale, pourrait gérer leurs biens. Puisque l'usufruit ne peut être donné à un étranger en milieu rural, le seul moyen pour eux de s'assurer qu'on ne les déloge pas est de signer un bail de location de longue durée. À lui seul ce cas illustre bien la complexité et les questionnements (parfois lourds) qui surgissent au sein de ces couples.

Le projet d'adopter un enfant

L'adoption telle que nous l'entendons dans les pays occidentaux n'existe pas au Maroc. Lorsqu'une famille prend sous son aile un enfant qu'il n'a pas conçu, on parle de *kafala*, ce qui équivaut à un droit d'élever cet enfant. En arabe, le mot employé est d'ailleurs *trabiya*, ce qui veut dire textuellement élever un enfant. L'article 149 du Code de la famille spécifie que la *kafala* ne produit aucun effet propre à la filiation légitime. Le père ne peut pas transmettre son nom de famille à cet enfant et celui-ci ne pourra hériter de la part qui lui reviendrait en tant que fils ou fille de la famille. Comme nous l'avons vu, il est toujours possible de léguer, par le moyen d'un testament, le tiers de ses biens et avoirs à toute personne qui ne fait pas déjà partie des héritiers. L'enfant adopté peut donc jouir de cette part d'héritage. Évidemment il est aussi possible, de son vivant, de faire un acte de donation ou de vente et de céder ses biens à cet enfant.

Un autre problème qui se pose pour les couples mixtes avec la *kafala*, c'est que plusieurs pays occidentaux, comme la France, ne reconnaissent pas l'adoption d'enfants provenant de pays où celle-ci n'existe pas légalement. Il est donc impossible pour ces enfants d'obtenir une nationalité étrangère. Cela complexifie les choses. Si l'enfant veut poursuivre des études universitaires à l'étranger, il devra faire sa demande de visa étudiant comme tous les Marocains. Si la famille, par exemple, veut passer les vacances en France, il faut obligatoirement demander un visa pour cet enfant, un visa qui lui sera octroyé pour un temps court et déterminé. L'enfant ne pourra pas non plus entrer d'office dans un établissement d'enseignement étranger au Maroc. Il devra, comme tous les enfants marocains, passer un test d'entrée et être admis en tant que Marocain. Sur le terrain, j'ai pu constater que les directions d'établissement font parfois preuve d'assouplissement dans leurs règlements en faisant payer à des enfants de couple franco-marocain sous *kafala* le même tarif qu'aux Français.

La loi marocaine est aussi très claire sur le fait qu'un non-musulman ne peut adopter un enfant au Maroc. Les deux parents, qu'ils soient marocains ou étrangers, doivent être musulmans pour que l'État leur permette de prendre un enfant sous *kafala*. Évidemment, ceux qui veulent adopter un enfant et qui ne sont pas musulmans peuvent toujours envisager une conversion pour la forme. J'ai cependant vu, sur le terrain, que cette solution pose parfois des dilemmes moraux ou freine carrément le projet d'adoption de certains individus qui sont croyants et pratiquants dans une autre religion.

Le Code de nationalité

Le dahir (décret) numéro 1-58-250 du 6 septembre 1958, portant sur le Code de nationalité, indiquait clairement, jusqu'en 2007, qu'était Marocain : 1) l'enfant né de père marocain ; 2) L'enfant né d'une mère marocaine et d'un père inconnu ou apatride ; 3) l'enfant né de parents inconnus. Jusqu'à la réforme du Code de la nationalité marocaine, en octobre 2007, les femmes marocaines ne transmettaient donc pas leur nationalité. Les enfants héritaient de la nationalité de leur père. Ce n'est qu'à défaut de père que la mère était considérée comme citoyenne (Daïf 2003). Cela voulait dire qu'une Marocaine qui épousait un étranger et qui fondait une famille ne voyait pas sa nationalité transmise à ses enfants, et ce, même s'ils résidaient sur le territoire marocain. Au moment de mon terrain, les enfants de mère

marocaine et de père étranger étaient soumis à cette loi et devaient encore avoir une carte de résidence (renouvelable tous les ans, voire tous les dix ans pour les Français) comme tous les étrangers qui résident au Maroc.

***Yasmina** : C'est injuste, c'est injuste. Y a pas de mal à ce que je lui donne ma nationalité... Après elle a les deux nationalités donc ça dérange en quoi ? Un Marocain qui est marié à une Européenne, les enfants ils ont la nationalité du père et de la mère. Pourquoi pas pour nous ? De toute façon c'est un sujet qui est en discussion au Parlement, donc... Ils en discutent... (Marc, 50 ans, Français, et **Yasmina**, 31 ans, Marocaine, 5 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Ces enfants avaient cependant le droit, deux ans avant leur majorité, de demander la nationalité marocaine auprès du ministère de la Justice, à condition d'être résidents du Maroc au moment de la demande.

En février 2007, le groupe parlementaire USFP a soumis à la Commission parlementaire de la justice et de la législation une proposition d'amendement de l'article 6 du Code de la nationalité portant sur la transmission de la nationalité de la mère marocaine à ses enfants. Le Conseil des ministres a adopté le projet de loi à l'unanimité. La seule limite fixée par celui-ci porte sur la confession du père, qui doit être musulmane. Pour les nouveaux-nés, explique en entretien Rachida Nafâa (dans Bernichi 2007), la loi leur donne automatiquement la nationalité. Pour ceux qui sont nés avant cette loi, la procédure n'est pas encore établie, mais elle sera allégée.

Le texte apporte également des changements en ce qui concerne l'acquisition de la nationalité par le mariage. L'article 10 du Code de nationalité stipule que la femme étrangère qui a épousé un Marocain peut souscrire, après une résidence habituelle et régulière du ménage au Maroc depuis cinq ans au moins (avant la réforme il ne suffisait que de deux ans), une déclaration adressée au ministre de la Justice en vue d'acquérir la nationalité marocaine. Le Code de nationalité n'accorde pas à l'homme étranger la possibilité d'obtenir la nationalité marocaine. Les militants de la société civile espèrent que la réforme du Code de la nationalité se poursuive et aille dans le sens d'une égalité à tous niveaux (Gattioui 2007).

Il faut également savoir que le Maroc ne reconnaît pas la double nationalité. Sur le territoire marocain, est considéré marocain – et donc est soumis aux lois du pays – toute personne qui a la nationalité marocaine, et ce, même si elle possède une autre nationalité.

L'inscription des enfants à l'état civil marocain

Le dahir numéro 1-96-97 du 2 août 1996 limite le choix des prénoms. Le prénom d'un enfant marocain doit présenter un caractère traditionnel marocain et ne doit être ni un prénom étranger, ni un nom de famille, ni composé de plus de deux prénoms, ni un nom de ville, de village ou de tribu, ni porter atteinte à l'ordre moral ou à l'ordre public. Il faut enregistrer l'enfant à l'état civil marocain dans un délai de trente jours.

Il existe depuis 1996 une circulaire du ministère de l'Intérieur, dite liste « Basri », où figurent tous les prénoms marocains acceptables. Cette liste, contrairement à ce que plusieurs croient, n'est qu'un document administratif interne, elle n'a pas force de loi (*Tel Quel* 2005). Si l'officier d'état civil refuse le prénom figurant sur cette liste, il est en situation d'illégalité. Il est alors prévu un arbitrage de la Commission supérieure de l'état civil.

Si des parents veulent donner à leur enfant un prénom qui n'est pas courant et qui ne figure pas sur cette liste, un prénom berbère par exemple, le guide « Connaissez vos droit », publié par la revue *Tel Quel* (2005), conseille de laisser passer le délai exigé de 30 jours et de se pourvoir en Justice. Le juge vérifiera alors la conformité de la loi sans être astreint à l'application de la liste « Basri ». Lors du terrain, j'ai rencontré deux cas de couples mixtes qui ont été en justice pour inscrire les prénoms étrangers ou berbères de leurs enfants nés en France sur le carnet de famille marocain.

Autre détail non négligeable, au moment où le père se rend à l'état civil pour inscrire ses enfants sur le carnet de famille marocain, il doit présenter son acte de mariage marocain. Plusieurs parents de mon étude ont signé un acte de mariage *adoulair*e au Maroc pour pouvoir inscrire leur enfant sur le carnet de famille marocain. D'autres couples, qui n'ont pas voulu se marier pour cette raison, ont inscrit leurs enfants uniquement sur le carnet civil

étranger (leurs enfants sont considérés comme des étrangers) ou ont trouvé des moyens de détourner la procédure. Un couple de mon étude, par exemple, a réussi à obtenir un certificat de naissance et à inscrire ses enfants sur le carnet de famille marocain grâce à des contacts dans les bureaux administratifs. Leurs filles ont maintenant deux lieux de naissance.

Le droit de propriété

Depuis la réforme agraire de 1973, aucun étranger ne peut être propriétaire d'un terrain ou d'une propriété dans une zone agricole. Il est toujours possible, pour une femme étrangère, de demander la nationalité marocaine pour devenir propriétaire, mais nous avons vu que la nationalité ne s'obtient jamais pour les hommes étrangers. Il est parfois possible, comme l'avaient envisagé Salim et Francine, de demander de revoir le zonage et d'essayer de mettre la propriété en vocation non agricole.

Si le terrain ou la propriété est au nom du conjoint marocain, il est également possible pour l'étranger de signer un bail de location longue durée. En cas de décès du conjoint marocain, l'étranger reste locataire et doit payer aux héritiers du conjoint marocain une somme qui peut être dérisoire. Ce bail assure à l'étranger de demeurer locataire. Si l'activité de ce terrain en milieu agricole est une source de revenus pour la famille, il est possible que le couple crée une société civile ou une société en nom propre. Le fonds de commerce peut dès lors être mis en partie ou en totalité au nom de l'étranger. Il suffit alors que la société signe un bail de location, comme décrit plus haut, au propriétaire de la terre, que ce soit le conjoint marocain ou tout autre propriétaire. Les actionnaires de la société s'assurent ainsi de conserver l'usufruit de celle-ci. J'ai vu cette solution à quelques reprises sur le terrain.

Au sujet de la conversion

Quand on y regarde de plus près, on se rend compte que de nombreuses barrières législatives auxquelles font face les couples mixtes au Maroc tournent autour de cette exigence de conversion à l'islam (condition de validité pour qu'un étranger signe un acte de mariage avec une musulmane, facilité pour obtenir la garde des enfants ou la nationalité

marocaine, héritage, adoption d'un enfant, etc.). Que les étrangers décident de se convertir ou non à l'islam, ce qui est intéressant de remarquer, c'est que le questionnement sur la conversion semble inévitable chez les couples mixtes qui s'installent au Maroc, particulièrement chez les femmes étrangères qui doivent faire le choix de se convertir ou non. Sur le terrain, il m'est arrivée de rencontrer des individus qui n'étaient pas au courant de leurs droits (comme cette Marocaine à qui j'ai appris qu'un musulman n'héritait pas d'un non-musulman), mais j'ai surtout rencontré plusieurs étrangères qui se tourmentaient (ou s'étaient tourmentées) et s'épuisaient par moments en faisant de ces questions un combat personnel. J'ai même rencontré une femme qui avait fait signer à son mari un acte d'octroi de garde alors qu'elle n'avait pas d'enfant. Le contexte législatif marocain engendre beaucoup de frustrations et d'angoisse chez les étrangères qui essaient de trouver des moyens de se protéger légalement. Le terrain a cependant montré qu'il est non seulement possible de trouver des moyens de s'adapter à ces lois, mais également, et cette partie se terminera sur cette réflexion, de percevoir et de vivre les choses autrement. Certains étrangers ont décidé d'adopter, devant ces lois et ces conséquences négatives possibles, une attitude de « zénitude ». Ces personnes ne prenaient pas ces questions à la légère. Elles étaient très bien informées sur leurs droits, mais elles avaient décidé (parfois après être elles-mêmes passées par des moments difficiles) de ne pas laisser la peur ou l'angoisse avoir une emprise sur leur quotidien.

Question : *Tu dis que tu as décidé de ne pas te convertir. Pourquoi ?*

Catherine : *Parce que je crois que la plupart des Françaises qui l'ont fait autour de moi c'était pour une question d'héritage. Et je pense que ce qui m'a mise en confiance, c'est que s'il y avait un problème d'héritage, je crois que je n'aurais pas de problème avec ma belle-famille. Et puis, je me refuse à penser aux choses négatives. Penser au pire, c'est pas... Et puis, je me dis, quand bien même le pire arriverait je trouverai toujours une solution. Me convertir sans y croire, ça m'a toujours paru une chose... [...] Mais je pense que dans sa famille ils me respectent et, non je pense que je n'aurai pas ce problème-là. [...] Et puis, je n'ai rien à craindre. Je n'ai rien à craindre. D'ailleurs j'ai souvent vu que dans la famille de mon mari, ce que j'ai décidé ou ce que je pensais avait de l'importance autant que ce que Hassan décidait ou pensait. [...] Mais je les ai réglés je crois, par la philosophie zen, par le yoga. Je me dis que finalement rien n'est important... Le matériel je m'en fiche. [...] J'avais des copines qui*

étaient vachement inquiètes, qui s'étaient musulmanisées... [...] Moi tout ce qui... tu vois, je suis stoïcienne. Tout ce qui peut m'empêcher d'être cool, je l'évite [rire] (Catherine, 47 ans, Française, et Youssef, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).

Salim et Francine ont aussi décidé de placer la confiance (en la vie et dans les solutions qu'ils trouveraient) comme moteur de leur philosophie.

Salim : Le prétexte qu'on a peur de perdre, mais perdre quoi ? Pour l'instant on est vivant, on est là...

Francine : Plutôt que de... prévoir la vie après les morts, je préfère voir la vie avec les vivants aujourd'hui, et... avec plus de force. Plus de force et de conviction (Francine, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

La fluidité, qui caractérise donc la perspective de certains couples mixtes rencontrés, amène un lâcher prise parfois nécessaire en cas d'obstacles ou de conflits. Ce lâcher prise fera l'objet d'une attention particulière dans le chapitre 6.

Conclusion

Voilà dressé, dans ses grandes lignes, le contexte marocain de la mixité conjugale. La revue de littérature a servi à présenter les écrits sur le sujet en soulignant le peu d'études scientifiques et l'accent mis par les journalistes sur les aspects négatifs de la mixité conjugale dans le contexte marocain. Ce survol de la littérature justifie la pertinence de cette étude ethnographique qui s'intéresse à un sujet encore très peu exploré dans le contexte marocain. Un rappel historique de la mixité au Maroc et un rapide portrait sociologique des transformations qui ont eu lieu au sein de la famille traditionnelle marocaine depuis la période coloniale ont indiqué quelques pistes qui permettent de mieux comprendre le contexte actuel dans lequel évoluent les couples mixtes de cette étude. Le parallèle tracé entre les textes de loi et la réalité empirique a montré que si la loi est rigide – bien que nous avons également vu, avec la réforme de la *Moudawana* et du Code de la nationalité, qu'elle change et se modifie –, les acteurs sociaux (autant les individus en

couple mixte que les gens qui ont le pouvoir d'appliquer ces lois) savent, eux, faire preuve de souplesse. Le fait de situer cette recherche en lien avec la littérature anthropologique sur le Maroc a permis, au tout début de ce chapitre, d'insérer symboliquement ce projet dans un réseau de parentés en indiquant en quoi cette recherche doctorale rompt avec la tradition anthropologique maghrébine et en quoi elle s'y rattache. Le cadre théorique et le contexte de cette recherche étant bien situés, il est maintenant essentiel d'exposer la démarche méthodologique qui a conduit cette recherche.

Chapitre 3 – Démarche méthodologique : les traces de la route parcourue

Introduction

Le lien entre l'expérience incarnée et l'aspect intellectuel de cette recherche (puisque je suis moi-même engagée dans une expérience de mixité conjugale dans le contexte marocain) m'a obligée, tout au long de cette thèse, à une constante démarche réflexive. J'ai donc pris la décision, pour des raisons de clarté intellectuelle, de laisser les traces de la trajectoire réflexive parcourue pendant toutes ces années de recherche. Ce chapitre, qui expose la démarche méthodologique de cette thèse, a donc volontairement été écrit sur un ton personnel, et donc au « Je » ethnographique, dans un souci d'honnêteté et de limpidité intellectuelles, mais également parce qu'il me semble difficile de dévoiler un parcours méthodologique sans s'y engager personnellement.

Ce chapitre exposera donc le parcours intellectuel, en trame de fond de cette thèse, qui m'a conduite à pratiquer une anthropologie du mouvement. Une mise en contexte de ma posture de chercheure-immigrante montrera que celle-ci brouille les frontières traditionnelles des notions de proximité et de distance, en situant cette recherche dans un pays lointain qui est également un second chez-moi. Nous verrons que cette démarche d'anthropologie « *at home* » m'a amenée à me mouvoir constamment d'une posture de proximité à une obligation de distance essentielle pour faire un travail professionnel. Le fait de placer l'expérience partagée au cœur de ma méthodologie de recherche soulève un questionnement sur le lien entre production scientifique et engagement, qui m'amènera également, au cours de ce chapitre, à ouvrir une réflexion sur la part de biographie présente dans l'élaboration d'une théorie. La suite de ce chapitre sera consacrée à exposer en détail la façon dont les données de ce terrain ont été recueillies (récits d'expérience, rencontres informelles, observation participante, notes analytiques et journal de terrain), la constitution de l'échantillon des participants en fonction de critères théoriques, le déroulement des entretiens, les apprentissages méthodologiques, la façon dont ont été analysées les données de cette recherche et le processus d'écriture adopté dans cette thèse.

3.1. L'anthropologie du mouvement

Ma façon de concevoir l'anthropologie et surtout de pratiquer mon métier d'anthropologue s'est construite à la croisée de certaines idées puisées au fil de certaines lectures. La première, fortement influencée par un texte de Laplantine (2002), affirme que l'anthropologie est une pensée du métissage (métissage vu ici non pas au sens biologique comme un croisement de races, mais au sens symbolique). Puisqu'elle porte son intérêt sur la rencontre, la relation, le croisement, l'interstice, cette pensée du divers et de la multiplicité introduit de la perturbation dans notre tendance à vouloir stabiliser et fixer les choses, dans notre obsession à vouloir identifier en restreignant à l'unité : n'être qu'une seule chose, n'être que soi-même. L'anthropologie, nous rappelle Laplantine, s'inscrit dans une démarche qui ne vise pas à conforter, mais à attaquer les expressions courantes. Son mode mineur, revendiqué à grands cris, ne va pas dans le sens de l'affirmation, de l'imposition du sens, mais dans celui de la réflexion et de la mise en question, celle entre autres, de l'idée qui situe l'identité au-dedans et l'altérité au-dehors. Si l'anthropologie suscite tant de résistance et d'incompréhension, souligne Laplantine, c'est qu'elle se constitue dans un acte de rupture par rapport aux présupposés ontologiques de l'identitaire, en nous faisant envisager qu'il y a de l'altérité en chacun de nous, qu'il y a du moi dans l'autre et de l'autre dans le moi. En s'intéressant à la mixité des références, ce projet de thèse va tout à fait dans ce sens.

Cette thèse se veut aussi une réponse à l'invitation de Tarrus (2002) qui convie les anthropologues qui s'intéressent aux changements du monde contemporain à pratiquer une anthropologie du mouvement. Cet auteur, qui s'est intéressé aux nouveaux nomadismes contemporains, nous amène à réfléchir au fait que nous ne pouvons plus concevoir l'identité des acteurs sociaux dont la vie est liée à la traversée des frontières – et j'ajouterais ceux dont le quotidien se vit à la croisée de plusieurs références culturelles différentes – dans un entre-deux perpétuel. Ces acteurs sociaux, qui ont une capacité à se construire comme sujet de leur existence personnelle, à lui donner un sens, à maîtriser leurs trajectoires, s'identifient bien souvent à deux ou même à plusieurs mondes. Ils sont d'ici et de là-bas à la fois. Ces nouvelles configurations migratoires obligent l'ethnographe à voyager, à se déplacer, à suivre les trajectoires empruntées. J'ai fait mienne cette façon de concevoir mon terrain de recherche, non pas en me déplaçant géographiquement, comme

Tarrius, mais en ayant toujours en tête cette idée de ne pas fixer les choses, de ne pas cloisonner, de rendre compte du mouvement présent au sein des trajectoires de mixité conjugale.

Il est vrai que, comme le mentionne Marcus (1995), l'ethnographie contemporaine a souvent pour objets non pas des terrains entendus comme des sites fermés, mais des situations où interfèrent des investissements culturels parfois très hétérogènes, comme c'est le cas pour ce projet de recherche. L'ethnographie mobile qu'il propose amène le chercheur à explorer des parcours inattendus. Cette ethnographie multisituée, comme il la nomme, est en quelque sorte une réponse aux changements empiriques qui sont survenus dans le monde contemporain : cela permet d'examiner la circulation du sens culturel, des objets et des identités dans un espace-temps diffus ; oblige à repenser les concepts d'espace et de place et permet de jeter un regard différent sur les nouveaux objets d'études : médias, études sociales et culturelles de la science et de la technologie, domaines transnationaux, études des migrations (frontières, exils, diasporas, etc.).

Mon terrain de recherche a été fortement influencé par cette proposition d'ethnographie multisituée. Explorée depuis peu par les anthropologues, cette nouvelle ethnographie invite le chercheur à étendre son terrain de recherche au fur et à mesure de sa collecte de données, et ce, en suivant son sujet d'étude. Cela implique de suivre les gens dans leur mouvement ou dans leur récit biographique, de suivre un conflit ou encore de suivre la circulation d'objets, de signes, de symboles, de métaphores, de mythes ou de discours dans différents contextes. Pour ma part, j'ai suivi les gens à travers leur biographie (leur récit) « *follow the biography* » (Marcus 1995), en juxtaposant les différents contextes sociaux suggérés par les individus. Je n'ai couvert géographiquement qu'un seul site de recherche (le Maroc), mais je me suis attardée aux multiples sites qui ont été évoqués au cours des récits. J'ai dès lors été prise dans un tourbillon de mouvements, me retrouvant dans l'impossibilité de fixer les choses, de réduire à l'homogène, de catégoriser. Cette démarche m'a évité de tomber dans le piège des certitudes monologiques.

3.2. Nouvelle ethnographie : du proche et du lointain

Quand j'ai pris l'avion pour me rendre officiellement sur le terrain de recherche, je me suis surprise à me demander si l'expérience que j'entamais se classifiait dans l'ethnographie contemporaine des objets dits proches ou bien si au contraire je m'engageais dans une démarche ethnographique plutôt classique, partie à la rencontre d'un Autre lointain. Est-ce que le Maroc est pour moi une terre exotique alors que j'y habite en majeure partie depuis sept ans ? Peut-on parler de familiarité quand le terrain se fait à des milliers de kilomètres de son pays natal ? J'avais bien sûr dans mes valises mon magnétophone, ma grille d'entretien et quelques photos souvenirs des gens que je quittais, mais j'amenais avec moi ma fille, j'allais retrouver mon mari et dès mon arrivée je suis descendue chez moi, à Meknès, dans mon appartement. Ma belle-famille était heureuse de nous revoir. J'ai retrouvé mes amis, mes livres, mes objets personnels. J'étais donc en territoire connu dans un pays qui possédait pourtant encore mille mystères pour moi.

L'anthropologie contemporaine n'a plus pour objet d'étude un autre lointain, porteur d'une altérité absolue. On parle souvent d'ethnographie *at home*. Est-il possible de classifier ma recherche comme un exemple d'anthropologie *at home*, alors que le chez-soi, dans mon cas, est une terre d'accueil ? Je suis partie au loin, dans un pays qui est devenu un second chez-moi, étudier un sujet proche qui m'a souvent étonnée par ses différences. Cela montre bien que proximité n'équivaut pas toujours à familiarité pas plus que dépaysement rime nécessairement avec exotisme. Tout dépend de la position dans laquelle on se trouve et puisque celle-ci change constamment, la frontière entre proche et lointain se trouve donc en perpétuelle mouvance.

À bien y regarder, on pourrait croire que je m'engageais dans une ethnographie du proche, et même du très proche puisque que je vis moi-même une expérience de mixité conjugale. J'ai cependant très vite constaté, une fois plongée au cœur du terrain, que j'étais amenée à découvrir des univers bien différents du mien et que ces rencontres me demandaient les mêmes aptitudes de décentrement et d'ouverture nécessaires à un terrain dit exotique. Il était d'autant plus important que j'exerce une distanciation avec mon sujet d'étude que j'y étais personnellement engagée et qu'il aurait été facile de tomber dans un ethnocentrisme

expérientiel. Il m'a donc fallu à la fois mettre de côté ce qui m'éloignait de ces gens tout en mettant l'accent sur l'expérience qui nous unissait pour créer rapidement une complicité.

Une anthropologie de l'expérience partagée

Puisqu'il n'y a pas de façon de comprendre le vécu des gens en dehors d'une expérience plus ou moins partagée (Hastrup 1995), il est primordial pour un chercheur d'expérimenter son sujet d'étude, de s'y engager personnellement. On ne peut évidemment pas expérimenter dans la perspective de l'autre et prétendre avoir accès à la totalité de son expérience, mais on peut partager une expérience. Ma propre expérience de mixité m'a donc permis de m'engager dans une ethnographie du proche en plaçant cette expérience partagée au cœur de ma méthodologie de recherche. Cela m'a également permis, en tant qu'ethnographe, d'avoir une posture privilégiée. Étant moi-même insérée dans un réseau de parentés au Maroc, je n'avais pas une place symbolique ou attribuée mais réelle et choisie. Sur le terrain j'étais une chercheuse, mais j'étais également une épouse, une mère, une belle-fille, etc.

Ce lien entre l'expérience incarnée et l'aspect intellectuel de ma recherche intrigue et soulève une réflexion sur la scientificité d'une telle recherche. Est-il possible de produire une connaissance scientifique lorsqu'on est personnellement engagée dans son sujet d'étude ? La question est légitime. Ma réponse est toute simple : oui. Bien que cela m'ait amené à me mouvoir constamment d'une posture de proximité à une obligation de distance essentielle pour faire un travail professionnel, cette expérience partagée a incontestablement facilité ma recherche (accès aux réseaux, complicité rapide, profondeur des entretiens, etc.), l'a l'enrichie (en révélant certains indices et en ouvrant certaines pistes difficilement accessibles sans cet engagement propre au partage d'une expérience) tout en m'empêchant de tomber dans des catégorisations excessives.

Le regard réflexif que je porte sur mon processus de recherche met clairement en évidence la non-neutralité de l'anthropologue : *« Certes un-e sociologue doit se décaler par rapport aux catégorisations spontanées des acteurs sur le terrain mais, aussi distancé-e qu'il ou elle se veuille par rapport à son sujet de recherche, l'objectivité "scientifique" en sciences humaines et sociales reste relative, du moins passe-t-elle toujours par le filtre de*

l'expérience et de la perception » (Varro 2008 : 201). Je suis de ceux et celles qui revendiquent le flou artistique qui caractérise le travail de recherche en anthropologie. Tout comme Ghasarian (2002), je ne conçois pas le travail des chercheurs en sciences humaines comme le reflet d'une réalité mais comme celui d'une sensibilité. Pour moi, la pratique anthropologique est un processus créatif. Je pense aussi, à l'instar d'André Leroi-Gourhan (cité dans Assayag et Beneï 2000), que toute théorie est biographique et qu'il y a derrière chaque recherche une quête de soi. Cette part de biographie influence tout le processus de recherche. On lit, on mène le terrain et on écrit à partir de sa propre sensibilité, de son parcours, de sa posture de chercheur. Il est donc essentiel, comme le dit Collet (2004) qui signe un article très intéressant sur l'implication personnelle dans la recherche, de rendre perceptible aux autres (et à soi-même) le point de vue à partir duquel on argumente.

Ce serait pourtant vide de sens et l'anthropologie n'aurait plus de raison d'être si les anthropologues ne poursuivaient qu'une quête d'eux-mêmes. L'anthropologie contemporaine n'est, pour moi, ni une quête de soi ni une quête de l'autre, mais une quête de la rencontre entre les deux. J'ai donc pris le pari de ne pas effacer la trajectoire réflexive sur laquelle m'a conduite toutes ces années de recherche en laissant – comme le suggère la lecture d'un texte de Fabian (2001 : 159) – les traces de la route que j'ai parcourue pour écrire cette thèse (« *a part of the route I traveled before I reached my conclusion* »).

Dans le même sens, je partage le projet anthropologique de reconnaissance de Fabian (2001), qui est, selon l'ethnologue, une sorte de validation qui doit être octroyée aux êtres humains qui sont nos sujets d'enquêtes : « *Recognition, in situations in which ethnographers usually work, it is achieved through exchanges that have startling, upsetting, sometimes profoundly disturbing consequences for all participants* » (Fabian 2001 : 175). Être reconnu signifie, pour Fabian, donner une voix (« *giving a voice* ») aux gens que l'on étudie en incluant leurs paroles dans nos écrits et en ne nivelant pas la conversation. Les nombreux extraits d'entretiens qui accompagnent le texte ont été insérés afin que le lecteur puisse entendre les voix des personnes concernées. Cette façon de croiser le texte et les mots me semble essentielle dans une démarche ethnographique qui prétend que la connaissance anthropologique se construit à l'interstice d'une réflexion théorique et d'un plongeon au cœur des données de terrain. Cette thèse est donc également empreinte des

traces de ce dialogue qui s'est établi lors du terrain entre l'anthropologue et les participants de cette recherche.

3.3. La collecte des données

3.3.1. Espace et moment du terrain de recherche

Le terrain ethnographique, c'est le moment où les intuitions théoriques sont confrontées avec la réalité concrète, le moment où toutes les certitudes se transforment en questionnement pour ouvrir sur des résultats de recherche qui allient intuition créative et démarche scientifique. Entre la fin de novembre 2004 et la fin de juin 2006, j'ai passé un an, entrecoupé par un congé de maternité, à collecter des données au Maroc et à les transcrire. Au moment de la soutenance de cette thèse, je considère que j'aurai cependant passé plus de cinq ans plongée au cœur du terrain, puisque j'y réside huit mois par année depuis 2001. J'ai donc vécu chaque étape (l'élaboration théorique, le terrain ethnographique, l'analyse, la rédaction et la présentation des résultats préliminaires de la recherche) en partie au Maroc et en partie au Québec. Mes séjours québécois m'obligeaient à prendre une distance avec le terrain de recherche, ce qui me permettait de mettre en perspective mes réflexions, mes données, mes pistes d'analyse. Mes trois congés de maternité (j'ai eu trois enfants pendant mes études doctorales), qui mettaient momentanément mes études entre parenthèses, m'ont aussi permis de prendre le recul nécessaire pour mener à bien ce doctorat, sans trop m'essouffler intellectuellement.

3.3.2. Entretiens officiels : des récits d'expérience

L'approche biographique m'a semblé la plus appropriée pour s'intéresser aux trajectoires de mixité conjugales. J'ai donc recueilli des récits d'expérience qui, bien que semblables aux récits de vie, sont en fait des récits qui couvrent une expérience spécifique dans la vie d'un individu, dans ce cas, celle de la mixité conjugale. Chronologiquement, les entretiens ne débutaient donc pas avec le jour d'une naissance, mais avec le récit d'une rencontre amoureuse.

Les entretiens ont porté sur les trajectoires de mixité et sur les trajectoires migratoires des participants de cette recherche. À l'aide d'une grille d'entretien ouverte, élaborée à partir des thèmes centraux découlant de la problématique, j'ai écouté ces individus engagés dans des expériences de mixité conjugale me parler de leur rencontre amoureuse, des premiers temps de leur relation, de l'officialisation de leur union, de leur quotidien au sein de l'espace familial, social, et au sein de leur vie de couple, de leur histoire migratoire, etc. (voir annexe F). Ces différents thèmes, auxquels se sont ajoutés d'autres sujets liés à l'histoire personnelle de chacun, m'ont permis d'obtenir des récits approfondis avec, en bout de ligne, des données qualitatives riches et diversifiées sur les sujets d'intérêt de cette thèse. Il n'y a d'ailleurs pas vraiment d'autre avenue possible, pour un ethnographe qui veut explorer l'aspect personnel de l'identité (*self identity*) que de s'attarder aux narrations de soi. Les situations de parole, comme les appelle Olivier Schwartz (1993), sont les seules voies d'accès possibles. Imprégnés d'expérience, les mots avec lesquels les enquêtés donnent sens à leur expérience nous parlent de réalités difficilement tangibles et perceptibles autrement.

3.3.3. Des rencontres informelles

Il suffit de s'intéresser à un sujet, d'être sensible à ce qui se passe autour de soi et d'oser parfois provoquer les hasards et les rencontres, pour que les occasions de conversations informelles se multiplient. Que ce soit dans les trains qui me menaient aux lieux de rencontres des entretiens, lors d'un repas de fête, à la sortie d'une séance de pratique de yoga, lors de colloques ou encore comme invitée à une table ronde où des femmes étrangères discutaient de leur situation au Maroc, j'ai eu de nombreuses occasions de discuter avec des gens qui se sentaient concernés, d'une façon ou d'une autre, par mon sujet d'étude.

3.3.4. L'observation participante

L'observation participante a aussi pris une large place au sein de ma recherche. Avant de partir sur le terrain, j'avais envisagé plusieurs situations d'observation (voir annexe G) qui se sont, pour la plupart, spontanément présentées au cours du terrain. Le meilleur moyen de partager plus intimement les diverses expériences de mixité me semblait être de créer de

véritables liens d'amitié avec certains des couples qui participaient à cette recherche, ce qui s'est fait naturellement. En dehors des entretiens officiels, j'ai donc passé de nombreuses heures en compagnie de couples et de leurs enfants, parfois même de leurs parents. Cette proximité m'a donné accès à leur vécu de manière plus intime, ce qui m'a permis de vivre des moments riches d'informations. Je les ai côtoyés dans leur quotidien, j'ai discuté plus intimement avec eux. J'ai été témoin de leurs questionnements, de leurs conflits, de leurs démarches, de leurs moments heureux, de leurs moments de blues. Comme les données de cette recherche sont anonymes, il me sera possible, dans les chapitres qui suivent, de rendre compte de la richesse de ces informations sans trahir les confidences qui m'ont été faites et sans dépasser les balises auxquelles m'engagent certaines amitiés.

Pour obtenir des informations concernant la situation législative des couples mixtes au Maroc, j'ai également assisté à quelques conférences données par des notaires spécialistes de la question. En participant activement aux discussions qui ont suivi les conférences et en étant témoin des questionnements des gens présents, j'ai pu recueillir beaucoup d'informations. Au Maroc, comme il est exposé dans le chapitre précédent, le Code de la famille et le Code de la nationalité sont souvent perçus par les couples mixtes, et particulièrement par les partenaires étrangers, comme des lois auxquelles il faut s'adapter ou se résigner. Pour mieux comprendre les enjeux du système législatif marocain dans le quotidien des couples mixtes, j'ai donc suivi de très près les questionnements et les démarches de deux couples en particulier qui s'interrogeaient sur la meilleure piste à suivre pour régler des questions qui les préoccupaient en lien avec l'accès à la propriété, l'héritage, leur situation matrimoniale, etc. J'ai accompagné les femmes étrangères de ces deux couples chez des spécialistes du droit notarial pour obtenir des réponses précises à leurs questions (Guillery 2005). Cette rencontre fut très éclairante. Ce jour-là, il serait réducteur de dire que je faisais de la simple observation-participante. Il est vrai que je cherchais un éclairage professionnel, mais il serait malhonnête de ma part de nier que j'étais moi-même impliquée dans des questionnements touchant à ma propre situation d'étrangère, d'épouse et de mère vivant au Maroc. Cette implication personnelle, qui m'a placée dans une démarche d'anthropologie de l'expérience partagée, a donné lieu à une recherche minutieuse et approfondie sur le sujet.

3.3.5. Les notes analytiques et le journal de terrain

Tout au long de l'élaboration de mon projet de recherche, j'ai traîné des petits carnets dans lesquels je prenais en note des mémos tant théoriques (lectures, pistes d'interprétation, questionnements, etc.), méthodologiques (idées pour le déroulement des rencontres, intégration au sein du milieu, contacts, rencontres, etc.), que descriptifs (événements, discussions, observations, etc.). J'ai également tenu un journal de terrain qui m'a permis de garder en mémoire les détails (réflexions, émotions, difficultés, dilemmes, etc.) de mon expérience ethnographique. Ces notes se sont avérées très utiles lors de la phase d'analyse de mes données pour resituer les données dans leur contexte et pour garder des traces du parcours théorique et méthodologique emprunté pendant les sept années qu'aura duré cette recherche.

3.4. Population et échantillon

3.4.1. Critères de sélection des participants

Mon objectif, une fois sur le terrain, était évidemment d'aller à la rencontre de couples susceptibles d'éclairer mon projet de recherche. Bien que ne voulant pas créer un échantillon aléatoire représentatif de l'ensemble de la population concernée (ce qui, de toute façon, aurait été difficile vu le manque de données statistiques sur le sujet), il me fallait déterminer les critères de sélection qui me guideraient dans la recherche de participants. La première étape a donc été de définir précisément à quelle mixité je m'intéressais – puisque nous avons vu, dans le premier chapitre, que la mixité conjugale n'est pas une donnée objective et qu'elle dépend du point de vue de l'observateur et des acteurs – dans le but de créer un échantillon qualitatif en lien avec des critères théoriques précis. En d'autres termes, il m'a fallu déterminer quels étaient les couples mixtes qui pouvaient faire partie de mon échantillon. Puisque ce qui fait la catégorisation d'un type de mariage comme mixte, dans une perspective anthropologique, c'est qu'il opère un marquage de frontières (Streiff-Fenart 2000), la question était donc de définir à quelles frontières mon étude s'intéressait.

Ce projet, rappelons-le, s'intéresse aux trajectoires des couples engagés dans une expérience de mixité au Maroc. La différence de religion (*interfaith couple*) ou de langue (*interlanguage couple*) et la différence de race, concept utilisé par certains auteurs et réfuté par d'autres (*interracial couple*), n'étaient pas spécifiquement des critères de sélection. Au départ, je disais m'intéresser à des couples dont la nationalité était différente (*international couple*), mais une fois les premiers participants rencontrés, je me suis vite rendue compte que la plupart d'entre eux possédaient une nationalité commune, acquise soit par une expérience d'immigration précédant le mariage, soit par mariage, soit parce que certains étaient issus eux-mêmes de couple mixte. J'ai ainsi interrogé un Franco-Marocain et deux Maroco-Espagnoles nés au Maroc, un Franco-Américain né en France, une Franco-Canadienne et une Anglo-Espagnole nées au Canada, et une Canado-Haïtienne née en Haïti. Une des femmes était également née en Inde d'une mère indienne et d'un père indien possédant la nationalité suédoise. Elle a passé son enfance entre l'Inde et la Suède et à l'âge adulte, lorsqu'elle s'est installée en Suède, elle a dû renoncer à sa nationalité indienne pour obtenir la nationalité suédoise. Il faut aussi savoir que plus de la moitié des Marocains avaient également une deuxième nationalité. Vu la complexité des appartenances nationales des gens que j'ai rencontrés, il serait donc inexact de dire que ma recherche porte sur des couples de nationalités différentes.

J'ai circonscrit les couples mixtes de cette étude à l'intersection de deux marquages de frontières : en fonction du fait qu'ils négocient leur quotidien au croisement de références culturelles différentes ; et en fonction du fait que ces couples étaient considérés au Maroc comme étant une union en dehors des règles du groupe. Rappelons que mixité renvoie, d'un point de vue anthropologique, au concept d'exogamie, c'est-à-dire à une transgression (légale ou symbolique) des normes matrimoniales endogamiques. Ma connaissance du terrain me permet d'affirmer que si d'un point de vue légal, seules les unions d'une musulmane avec un non-musulman sont transgressives par rapport aux normes matrimoniales du groupe, toute union avec une personne étrangère (non marocaine) qui n'est pas musulmane est symboliquement considérée comme étant hors du groupe. À ce sujet, il est intéressant de noter que l'expression *couple mixte* n'est employée au Maroc que dans la langue écrite *Mharltat* (en arabe littéraire). Dans la langue parlée (arabe dialectal), on distingue ces couples par le fait qu'un des membres du groupe a marié un étranger (*nsrani(a)*). Les couples qui ne répondaient pas à ces deux critères n'ont pas été retenus,

comme les couples Marocains-Tunisiens qui ne répondaient qu’au premier critère. C’est également en me fiant à ces critères que j’ai retenu un couple Sénégalais-Marocaine – même si le Sénégalais était musulman (et donc légal sur le plan religieux) –, parce qu’au Maroc, un mariage avec un Noir, même s’il est musulman, est considéré comme hors des normes symboliques matrimoniales.

Puisque ce projet s’intéresse aux parcours migratoires, les partenaires devaient également être nés dans des pays différents²⁷. J’ai donc sélectionné des couples dont l’un des deux conjoints était marocain (né et ayant grandi au Maroc), l’autre partenaire étant né à l’étranger et venu s’installer au Maroc. Les couples constitués d’une personne marocaine musulmane et d’une personne juive marocaine n’ont pas été retenus pour cette raison. Puisqu’un des objectifs de cette thèse est de tracer un portrait de la mixité au Maroc, il était primordial que ces couples aient choisi le Maroc comme principal lieu de résidence. J’ai fait une seule exception en conservant l’entretien d’un couple dont l’homme d’origine étrangère était né et avait grandi au Maroc. Ce récit, qui m’a ouvert une porte sur l’histoire des *pièdes noirs* du Maroc, m’a semblé pertinent à intégrer dans mes données afin d’avoir une vision plus complète de la mixité dans ce pays.

Comme dernier critère, j’ai cherché des couples qui avaient entamé leur relation depuis au moins trois ans, puisque les débuts d’une relation amoureuse sont souvent fragiles et que je voulais travailler sur la construction de ponts et non sur le processus de rupture. Bien qu’il m’apparaissait évident que le fait d’avoir un enfant est une étape cruciale dans l’expérience de la mixité, je n’en ai pas fait pas un critère théorique. La possibilité de comparer les expériences et de voir si les enfants constituent véritablement un enjeu important dans le parcours de ces couples, comme le mentionnaient plusieurs auteurs (Meintel 2002, Barbara 1993, Leblanc 1991, Varro 1995, Dugan 1997), me semblait plus intéressante.

²⁷ Les couples mixtes ne sont pas tous, par définition, nés dans des pays différents (voir les études de Meintel et Kahn 2005) portant sur les couples mixtes de deuxième génération au Québec ou encore celles de Collet et Santelli (2008) portant sur les couples mixtes de deuxième génération en France.

3.4.2. Nombre de participants officiellement interrogés

Tous ces critères m'ont amenée à récolter les récits de 31 couples. Pour être plus précise, j'ai mené des entretiens avec 52 personnes dont 31 femmes (25 femmes étrangères et 6 Marocaines) et 21 hommes (6 hommes étrangers et 15 Marocains). J'ai donc, en tout, enregistré 58 heures d'entretiens (récits d'expérience), ce qui équivaut, une fois transcrites sur support informatique, à 1141 pages de verbatim d'entretiens. Pour cette étape de transcription, j'ai été secondée par deux assistantes qui ont transcrit la moitié des entretiens. J'ai moi-même transcrit l'autre moitié en plus de vérifier minutieusement le travail fait par les assistantes. Pour m'assurer de respecter mon engagement de confidentialité envers les participants, j'ai fait signer à ces deux jeunes femmes un contrat moral qui m'assurait de leur discrétion tout en prenant soin de leur confier les entretiens de gens qu'elles ne connaissaient pas personnellement (voir annexe H).

Recueillir l'histoire de 31 couples et vouloir dire quelque chose de significatif de l'ensemble d'une population, dans ce cas-ci, les couples mixtes au Maroc, est tout à fait approprié dans le cadre d'un travail qualitatif. Les données recueillies, riches de détails, ont amplement permis de répondre aux objectifs de cette recherche.

3.4.3. Caractéristiques des participants

J'avais en tête l'idée bien précise de refléter une diversité d'expériences. J'ai donc rencontré des couples dont l'expérience de mixité était très différente en ce qui a trait à la nationalité de l'étranger (j'ai rencontré des gens de 15 nationalités différentes), au nombre d'années passées dans le pays d'accueil (entre 3 et 56 ans), à l'âge des individus (de 27 à 69 ans), à la durée de leur vie de couple (entre 3 et 35 ans), au milieu de vie (je me suis rendue dans six villes du Maroc et dans deux communautés rurales) au statut social (mariés ou non, séparés, divorcés, veuves), à la situation familiale (avec ou sans enfant), aux confessions religieuses (musulmans, chrétiens, baha'i, athées) et au milieu socioéconomique (du médecin au professeur de danse, en passant par le peintre, l'éleveur, la massothérapeute, la couturière, l'agente d'immigration, la tresseuse de cheveux, etc.).

Portait ethnographique des participants de cette recherche

Afin de dresser un portait détaillé des participants de cette recherche, j'ai synthétisé les informations dans un tableau synthèse (voir annexe I). Voici les explications qualitatives liées aux informations de ce tableau.

Statuts civils et situation familiale

29 couples sur 31 étaient mariés au moment de mon terrain ethnographique. Trois couples vivaient en concubinage : deux couples n'étaient pas mariés du tout (dont un qui était séparé depuis quelques années) et l'autre s'était marié à l'étranger sans faire d'acte *adoulair*e. Leur mariage n'était donc pas reconnu par les autorités marocaines. Ils étaient donc considérés vivant en concubinage. J'ai également rencontré une femme séparée, une femme divorcée depuis un bon moment et une qui était en pleine procédure de divorce. Il me semblait pertinent de recueillir quelques récits où l'expérience de couple s'était terminée afin d'avoir une vision plus large de mon sujet d'étude. Au moment de mon terrain, 26 couples avaient des enfants issus de leur union et 5 couples n'en avaient pas. Dans 2 de ces 31 couples, les conjoints avaient un ou des enfants d'un premier mariage.

Cohabitation avant le mariage

Puisque le concubinage est prohibé au Maroc, il serait aisé de penser que la plupart de ces couples n'ont pas vécu ensemble avant de se marier. Cependant, quand on regarde leur histoire de plus près, on se rend compte que cette déduction est tout à fait fautive puisque 21 des couples avaient cohabité ensemble avant leur mariage. Dix couples seulement étaient mariés (aux yeux de la loi marocaine) avant de s'installer au Maroc. Plusieurs des couples se sont rencontrés à l'étranger, ce qui pourrait expliquer cette facilité de cohabitation, mais encore une fois, ce serait tirer des conclusions trop hâtives. Plusieurs des couples ont vécu ensemble au Maroc avant de se marier, la volonté ou la nécessité de se marier s'étant faites sentir quelques années, voire plusieurs années, après leur installation au pays.

Nationalités des étrangers

Comme il est mentionné plus haut, les étrangers que j'ai rencontrés provenaient de quinze nationalités différentes : onze Français(e)s (dont un Franco-Américain), trois Canadiennes (dont une Canado-Haïtienne, une Canado-Française et une Canado-Espagnole), deux Américaines, deux Espagnols (un homme et une femme), deux Allemandes, deux Russes (dont une qui a demandé et obtenu la nationalité marocaine), une Autrichienne, une Japonaise, un Sénégalais, une Polonaise (ayant obtenu la nationalité belge), une Iranienne (qui a demandé la nationalité marocaine, mais ne l'a pas obtenue), un Portugais, une Vietnamiennne, une Tchèque, une Suédoise (d'origine indienne, mais qui a dû renoncer à sa nationalité d'origine au moment d'acquérir la nationalité suédoise). De ces 31 personnes étrangères, on peut voir que 6 d'entre elles avaient une double nationalité. À noter que seulement deux des étrangères ont demandé la nationalité marocaine. Ce petit nombre s'explique probablement par le fait qu'en dehors du fait d'acquérir un terrain agricole ou de travailler dans la fonction publique marocaine, très peu d'avantages sont liés à l'obtention de la nationalité marocaine. Le fait que le Maroc ne reconnaisse pas la double nationalité freine probablement aussi certains étrangers.

Il est d'ailleurs aussi particulier de constater que 13 des 31 Marocains concernés par l'étude avaient obtenu une deuxième nationalité. Quatre, à la suite de leur expérience d'immigration, six par mariage et trois étaient issus d'un couple mixte et avaient donc hérité à la naissance d'une double nationalité (deux Maroc-Espagnoles et un Franco-Marocain).

Milieux socioéconomiques et professionnels

Quand on regarde le statut professionnel des 62 personnes concernées par ces entretiens (j'ai rencontré 52 personnes, mais j'ai tout de même répertorié les professions des 10 conjoints absents), on constate que 24 d'entre elles avaient créé leur propre entreprise ou travaillaient à leur compte. Quatorze travaillaient dans la fonction publique, six avaient des professions libérales dans le domaine de la santé, cinq étaient engagées par une ambassade ou un consulat (dont une comme femme de ménage), quatre étaient professeurs dans une école de langue, deux étaient employées dans une entreprise, deux travaillaient dans le

domaine du tourisme, deux personnes avaient des petits boulots dans le secteur informel. Trois femmes seulement ne travaillaient pas de manière rémunérée au moment de notre rencontre. L'une d'elles est présidente d'une association de manière bénévole, une autre est au foyer par choix et une femme, comptable de profession, était temporairement en congé de maternité. Par rapport à la population marocaine en général, il est clair qu'hormis 3 personnes, les participants de cette recherche provenaient de milieux socioéconomiques aisés ou de la classe sociale moyenne (et donc d'un milieu privilégié dans le contexte marocain). Leur niveau d'instruction était largement supérieur à la moyenne (autant du côté des Marocains que des étrangers, des hommes que des femmes).

Groupes d'âge et durée de la vie de couple

J'ai eu la chance, sans en faire un critère de sélection, de rencontrer des gens de toutes les générations. Des 52 personnes rencontrées, 3 étaient effectivement dans la vingtaine, 12 dans la trentaine, 14 dans la quarantaine, 11 dans la cinquantaine et 12 dans la soixantaine. Sans le chercher de manière volontaire, je me suis également retrouvée en présence de très jeunes couples et de couples qui avaient un long passé derrière eux. Des 31 couples rencontrés, 3 étaient à l'aube de leur relation et se fréquentaient depuis moins de 5 ans, 4 avaient derrière eux entre 6 et 10 ans de vie de couple, 7 entre 11 et 20 ans, 10 entre 21 et 30 ans, 5 entre 31 et 40 ans et 2 étaient en couple depuis plus de 40 ans. Le fait que ces personnes soient de générations différentes et qu'elles aient des durées de vie de couple variables est un apport significatif dans la compréhension de ces expériences.

Lieu de la rencontre entre les partenaires

Il est intéressant de savoir que 16 des 31 couples se sont rencontrés dans le pays du partenaire étranger, 9 au Maroc, 4 dans un pays tiers et 2 dans des non-lieux (soit dans un avion et sur le Web). Je précise à nouveau que j'ai rencontré tous ces couples au Maroc puisque c'était leur lieu principal de résidence.

Durée de la vie commune au Maroc

Certains de ces couples se sont installés très vite au Maroc, d'autres ont vécu une longue période à l'étranger (dans le pays d'origine du conjoint étranger ou dans un pays tiers) avant de s'installer au pays. Au moment où je les ai rencontrés, 4 couples étaient installés au Maroc depuis moins de 5 ans, 6 avaient entre 6 et 10 ans de vie commune au Maroc, 9 entre 11 et 20 ans, 3 entre 21 et 30 ans et 9 couples étaient installés au Maroc depuis plus de 30 ans.

Lieu de résidence

La majorité des couples rencontrés étaient installés en milieu urbain. Ceux qui vivaient en milieu rural ou semi-rural s'y étaient installés dans le cadre d'une entreprise agricole ou touristique. Neuf couples étaient installés à Meknès, neuf à Rabat (dont deux à quelques kilomètres de la ville au bord de la mer), trois à Casablanca, trois dans la région de Tétouan (au bord de la mer), deux à Fez, un à Marrakech et quatre couples étaient installés en milieu rural ou semi-rural.

Confessions religieuses

Les gens de cette étude étaient des Marocain(e)s ou des étrangers/ères musulman(e)s [converti(e)s ou de naissance, pratiquant(e)s et non pratiquant(e)s], des étrangers/ères chrétien(ne)s [pratiquant(e)s et non pratiquant(e)s], des étrangères ou des Marocains convertis à la foi *baha'i* [pratiquants], des étrangères bouddhistes [non pratiquantes et converties à l'islam par obligation] ou encore des Marocain(e)s et des étrangers/ères athées.

Il est évidemment impossible de quantifier la pratique religieuse de ces personnes. Le tableau synthèse a d'ailleurs été fait en fonction des religions auxquelles les enfants de ces couples ont été exposés. Ce qu'il est important de savoir, c'est que mis à part trois familles dont la vie quotidienne était centrée sur la foi et la pratique religieuse (j'y reviendrai au chapitre 5), le climat qui régnait dans les autres foyers était laïc. Cette même observation est ressortie dans d'autres études portant sur la mixité au Maroc (Abdelghadi 2001, Aboumalek 1994, Addidou 1990). Dans plus de la moitié de ces foyers il n'y avait aucune

pratique religieuse. Moins du tiers de ces foyers avait un des deux conjoints pratiquant la religion musulmane (dont deux foyers seulement où les deux conjoints étaient pratiquants musulmans). trois foyers avaient un des deux conjoints pratiquant la religion chrétienne ; deux foyers étaient pratiquants baha'i.

Conversion

Sur les 31 étrangers, 19 se sont convertis à l'islam (15 femmes et 4 hommes). Onze étrangers ne se sont donc pas convertis (dix femmes et un homme) et un était déjà musulman. Il est intéressant de noter que deux Marocains étaient convertis à la foi baha'i avant leur mariage. Ils avaient donc abandonné de leur plein gré la religion musulmane.

3.4.4. Portes d'entrée du terrain de recherche

Arriver sur le terrain de recherche avec des objectifs méthodologiques bien précis et des critères de sélection bien définis constitue déjà un bon départ, mais encore faut-il trouver ces gens qui répondent non seulement à ces critères de sélection, mais qui acceptent surtout de participer à un entretien. S'insérer dans un milieu donné et passer des mois à vivre avec les gens d'un groupe ou d'une communauté, comme le suggèrent les règles de l'ethnographie classique, est très différent du fait de recueillir des entretiens avec des gens qui vivent une expérience commune, mais qui n'ont aucun lien entre eux, sinon aux yeux du chercheur. Impossible de me rendre dans un lieu qui réunit des couples mixtes puisque, bien que certains se côtoient par affinité, il n'y a pas d'association de couples mixtes ou de rencontres officielles entre eux, tout simplement parce qu'ils ne constituent pas une communauté comme telle. Plusieurs des couples que j'ai rencontrés ne s'étaient même jamais perçus ou définis comme couple mixte avant mon incursion dans leur vie. Il me fallait donc trouver un autre moyen pour me rendre jusqu'à eux.

Comme j'habitais déjà au Maroc depuis trois ans au moment du début officiel de mon terrain de recherche, j'ai décidé d'aller vers mon réseau de connaissances pour débiter ma recherche de participants. C'est donc à partir du réseau personnel ou professionnel de deux amies, d'une partenaire et d'une instructrice de yoga, de ma professeure d'arabe, d'un agent d'immigration de l'ambassade du Canada rencontré dans un supermarché et de deux

associations avec lesquelles j'étais en contact (Maroc Amitié de Rabat et l'Espace francophone de Meknès) que j'ai réussi à établir un échantillon de personnes provenant de milieux très différents. Il aurait été très facile de demeurer dans le réseau des couples Français-Marocain puisqu'ils constituent la grande majorité des couples mixtes au Maroc, mais comme ce n'était pas mon intention, je précisais dès le départ à mes intermédiaires ma volonté de rencontrer des étrangers provenant d'autres pays. À la fin de mon terrain, mes demandes devenaient de plus en plus précises. Je cherchais à rencontrer, par exemple, un couple dont le partenaire étranger provenait de l'Afrique subsaharienne ou encore du continent asiatique. C'est donc à partir d'un tout petit réseau initial et par l'efficacité de l'effet boule de neige (échantillon en cascade) que j'ai pu rencontrer tous ces couples.

Les portes m'ont été ouvertes très facilement puisque seulement trois personnes contactées ont refusé ma proposition d'entretien (ou celle de mon intermédiaire). Les autres ont chaleureusement accepté de m'accueillir. En général, les gens ont voulu m'accorder un peu de leur temps parce qu'ils me connaissaient, parce qu'ils connaissaient l'intermédiaire qui nous mettait en contact et voulaient lui rendre service, parce qu'ils étaient heureux de contribuer à faire avancer la recherche universitaire ou tout simplement parce qu'ils ont trouvé fort sympathique, au téléphone, mon accent québécois.

3.4.5. Déroulement des entretiens

Les entretiens se sont déroulés pour la plupart dans la résidence des couples. J'ai cependant mené un entretien dans un lieu public, un chez moi, quatre sur le lieu de travail des participants et un chez la fille d'une des femmes interrogées. Avec la grande majorité des participants, il m'a fallu une seule rencontre (de deux heures en moyenne) pour couvrir la totalité des sujets de la grille d'entretien, mais avec trois des couples, une deuxième et même, dans un cas, une troisième rencontre ont été nécessaires pour terminer les récits particulièrement chargés de détails. Les entretiens se sont déroulés principalement en français. J'ai fait un entretien en anglais, un avec l'aide de quelques mots d'espagnol et deux en arabe dialectal (un avec l'aide d'une interprète et l'autre accompagnée d'un ami étranger. Notre niveau d'arabe dialectal nous a permis, à deux, de mener l'entretien). Les deux partenaires étaient présents lors de 21 entretiens et 10 femmes ont témoigné en l'absence de leur conjoint : 3 veuves, 2 femmes dont le mari occupé ne pouvait être présent,

une dont le mari très suspicieux ne voulait pas participer, une autre qui n'avait pas parlé à son mari de l'entretien et qui souhaitait témoigner seule de son histoire de couple plutôt douloureuse et les 3 femmes dont la relation amoureuse avait été rompue.

Avant d'arriver sur le terrain, je me demandais quel scénario serait le plus souhaitable pour récolter les données les plus riches possibles. Valait-il mieux mener les entretiens en présence des deux membres du couple ou bien les rencontrer séparément en espérant que le fait de se retrouver seuls avec moi permettrait à certains d'approfondir davantage ou de se laisser aller à des confidences. Une fois les rencontres débutées, je me suis vite rendue compte qu'il était davantage souhaitable de laisser les couples (et les circonstances) décider eux-mêmes du scénario de notre rencontre. Je me suis étonnée de voir que la présence des deux membres du couple a souvent aidé à approfondir l'entretien. Un des conjoints se lançait souvent dans des détails que l'autre aurait gardés sous silence. Une fois le sujet abordé, la personne plus réservée ou moins à l'aise avec les mots poursuivait à son tour le récit, emportée par le rythme de l'entretien. Lors d'un récit, un homme n'a pas laissé placer un mot à sa femme. Le hasard a fait que l'entretien a été très long et que la femme a dû quitter pour son travail. Cela m'a permis de terminer les dernières questions avec l'homme tout en proposant à la femme de la revoir à un autre moment pour poursuivre sa partie d'entretien. Ce scénario non volontaire au départ a été très bénéfique puisque la femme a ainsi eu un espace pour me raconter ses difficultés de couple, sujet qu'elle n'aurait probablement pas abordé devant son mari.

La plupart des gens que j'ai rencontrés ne m'avaient jamais vue avant notre entretien officiel. Je savais donc que j'avais quelques secondes à mon arrivée pour créer une ambiance favorable aux confidences. Puisque les liens de confiance et la complicité ne pouvaient se créer dans le temps en gagnant la confiance des participants, il me fallait créer une situation de complicité dès le premier contact avec eux. Que ce soit en utilisant ma maladresse avec le magnétophone et le micro pour les faire rire, en mettant de l'avant le fait que je vive au Maroc et que je suis mariée à un Marocain, en discutant d'un sujet d'intérêt que je nous savais commun ou en jouant avec leurs enfants, je cherchais toujours un moyen de leur faire « oublier » qu'ils ne me connaissaient pas avant ce jour. C'était facile avec certains, avec d'autres personnes le malaise perdurait dans les premiers moments de

l'entretien, mais tous ces gens ont fini par oublier le magnétophone et la chercheuse que je représentais pour me raconter généreusement leur histoire.

Puisque j'abordais avec ces gens (qui m'étaient pour la plupart inconnus et pour quelques-uns trop connus) des sujets qui touchaient leur vie personnelle et surtout leur vie de couple, les entretiens ont souvent été ponctués de petits rires nerveux, de froncements de sourcils, d'éclats de rire exagérés, de silences inconfortables et de changements habiles de sujets. L'humour a aussi été un moyen utilisé, lors des entretiens (particulièrement par les hommes), pour répondre aux questions qui les rendaient plus mal à l'aise. Il est évident que certains récits sont allés beaucoup plus en profondeur et que d'autres sont demeurés quelque peu superficiels, ce qui ne veut pas dire pauvres en informations. Certaines personnes ont tout simplement plus d'aisance à parler d'elles, à jeter un regard réflexif sur leur vie, à enrober les événements de détails.

J'ai cependant été assez surprise de constater que plusieurs personnes, peut-être parce qu'elles ne me connaissaient pas, m'ont livré leur histoire comme on livre un secret. Ces récits-confidences étaient particulièrement chargés en émotions. J'ai accueilli des pleurs, des questionnements tiraillés, des souvenirs douloureux qui resurgissaient, les récits de périodes difficiles qu'on avait presque oubliées et qui refaisaient surface au moment de l'entretien, des constats d'échec, des résignations. Contrairement à ce qu'affirme Ossipow (2000) – que pour des raisons de protection de l'intimité du couple les conjoints parlent difficilement d'amour à un ethnologue –, j'ai souvent retenu mon souffle parce que les gestes ou les mots me faisaient entrer dans l'intimité de ces couples. Si l'amour et la passion sont les grands oubliés de la problématique de la mixité, comme l'évoque Müller (2000), ils étaient assurément présents dans cette étude ethnographique. J'ai été témoin de regards qui se mettaient à briller lors de certains passages racontés, particulièrement celui de la rencontre amoureuse. J'ai vu des gens rajeunir en évoquant certains souvenirs, d'autres rougir. J'ai vu les couples parfois se rapprocher, s'asseoir ensemble sur le même fauteuil une place, se donner la main, s'embrasser. J'ai assisté à de petites discordes dues à des versions et à des perceptions différentes des événements, j'ai même assisté à de belles déclarations d'amour.

3.4.6. Retombées positives de ces entretiens

Il est facile de se sentir comme une intruse quand on arrive chez des gens qu'on ne connaît pas et qu'on les interroge sur des sujets très privés de leur vie pour une recherche universitaire. Il m'a donc fait grand plaisir que certains participants m'expriment leur reconnaissance en me disant qu'ils avaient beaucoup gagné, eux aussi, à s'engager dans cet exercice de mise en récit. Il est vrai qu'il est rare que nous ayons l'occasion, dans notre vie, de raconter en quelques heures l'histoire entière de notre relation amoureuse. Le fait de mettre en récit des souvenirs depuis la rencontre, en passant par le mariage, l'arrivée des enfants, la vie au quotidien, les épreuves surmontées, les regrets, les beaux moments, etc., permet de tracer un certain bilan ; de constater le chemin parcouru et d'y donner un nouveau sens ; de déceler une certaine continuité dans un parcours de vie que le quotidien rend souvent chaotique. Certains couples ont vécu cet entretien comme une petite « thérapie » qui leur a permis de porter un regard nouveau sur leur relation amoureuse (et familiale) et de se rapprocher :

Aube : Déjà c'est un plaisir de parler de ça parce qu'on n'a jamais l'occasion, sauf par petites bribes. Je trouve ces moments de communication c'est bien, c'est pas trop dans la culture d'Ilias, mais c'est intéressant. Donc, cette séance aussi sans doute [en faisant référence à une ancienne thérapie suivie chez un psychologue] nous a fait du bien, nous fera du bien (**Aube**, 30 ans, Française, et **Ilias**, 40 ans, Marocain, mariés, 10 ans de vie de couple, 3 enfants).

Certains individus ont profité de ce moment pour se dire des choses qu'ils n'avaient jamais eu l'occasion de se dire, pour s'excuser ou exprimer leur regret par rapport à certains événements ou attitudes passés ou encore, comme je l'ai mentionné plus haut, pour se déclarer leur amour.

Question : Et quels sont les points que vous avez en commun ?

Karim : Je crois déjà qu'il y a l'amour. Je crois qu'il est de plus en plus fort.

Question: C'est vrai, alors racontez-moi ? [rire]

Karim : Parfois en rigolant je lui dis je suis en train de tomber amoureux à nouveau de ma femme ou quelque chose comme ça !

Emma : Arrête je vais pleurer...

Karim : *Non, non, mais c'est la réalité. Non, on dirait qu'il y a, pour moi, en tout cas, on dirait qu'il y a de nouveaux liens. Le fait que je me reproche beaucoup de choses d'avant, j'aurais dû être près d'elle pour l'aider et tout, et maintenant je me rends compte de ça et j'essaie de faire le maximum* (**Emma**, 51 ans, Polonaise, et **Karim**, 49 ans, Marocain, mariés, 23 ans de vie de couple, 4 enfants, dont un décédé en bas âge).

Le fait d'enregistrer les entretiens a aussi répondu, pour certains, à un souhait de laisser derrière eux des traces de leur histoire amoureuse ou de leur histoire de migration. En juin 2006, une participante m'a demandé une copie de la cassette de son entretien et du texte transcrit qui l'accompagnait. Dès le lendemain, elle m'a téléphoné pour me remercier de ce très beau cadeau. N'ayant pas l'impression d'avoir fait quelque chose d'extraordinaire, je lui ai demandé des explications au sujet de son si grand enthousiasme. Elle m'a alors expliqué que pour elle, le texte de son entretien était précieux parce qu'il constituait, pour ses futurs enfants, une trace, quelque chose de concret à leur laisser qui leur permettra un jour de savoir comment elle a rencontré leur père et quelle relation elle avait avec lui, comment elle a vécu son adaptation au Maroc, l'éloignement avec son pays d'origine, etc. Elle m'a dit qu'elle aimerait bien envoyer une copie du texte à sa mère pour que celle-ci se réjouisse, à travers l'entretien, du fait qu'elle ait tenu compte d'elle et de ses appréhensions et pour qu'elle sache qu'elle n'était pas indifférente à ses inquiétudes. Elle m'a également confié qu'à la suite de la mort de son propre père, alors qu'elle était encore une enfant, elle n'avait eu aucune trace de lui, mis à part quelques photos et un passage sur une caméra vidéo, et qu'elle en avait beaucoup souffert. Le verbatim de l'entretien constituait donc pour elle quelque chose de très précieux : elle avait une trace tangible à laisser derrière elle.

3.5. Un parcours initiatique

Le terrain ethnographique, moment parsemé d'épreuves, de dilemmes éthiques, d'incertitudes, d'erreurs et d'inattendu, constitue un passage obligé pour ancrer ses réflexions théoriques dans le concret de la réalité empirique. On accumule beaucoup de connaissances dans les livres, mais ce n'est qu'une fois sur le terrain qu'on acquiert véritablement les outils méthodologiques et l'expérience nécessaires à la pratique du métier d'anthropologue. Plongé dans le concret du terrain, l'anthropologue parfait son métier avec les imprévus, les particularités de ses expériences, les aventures qui lui arrivent. Un des

entretiens que j'ai mené dans le cadre de ce projet (que je qualifie d'aventure ethnographique) s'est révélé particulièrement riche d'apprentissages au point de vue méthodologique. En voici le récit.

30 mai 2006, Fez (extrait de mon journal de bord)

En cette journée torride, le train est arrivé à Fez en retard. Frédéric, un ami français, m'attendait à la gare pour me conduire chez un couple formé d'une Marocaine et d'un Sénégalais qui habitaient un quartier populaire de la médina. En passant à travers le souk de la place et en semant la curiosité parmi les enfants qui jouaient dans les ruelles, je me suis soudainement sentie plongée dans un terrain très lointain.

Arrivés au lieu de rendez-vous, première surprise : personne ne semblait nous attendre. Bien que le vieil homme sénégalais avait été mis au courant de notre visite quelques jours plus tôt, il n'en connaissait apparemment pas la raison. Il nous a invités à nous asseoir en attendant le retour de sa femme qui n'avait visiblement pas été mise au courant de notre visite. Nous avons commencé à parler de tout et de rien, le malaise était palpable. J'ai décidé, même si ça me semblait un peu délicat, de profiter de cette attente pour lui faire signer le formulaire de consentement éthique exigé par l'Université de Montréal (voir annexe J). Au moment où il en a débuté la lecture, j'ai senti que j'érigais un mur entre lui et moi. J'ai d'abord été soulagée de constater qu'il savait lire, mais j'ai vite réalisé par son attitude qu'il ne comprenait pas plusieurs des termes utilisés. J'ai patiné pour lui résumer ma recherche en des termes très concrets. L'homme a fini par signer sans avoir complété la lecture.

Sa femme est enfin arrivée. Elle ne parlait qu'en arabe dialectal... Je n'avais prévu aucun interprète. J'étais complètement déstabilisée. J'étais non seulement devant un problème de langue, mais surtout devant un problème de niveau de langage. Cette grille d'entretien m'a soudainement paru remplie de concepts difficiles à cerner pour des gens apparemment peu habitués à parler d'eux-mêmes et de leur vie privée. J'ai dû traduire mes questions en arabe dialectal tout en les simplifiant pour arriver à me faire comprendre, ce qui m'a semblé encore plus difficile.

Au bout d'un moment, tout en riant, la femme a fait référence à l'argent qu'elle espérait recevoir en échange de ces propos. J'ai répondu à la blague, mais je suis demeurée dans le doute. Après vingt-cinq minutes, ils nous ont expliqué qu'ils devaient aller manger. J'ai insisté en leur demandant de les revoir l'après-midi pour terminer l'entretien. Ils sont demeurés évasifs, mais ils ont accepté, plus par politesse que par envie, m'a-t-il semblé. Quand on est retournés à la voiture, j'étais vidée. J'ai pris cette pause comme une chance de me ressaisir, de regarder ma grille d'entretien et de l'adapter. À trois heures, quand on est retournés les voir, on a trouvé le vieil homme le regard fixé sur la télévision. Le rideau qui servait à diviser la pièce en deux était fermé. Il nous a dit, sans nous regarder, que sa femme était malade. J'ai compris que l'entretien était terminé. J'étais encore plus déstabilisée. Sentiment de culpabilité. Est-ce nous qui avons provoqué ce malaise ? J'ai cherché à savoir. Impossible. Nous avons serré la main du vieil homme en le remerciant. La femme ne s'est pas levée pour s'excuser ou nous saluer. Je sentais le mensonge, mais tout était tellement surprenant que je remettais même mes intuitions en doute. Frédéric m'a ramenée à la gare. Avant de partir, je lui ai demandé d'essayer de compléter ou de valider les informations que nous avons reçues auprès de ses amis qui nous avaient servis d'intermédiaires.

Avec le recul, cet entretien est celui qui m'aura le plus appris au niveau méthodologique. Jusqu'au moment de cette rencontre, je n'avais pas réalisé à quel point la façon dont j'avais conçu et mené mon projet de recherche m'avait amenée à rencontrer des gens d'un certain milieu socioéconomique. J'ai également réalisé, ce jour-là, que le sujet de cette thèse exigeait une certaine réflexivité et qu'il était assurément plus facile d'y participer pour des gens qui avaient une facilité de réflexion sur eux, la vie, le monde. J'ai saisi que les liens de confiance et la complicité qui s'étaient créés avec les autres personnes interrogées précédemment étaient basés sur un pacte implicite de compréhension de la raison de cette recherche. Il est évident que les gens qui ne saisissent pas le pourquoi d'une telle recherche pouvaient voir d'un tout autre œil la présence d'une chercheuse venue leur poser des questions sur leur vie privée. Avec le recul, j'ai compris qu'il aurait mieux valu, avec ces gens, créer une complicité basée sur autre chose qu'une réflexion ou un projet intellectuel. Les gestes et la vie quotidienne parlent parfois beaucoup plus que les mots. Il aurait été beaucoup plus riche d'informations de passer du temps avec cette famille à cuisiner, à jouer avec les enfants, à écouter leur musique. Pour ce faire, il aurait fallu envisager un terrain

ethnographique classique, une immersion à long terme dans une communauté. J'étais presque à la fin de mon terrain et comme mon projet ne portait pas spécifiquement sur les couples Sénégalais(e)-Marocain(e), j'ai décidé qu'il serait plus réaliste de centrer mes énergies sur les récits d'expérience.

Cette rencontre m'a aussi montré que j'avais tenu pour acquis, avant d'entamer le terrain, qu'étant mariés à des étrangers, les Marocains maîtriseraient une autre langue que l'arabe dialectal. Cela dénotait une méconnaissance de l'étendue de mon terrain. J'avais auparavant rencontré une vieille femme vietnamienne qui parlait arabe avec un accent vietnamien tellement prononcé que la traductrice, qui était avec moi ce jour-là, devait elle-même se faire traduire les réponses par les filles de la dame. Comme ses filles avaient été présentes tout au long de l'entretien pour traduire, expliquer, compléter, et même parfois répondre à sa place, je n'avais pas senti, à ce moment-là, la barrière de la langue. Si j'avais parlé seule avec cette femme, j'aurais certainement senti davantage la distance (linguistique, générationnelle, culturelle, de niveau d'instruction, de niveau socioéconomique, etc.) qu'il pouvait y avoir entre elle et moi. Je réalise aujourd'hui que ses filles, scolarisées et comprenant la raison de ma présence, avaient servi de pont entre nous l'espace de cet entretien.

Jamais, avant ce fameux entretien dans la médina de Fez, je n'avais remis en question la validité des informations que j'avais recueillies. Les gens me racontaient une partie de leur vie, dans quel but aurait-il voulu cacher certains événements ? Quand Frédéric est arrivé chez moi, quelques semaines après notre journée à Fez, il m'a confirmé que nous avions été victimes d'une mise en scène, du moins d'une énorme incompréhension. Non seulement la femme marocaine n'était pas malade, mais le couple avait véritablement espéré de l'argent en contrepartie de leur témoignage. En discutant avec ses amis, Frédéric a appris que la femme marocaine a eu une vie assez difficile. Pour des raisons qui se comprennent, elle n'avait pas envie de raconter ces événements à une chercheuse inconnue. Il a aussi appris que l'homme sénégalais avait volontairement omis de m'expliquer la nature exacte de son travail qui constituait à vendre des prières en échange des confidences des gens. Le fait d'officier en pseudo-*fqih* (homme qui détient une connaissance religieuse) ne lui semblait probablement pas une information souhaitable à divulguer à la chercheuse que je représentais pour lui. Ce complément d'informations m'a vite fait comprendre que les

membres de ce couple avaient certainement été intimidés par mes questions au sujet de leur vie privée et qu'ils ne souhaitent pas parler de leur situation quelque peu en marge à une inconnue qui enregistrerait leurs propos. Je me suis demandé : que faire de cet entretien que je savais désormais rempli de passages erronés ? Combien d'autres personnes avaient menti ou avaient caché certaines choses au cours de leur récit ? Comment faire pour départager le vrai du faux ? Aurait-il fallu valider toutes les informations reçues ?

Il m'apparaît primordial de faire confiance aux gens qui acceptent de raconter une partie de leur histoire. Il est évident que tout récit cache une part de silence. Je ne saurai jamais quelle part d'oublis significatifs contenaient les récits. Le fait que j'aie créé par la suite des liens d'amitié avec certains participants qui se sont confiés ultérieurement à moi m'a permis de constater que, lors du récit officiel, les gens effleurent, taisent, embellissent, contournent, évoquent et lissent certains sujets. Chaque souvenir évoqué est retouché à la lumière du présent, mais *« l'histoire qui est racontée doit toujours être prise au sérieux et être reçue comme un récit authentique, même si certains faits ne sont pas mentionnés et même si ce qui est narré semble constituer une dramatisation de la réalité vécue. De cette amplification, de ces oublis sélectifs et des creux du non-dit, surgit un texte qui est souvent aussi riche que celui formé par les phrases qui furent effectivement prononcées »* (Bibeau et Perrault 1995 : 52).

Ce que j'ai vécu cette journée-là, dans la médina de Fez, m'a permis d'apprendre des choses qui s'enseignent difficilement dans les livres et que seule la réalité du terrain (souvent déstabilisante) permet de découvrir. Cette nécessaire réflexion sur les conditions de l'enquête a été riche d'apprentissages.

3.6. Analyse des données

Après le terrain, devant 1141 pages de verbatim d'entretiens, mes notes de terrain et mon journal de bord, je me suis demandée sur quoi je devrais porter mon regard pour dire quelque chose de significatif à partir de ces données. Est-ce la perspective théorique qui détermine l'angle d'analyse ou bien est-ce des données que le chercheur doit faire émerger

le sens ? Ces deux procédés sont à mes yeux indissociables et constituent la base du dialogue nécessaire entre la théorie et la réalité empirique des données du terrain.

En suivant le principe de l'analyse itérative, j'ai débuté l'analyse parallèlement à la collecte des données. Lors d'une première phase d'analyse, j'ai procédé au codage d'une quinzaine d'entretiens, ce qui m'a permis de faire un premier classement thématique des données. À la fin du terrain, j'ai poursuivi la phase d'analyse en faisant également un premier codage de la suite des entretiens. La grille de codage, qui s'est créée et s'est précisée au fur et à mesure de l'analyse, a trouvé sa forme finale à la suite du deuxième codage transversal de la totalité des entretiens. Cette grille finale se divise en 15 thèmes principaux, eux-mêmes subdivisés en plus de 80 sous-thèmes (voir annexe K). Un regard détaillé sur plusieurs de ces thèmes m'a d'abord permis de répondre au premier objectif de cette thèse et donc de tracer un portrait ethnographique de la mixité conjugale au Maroc :

- En mettant au jour l'écart existant entre les textes de loi et le vécu juridique (chapitre 2) ;
- En traçant un portrait détaillé des participants de cette recherche (chapitre 3 et annexe I) ;
- En faisant une description ethnographique nuancée des aspects potentiellement porteurs de conflits liés au contexte marocain de mixité conjugale (chapitre 4).

Les autres thèmes, ceux qui réfèrent aux trajectoires de mixité et de migration, ont été analysés plus en profondeur puisqu'ils constituent le cœur de ce projet de recherche. Ils forment d'ailleurs la trame de fond des quatre chapitres analytiques de la thèse (chapitres 5, 6, 7 et 8). En lisant et relisant chaque récit, j'ai vérifié la pertinence des concepts du cadre théorique initial en lien avec les données recueillies. J'ai ainsi pu répondre aux interrogations qui découlaient de ce cadre théorique :

- La métaphore du voyage prolongé et les concepts d'altération, de congruence, et d'intelligence nomade de Fernandez (2002) ainsi que les concepts de transfuge (Belorgey 2000), de capital de mobilité (Alemand 2004) et de transformation culturelle (Guilbert 1993) que j'ai greffés à cette métaphore sont-ils appropriés pour

définir les différents mouvements amorcés par les couples mixtes de cette étude face à l'altérité culturelle ?

- Quelles notions, puisées à même les données de terrain, permettront d'enrichir cette métaphore du voyage prolongé ?
- Le concept de « *home* », inspiré du texte de Hoffman (1999), se retrouve-t-il à travers les récits et si oui quelle signification prend-il ?
- La mixité conjugale est-elle à la base d'une «révolution tranquille» comme le suggère Dugan (1997) ? Les couples mixtes sont-ils des forgerons transculturels qui travaillent à construire des passerelles d'intercompréhension entre des gens dont les références culturelles sont différentes ?

Ainsi qu'à celles qui ont émergé à la suite du terrain :

- Quelles sont les caractéristiques propres aux couples mixtes?
- Quelles sont les différentes configurations culturelles que permet la mixité au quotidien ?
- L'expérience de mixité conjugale est-elle liée à un parcours de vie particulier ?
- Qu'est-ce qui motive les expériences migratoires de ces individus ?

Cette deuxième phase d'analyse (plus en profondeur) m'a permis de répondre au deuxième objectif de cette thèse : porter un regard nouveau sur la mixité en élaborant un cadre théorique qui permette de mettre en évidence le mouvement présent au sein de cette expérience et de jeter les bases scientifiques d'un *habitus discursif valorisant*.

Dans un troisième temps, j'ai analysé le contenu de chaque entretien de manière globale et singulière, ce qui réfère à l'analyse de contenu holistique de Lieblich *et al.* (1998) afin de relever les éléments centraux de chaque récit d'expérience et ainsi créer une typologie des différents mouvements amorcés face à l'altérité culturelle. Mais, au bout d'un moment, je me suis aperçue que cette façon de classer allait en contradiction avec ma démarche scientifique : vouloir mettre au jour la mouvance des trajectoires en créant des typologies hermétiques et immuables n'est pas cohérent avec un projet d'anthropologie du mouvement. Il était évident que chaque entretien et donc chaque couple ne représentaient

pas un type de mouvement ou un type de trajectoire. Les récits mettaient bien en évidence le fait que la trajectoire de chaque couple et même de chaque individu est parsemée de différents mouvements amorcés face à l'altérité culturelle. Ces trajectoires ne se comparent pas à des phases que les individus traversent selon un ordre précis ou selon un cycle évolutif. Une analyse approfondie montre bien que chaque expérience dessine une trajectoire (une suite de mouvements) originale et particulière. Je me suis dès lors retrouvée face à une multitude de trajectoires impossibles à fixer dans un schéma puisqu'en perpétuelle mouvance. J'ai d'abord voulu créer un schéma sur support informatique qui aurait permis de voir les différents mouvements (représentés par des concepts) se déplacer ou s'éclairer dans le schéma, traçant ainsi une diversité impressionnante de trajectoires. J'ai saisi, par la suite, qu'un schéma, même en mouvement, cristalliserait inévitablement les choses et ferait perdre beaucoup de nuances. J'ai donc fait confiance à l'écriture (et particulièrement à la forme de l'écriture) pour décrire ces mouvements le plus librement possible.

3.7. Divulcation préliminaire des résultats de la recherche

Une fois la rédaction de la thèse bien avancée, j'ai décidé de présenter ma démarche méthodologique et les pistes d'analyse préliminaires de la recherche. Des communications présentées lors de colloques et d'écoles doctorales au Québec, au Maroc et en Tunisie (Therrien 2008-a, b, c, d, e.) m'ont permis d'approfondir la réflexion, de préciser certains concepts et de structurer davantage certains chapitres. Je me suis également risquée à une « mise en danger volontaire », en mai 2008, une fois la première version de la rédaction de la thèse terminée, en donnant une conférence à l'Institut français de Meknès devant une centaine de personnes : couples mixtes, grand public, journalistes et chercheurs (Therrien 2008-f). Si j'ai tenu à exposer les pistes d'analyse de cette thèse bien avant la soutenance de celle-ci, c'est parce que j'avais l'intuition que cette étape de divulgation des résultats devait faire partie intégrante du processus de recherche afin de vérifier l'écho que mes pistes d'analyse trouveraient, mais également pour enrichir ces pistes d'analyse à même les réactions et les discussions qu'elles susciteraient. Cette démarche a été très bénéfique.

3.8. Processus d'écriture

L'écriture de cette thèse découle d'une conception du terrain ethnographique envisagé comme une expérience de rencontre et un travail de coopération par lesquels l'anthropologue et les participants de la recherche sont des coauteurs, des coproducteurs de sens. Les concepts centraux de cette thèse, qui ont émergé du cadre théorique, au départ, se sont transformés au fur et à mesure de la recherche, des questionnements que celle-ci a soulevés et du dialogue qui s'est approfondi avec les sujets de cette étude au cours de cette expérience de proximité.

Conclusion

De la création du cadre théorique (chapitre 1), à la prise en compte du contexte de la mixité conjugale au Maroc (chapitre 2), ce troisième chapitre a mis en lumière le fait que cette problématique de recherche s'est ensuite incarnée dans la réalité du terrain. Dans un dialogue constant entre les données recueillies et les concepts du cadre théorique, le projet initial s'est vu modifié au fur et à mesure de l'avancement de la recherche. Confrontés à la réalité empirique, plusieurs concepts ont été mis en question, éliminés, transformés ou approfondis pour trouver leur forme finale à la toute fin de la rédaction de cette thèse. Cette démarche itérative n'a pas toujours été de tout repos, mais elle était la seule voix possible pour que la cohérence théorique soit mise en question et qu'au final, cette thèse soit le résultat d'une recherche anthropologique alliant intuition créative et démarche scientifique. Maintenant que le parcours méthodologique et réflexif de cette thèse a été clairement exposé, il est temps de plonger au cœur des données de la recherche ethnographique. Dans le chapitre suivant, nous verrons en quoi la mixité conjugale est dérangeante pour la cohésion de la société marocaine, mais également en quoi elle constitue une force de changement.

Chapitre 4 – *Délimitation de frontières légales et symboliques : la mixité comme entorse aux règles de cohésion sociale*

Introduction

Parce qu'elle transgresse les frontières symboliques et/ou légales, la mixité conjugale dérange et bouscule la société marocaine en l'obligeant à incorporer des éléments non conformes à son modèle traditionnel (endogame, musulman et patriarcal). Quand un étranger entre dans un groupe, la cohésion sociale est mise en jeu et tout un système de contrôle social (normatif et législatif) se déploie pour préserver cette identité de groupe. Il sera montré, dans ce chapitre, que les couples mixtes au Maroc soulèvent des réactions de fermeture (établissement de frontières légales et symboliques) qui se voient d'abord dans la législation entourant ces unions – dont le but principal est de préserver un pays musulman – ; qui se palpent aussi dans les réactions et l'accueil que réservent certains membres de l'entourage à ces couples au moment où l'étranger entre au sein de la famille ; et qui s'amplifient souvent au moment de l'arrivée des enfants au sein de ces couples. Devant ces aspects potentiellement porteurs de conflits, ces couples mettent en place leur « territoire », et la façon dont ils s'y prennent est déterminante. Ces trois aspects ou moments « délicats » (contexte législatif, entrée de l'étranger dans la famille et arrivée des enfants) sont abordés dans ce chapitre sous l'angle de la négociation et non sous l'angle du conflit, par volonté de ne pas cristalliser les positions des acteurs sociaux. Les données de cette thèse montrent effectivement qu'entre les couples mixtes et les gens qui les entourent, les relations ne sont jamais définitivement figées. Ce chapitre conclura en mettant au jour le fait que les couples mixtes constituent une force de changement au sein de la société marocaine. En étant en quelque sorte des forgerons transculturels (Fernandez 2002), ces individus ont la possibilité de créer des ponts – et donc des ouvertures – entre les différentes cultures.

4.1. Préserver un pays musulman

Nous avons vu, dans le premier chapitre, que la mixité est une entrave à un système de cohésion sociale. Du point de vue de l'islam, le mariage mixte ne peut être admis que s'il

profite à la communauté islamique : « *Marriage, according to islamic law, shari'a, is in the first place a legal institution to regulate the social order* » (Committee of the Conference of European Churches 2000 : 151). Le fait que les unions mixtes soient en contradiction avec le modèle avancé par le groupe majoritaire heurte et dérange, d'autant plus que ces unions, dans le cas de cette étude, ont souvent comme base l'amour et non la conformité avec les règles sociétales.

Le deuxième chapitre a clairement mis au jour le fait que la législation concernant les familles musulmanes tourne autour d'une volonté de société de préserver un pays musulman. Cette volonté, les couples mixtes du Maroc la ressentent parfois dans le regard ou l'attitude des gens, mais surtout dans les obstacles législatifs et administratifs qui entravent leur quotidien. Quand on porte attention aux raisons du mariage évoquées par les couples de cette étude, on constate qu'en dehors de certains couples (ou individus) pour lesquels le mariage avait un sens (religieux ou autre), la majorité d'entre eux disent s'être mariés pour obtenir une reconnaissance sociale aux yeux de la société marocaine ou pour simplifier ou régler des questions administratives et législatives en légitimant leur union auprès des autorités marocaines (inscription d'un enfant sur le carnet de famille ou à l'école, reconnaissance d'un enfant à venir, obtention des papiers de résidence, ouverture d'un compte bancaire, etc.).

Céline : Ça ne nous intéressait pas spécialement d'être mariés. Ça n'avait aucune importance qu'on soit marié ou pas, ça n'apportait rien de plus à notre relation. Par contre, moi c'est quand j'ai...C'est une question de papier, pour le travail. Avant je travaillais pour l'État, donc, j'avais un contrat de travail et puis quand j'ai été dans le privé il fallait une raison pour habiter ici. On m'a dit : Pour quelle raison vous restez là ? Et comme le concubinage n'est pas encore reconnu au Maroc, il a fallu présenter les papiers de mariage. Donc, on s'est marié. Et puis après bon, ça tombait bien parce qu'on a eu un bébé, parce qu'ici pour ne pas qu'il y ait de problème, il faut qu'il y ait un état civil marocain... (Céline, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).

Rappelons que selon l'article 39 du Code marocain de la famille, le mariage d'une musulmane avec un non-musulman et d'un musulman avec une non-musulmane qui n'est pas d'une religion du livre (juive ou chrétienne) est interdit. La raison donnée, nous

explique Ltaief (2005) qui a rédigé sa thèse de doctorat sur la liberté du mariage dans les pays du Maghreb, est que la nature féminine, étant moins dominante et plus influençable, il est vraisemblable que la femme adopterait la façon de vivre de son mari et n'influencerait pas ses opinions. Dans les faits, ce n'est pas ce que j'ai observé sur le terrain.

Parce qu'ils sont clairement transgressifs du point de vue religieux, les mariages entre une Marocaine musulmane et un homme étranger sont donc plus difficilement acceptés. Ces couples font d'ailleurs face à beaucoup plus de résistance sociale : regards insistants, questions indiscrettes, intimidation policière, insultes, insinuations, pressions familiales, etc.

24 janvier 2005, Casablanca (extrait de mes carnets de notes)

Au Maroc, à moins que ce soit un hôtel de « passes » ou un hôtel cinq étoiles, le personnel de l'hôtel demande à voir le contrat de mariage avant de louer une chambre. N'ayant, à ce moment-là, pas de contrat de mariage, Inès me raconte comment elle a dû négocier avec les gens de l'hôtel pour obtenir qu'on leur loue une chambre commune. Elle se sentait comme quelqu'un qui essaie d'amadouer le personnel pour faire ses « trucs »... Par le regard et les sous-entendus, elle s'est sentie traitée comme une prostituée alors qu'elle voulait simplement une chambre d'hôtel avec l'homme qu'elle aime. Elle a réussi à convaincre le réceptionniste de leur donner une seule chambre. Le lendemain matin, ce même homme l'a regardée en lui faisant un petit clin d'œil, du genre : « Tu as eu ce que tu voulais »... Inès ne supporte pas ce manque de respect, les regards que l'on porte sur elle et ces situations où on l'enferme dans ce qu'elle n'est pas... Pour elle, ce mépris est clairement dû au fait qu'elle est Marocaine et qu'elle est en couple avec un homme étranger.

Inès : Oui, qu'une femme vive avec un autre homme que l'Arabe, ici, c'est important puisque dans l'espèce de magma collectif, la femme appartient à l'homme et que n'importe quel homme se donne le droit d'avoir autorité morale sur une femme si elle est contrevenante tu vois ? Parce qu'il y a une espèce d'identification au groupe, le groupe des hommes, le groupe de l'autorité, de la morale... J'ai fait acte de rébellion en sortant de l'autorité mâle... Quand j'irai à la commune voir mes papiers et cætera, il y a forcément un petit malin qui va me dire, eh bien quoi ? Comment ? On est là et tu

vas épouser ailleurs ? Alors qu'on est là ? (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple, Inès a un enfant d'un premier mariage avec un Marocain).

Cependant, dans les faits, les unions mixtes au Maroc sont rarement transgressives d'un point de vue légal et religieux puisqu'il s'agit, en grande majorité, de couples mariés constitués d'un Marocain musulman et d'une étrangère non musulmane ou convertie (les deux figures de cas sont légales d'un point de vue religieux) ou de couples où l'homme étranger s'est converti à l'islam. Je suis d'ailleurs en désaccord avec l'appellation de couples « illégitimes » adoptée par Amélie Puzenat (2008) pour parler des couples franco-maghrébins en France. Qualifier ces unions « d'illégitimes » ou « d'illicites », même entre guillemets, alors qu'il s'agit dans la majorité de ces cas de transgression d'ordre symbolique, a le malheureux effet de renforcer les stéréotypes.

Quand on y regarde de plus près, on se rend compte que de nombreuses barrières législatives auxquelles font face les couples mixtes au Maroc tournent autour d'une exigence de conversion à l'islam (condition de validité pour qu'un étranger signe un acte de mariage avec une musulmane, facilité pour obtenir la garde des enfants ou la nationalité marocaine, héritage, adoption d'un enfant, etc.). Il est cependant intéressant de remarquer, comme l'a noté Ferrié (1994), que la société musulmane est davantage une société de convenance que d'interdit. Il est en effet étonnant d'observer, dans le cas où la personne étrangère d'un couple mixte se convertit (même pour la forme), que la seule mention de la conversion à l'islam suffit à éteindre toute animosité. La simple phrase : « *Il ou elle s'est converti(e)* » qui circule dans la famille et l'entourage du conjoint marocain répond aux convenances et c'est suffisant. J'ai entendu un seul cas où la belle-famille de l'étrangère convertie a exercé une pression pour qu'elle pratique sa nouvelle religion et je n'ai eu vent d'aucun cas où un homme marocain a demandé ou exigé à sa femme de se convertir. Dans le cas des hommes étrangers, la situation est évidemment différente.

4.1.1. La conversion des hommes étrangers : une obligation

Puisque le mariage d'un non-musulman avec une musulmane est interdit en Islam, la conversion est donc une obligation pour tout homme étranger qui veut épouser une musulmane. Sur les cinq hommes étrangers qui n'étaient pas musulmans au moment de leur rencontre avec leur conjointe marocaine, quatre se sont convertis. Trois des hommes ne cachent pas s'être convertis pour des raisons purement instrumentales.

***Question** : Est-ce que vous vous êtes convertis ?*

***Marc** : Ouais, j'ai fait les démarches...*

***Question** : Et comment ça s'est passé ?*

***Marc** : En cinq minutes.*

***Question** : Ça ne vous a pas causé trop de problèmes ?*

***Marc** : Non pas du tout, [rire] aucun problème ! On m'a demandé un autographe, j'ai signé. J'ai même pas récité, rien du tout (**Marc**, 50 ans, Français, et Yasmina, 31 ans, Marocaine, 5 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Un des hommes étrangers, après ce qui semblait au départ une obligation, voire une condition émise par le père de sa future épouse pour convoler en justes noces, s'est finalement converti dans une démarche de foi. À la suite d'une longue période de questionnements et de réflexions, il a accepté de faire sienne la religion musulmane, sans renier sa propre démarche spirituelle.

Un homme a refusé catégoriquement de se convertir. Cela s'explique facilement quand on lit son récit parsemé de mépris et d'incompréhension pour la religion musulmane.

***Roberto** : Ceux qui se convertissent pour moi, ils me font bien rire... Je pense, peut être que je me trompe...*

***Question** : Vous ne croyez pas qu'on peut pas changer d'idée ou découvrir, je ne sais pas...*

***Roberto** : Pas dans ce domaine, si on est moyennement intelligent, je ne crois pas... C'est un agnostique qui vous parle... [...] On va prendre une religion du fin fond de l'Afrique où on vous dit que... je sais pas, le fils aîné il faut le castrer... est-ce que vous rentreriez dans ce genre de croyances ? Pour moi, c'est un peu la même chose, ils sont*

dans une autre planète par rapport à moi et par rapport à la religion (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et Houria, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant. Roberto a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec une Française, Houria a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec un Français).

4.1.2. La conversion des femmes étrangères : un choix

Il est frappant de voir que même s'il est permis pour un homme musulman d'épouser une femme d'une autre religion monothéiste, 15 des 25 femmes étrangères de cette étude se sont pourtant converties. Perdre certains droits comme se voir enlever la garde de leurs enfants est la peur dominante à la base de la plupart de ces conversions chez les femmes étrangères. Sur le terrain, on peut observer que cette peur se transmet d'une étrangère à l'autre :

Manon : [...] Cette femme aussi qui me disait, oui tu sais, tu n'es pas musulmane, tu peux te faire prendre tes enfants... Et donc tout ça mis ensemble, ça a commencé à mijoter. J'en avais parlé bien sûr à mon mari qui m'a dit : mais non, ça n'arrivera jamais. Mes parents ne sont pas comme ça. Jamais ils t'enlèveront les enfants, ne pense pas comme ça. Il me rassurait, mais au fond de moi c'était là, derrière ma tête... Et puis il y a cette histoire aussi qui fait que si par malheur il venait qu'à décéder, j'avais encore des enfants mineurs. J'avais peur qu'on me les enlève pour une raison ou pour une autre, non c'est bête parce que... C'est des peurs qu'on se fait parce que finalement, j'avais jamais vu ça avant, j'avais jamais pensé à ça avant mais, les femmes qui disent, attention tu sais, les hommes changent... (Manon, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Treize femmes se sont donc converties pour des raisons que l'on pourrait qualifier d'instrumentales, c'est-à-dire pour se protéger, elles et leurs enfants, en cas de divorce, de veuvage, etc. Plusieurs d'entre elles ont signé l'acte de conversion sans l'ébruiter autour d'elles, seules, avec leur mari ou avec une amie.

Aube : Je me suis convertie, en fait, il y a un an. D'abord parce qu'on avait le projet d'adopter un enfant et qu'il fallait que le père et la mère soient musulmans. Et aussi par souci d'harmonie familiale, c'est-à-dire que s'il se passait quelque chose dans notre famille que je puisse avoir des droits comme la garde des enfants, tout ça. Je le savais

déjà depuis quelques mois ou quelques années, et donc l'histoire d'adopter un enfant, c'était l'occasion de me convertir et je l'ai fait en toute discrétion, comme ça, un jour avec une amie (Aube, 30 ans, Française, et Ilias, 40 ans, Marocain, mariés, 10 ans de vie de couple, 3 enfants).

Manon, qui fait partie de ces femmes qui souhaitent se protéger légalement, évoque en plus, comme raison de sa conversion, une volonté de faire partie d'une communauté. Sa conversion – qui n'allait pas à l'encontre de sa foi chrétienne – est donc aussi liée à un besoin d'affiliation.

Question : *Pourquoi la conversion ?*

Manon : *Écoute c'était une question... Dès mes premières années de vie au Maroc... j'avais ce besoin de... de faire partie d'un groupe. Je ne voulais pas être à part... J'avais besoin d'être dans la même osmose qu'un peu tout le monde ici... tu as envie de partager [...]. Je suis croyante et pour moi c'est le même Dieu. On le prie de différentes façons, mais le Dieu est le même... Je n'ai jamais été très pratiquante, mais je suis croyante, donc pour moi c'était pas un conflit de changer de... c'était même pas changer de religion, c'était une façon de, d'exprimer ma religion différemment [...]. Le fait de me convertir c'était pour dire voilà maintenant on est sur le même pied d'égalité, je fait partie de votre groupe... (Manon, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Deux femmes se sont converties dans une démarche de foi. L'une d'entre elles s'était convertie avant de se marier. Sa conversion à l'islam n'est en rien liée à son mariage avec son mari musulman. Elle a plutôt cherché à se marier à un musulman parce que la religion musulmane était primordiale dans sa vie (j'y reviendrai dans le chapitre 6). L'autre femme a pris la religion de son mari comme elle a pris son pays.

Dix femmes étrangères n'ont pas fait la démarche de se convertir à l'islam. Certaines évoquent des raisons de respect envers leurs propres croyances ou envers les religions de manière générale.

Emilia : *Moi je trouve que c'est un manque de respect envers les deux religions (Emilia, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

D'autres voient cette possibilité de conversion comme une atteinte au noyau dur de leur identité.

Francine : *Je ne pense pas que j'aurais pu vivre cette contradiction. Le faire... pour des papiers uniquement, je l'aurais vécu comme une trahison. Comme un renoncement de moi-même, et je pense pas que je serais arrivée à le faire (Francine, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Mais, comme il est mentionné dans le chapitre 2, le questionnement au sujet de la conversion semble inévitable même chez celles qui semblent le plus catégorique.

Alexandra : *L'islam non à aucun moment. Et ça encore c'est un sujet... Le fait que je ne sois pas tutrice de ma fille parce que j'étais française et pas musulmane ça m'a mis en rogne aussi. Le fait que pour sortir du territoire j'aie un papier de mon ex-mari disant qu'il m'autorise à sortir du pays avec ma fille ça me rend malade. Parce que je trouve que ce n'est pas normal. [...] Jamais je n'ai voulu me convertir. Je sais pas ça a l'air idiot, mais pour moi, ce serait renoncer à ce que je suis. Et je ne suis pas prête à faire ça. Je veux dire, quand on aime quelqu'un, il faut le prendre comme il est. Moi je ne lui ai pas demandé de changer de nationalité, il l'a prise parce que ça l'arrangeait bien d'accord, puis je ne lui ai pas demandé de changer de religion. Donc je ne vois pas pourquoi moi je serais astreinte à ça. Quand il y en a un qui doit renoncer forcément ça t'énerve, à moins que ce soit volontaire, mais là, pour le coup, ça ne l'était pas. Non, je refuse et pour moi c'est...*

Question : *Même pour protéger ton enfant ?*

Alexandra : [silence] ... *Ça a été un vrai dilemme. Ça a été un vrai dilemme. Je me suis posée des tas de questions, si tu veux. Je me suis dit qu'au pire je la planquerais et que je partirais en catimini tu vois, mais je ne voulais pas en arriver là. Je trouverais une solution pas légale de la sortir, mais je ne voulais pas leur donner ce plaisir. Non, je ne voulais pas qu'ils me soumettent. Parce que pour moi c'était me soumettre à ça. Je ne veux pas. C'est idiot ?*

Question : *Et est-ce que tu l'as déjà regretté ?*

Alexandra : Jamais ! (Alexandra, 40 ans, Française, divorcée de Maruan, Marocain, 9 ans de vie de couple, 1 enfant).

Qu'elle soit obligatoire ou choisie, exposée ou secrète, la conversion (même dans les cas où elle est instrumentale) est rarement un fait anodin. Il est important de noter que la plupart des participants de cette recherche étaient respectueux de la religion musulmane (certains partageant leur vie avec une personne pratiquant cette religion). Ce que certains trouvaient difficile à accepter, c'était l'idée de devoir entrer dans un système religieux (même sur papier) pour que certains droits leurs soient accordés.

4.2. Quand l'étranger entre dans la famille

Le choix de s'engager dans une expérience de mixité conjugale implique une rencontre avec l'altérité culturelle (j'entends par altérité culturelle « l'autre » porteur de repères culturels différents). Cet attrait pour une différence culturelle a d'ailleurs été à la base de plusieurs rencontres :

Karla : Premièrement c'était sa culture, ça m'intéressait qu'il soit Marocain et d'une autre religion. Tout ça c'était nouveau pour moi. Vous voyez, je ne m'étais jamais penchée sur l'islam, ni sur le Maroc et il m'a parlé de la culture islamique, de la culture arabe. Il m'a parlé des problèmes politiques, du protectorat, de l'autorité palestinienne et tout ça... C'était pour moi nouveau, ça m'intéressait énormément. J'ai été attirée. La langue arabe, la musique, la civilisation et l'histoire. Ça m'a intéressée, ça m'a attirée (Karla, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).

C'est cependant au moment où les membres du couple ont parlé de leur relation amoureuse pour la première fois avec leur famille qu'ils ont réalisé, bien souvent, l'ampleur de ce qu'implique le fait de faire un choix différent. En abordant ce sujet, lors des entretiens, j'ai été surprise de voir l'étendue des réactions possibles. La mixité bouscule et dérange les membres des familles proches parce qu'elle implique aussi pour eux une rencontre avec une personne étrangère. Si la mixité est un choix pour les couples, elle s'impose aux

familles proches qui n'ont pas toujours cette même ouverture et ce même attrait face à «l'étranger».

Inès : La différence réveille les angoisses. Elle effraie ceux qui ne sont pas sûrs d'eux. Pour les parents, le choix de mixité de leurs enfants est parfois déstabilisant et éveille de nombreuses peurs parce qu'il constitue une façon d'être heureux autrement. Comment est-il possible de suivre un chemin différent de celui qu'eux, parents, ont choisi ? La mixité implique le fait de ramener autre chose, un autre produit dans un bain, dans une macération déjà faite. Et les réactions parfois négatives, découlent du refus de briser cet équilibre qui était fait (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple, Inès a un enfant d'un premier mariage).

4.2.1. Réactions et accueil de la part des familles

L'étranger qui arrive dans la famille, symbole de différence et synonyme d'inconnu, provoque de nombreuses réactions qui rendent compte de divers positionnements devant cette différence, qui vont de l'accueil généreux au rejet le plus violent. Pour certaines familles, l'annonce de la relation amoureuse a été suivie par une vive envie de rencontrer cet « autre exotique » que symbolisait pour eux le conjoint étranger choisi par leur enfant. Cette curiosité, quelque peu naïve, était souvent liée à une ignorance et témoigne clairement d'un manque de contacts avec l'étranger et de connaissances à son propos. Une Allemande raconte son arrivée dans le village marocain des parents de son conjoint.

Rosalie : J'étais dans l'épicerie, une des rares épiceries du village, et le monde s'accumulait pour voir cette étrangère. Il n'y en avait pas qui habitaient sur place. Et ça se remplissait, l'épicier a dû faire beaucoup d'affaires ce jour-là [Ils rient]. À la maison, c'était la même chose. Tous les parents, surtout les femmes ! Pas uniquement les voisines, mais... la grande famille était déjà arrivée. Et la mère... d'émotion elle est tombée dans les pommes. Ouais, elle était par terre.

Question: D'émotion positive ou négative ?

Mohamed : Non, c'était positif.

Rosalie : C'était de l'excitation. C'était vraiment un drôle d'atmosphère. Et tous les jours il y avait des gens, il y avait des parents qui venaient du Moyen-Atlas, des voyages

d'une journée de la montagne, pour me voir ! [Ils rient] (Rosalie, 64 ans, Allemande, et Mohamed, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Du côté de l'entourage russe de Katia, la curiosité envers son mari marocain n'a pas été moins vive :

Katia : Au départ, toute notre petite ville ils se rassemblaient pour voir, vous savez, comme dans le cirque [elle rit]. Il fallait venir voir comment il était. Après le mariage on est allé chez moi et tout le monde. Le Maroc est en Afrique, donc c'est un Nègre. Ils sont venus voir un Nègre. Ils n'ont pas trouvé un Nègre et ils étaient étonnés (Katia, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Au moment de l'annonce de la relation avec un conjoint étranger, plusieurs parents ont émis des réticences par méfiance. Ils se retrouvaient devant l'inconnu et voulaient protéger leur enfant. Une lecture de ces réactions montre bien qu'elles étaient aussi souvent liées à des préjugés qui témoignent encore une fois d'une grande méconnaissance de l'autre.

Margret : Ils avaient peur pour moi. C'est tout, ils avaient peur. Marocain, Arabe, musulman... Ils ne savaient presque pas ce que c'est, mais ils avaient peur... Mon père m'avait demandé d'aller au Maroc et de ne pas me marier tout de suite, de connaître la famille, de connaître le pays, et de lui passer un coup de téléphone avant de me marier. Parce qu'il avait peur que je sois enfermée ou quelque chose... Il s'est dit, peut-être que si j'ai la possibilité de lui téléphoner, ça veut dire que j'ai une petite liberté ! [Elle rit] (Margret, 60 ans, Américaine, et Bachir, 63 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).

Il ne fait aucun doute que les préjugés contribuent à nourrir la méfiance et rendent les premières réactions assez crispées.

Les parents ont souvent des attentes par rapport au choix du conjoint de leurs enfants et les parents des couples concernés par cette étude (autant les parents des Marocains que des étrangers) n'y font pas exception. Certains d'entre eux ont vécu un grand choc et une véritable désillusion au moment de l'annonce du choix du conjoint de leur enfant. Inès raconte que son père a d'abord été sous le choc et a montré clairement son étonnement et sa

déception devant son choix. Elle était tellement demandée en mariage par des Marocains de bonne famille, musulmans, riches. François était étranger, plus jeune qu'elle, pas particulièrement riche et chrétien. La déception par rapport à leurs attentes amène parfois les parents à formuler ce qu'on pourrait appeler une acceptation conditionnelle. Après avoir passé une nuit blanche, le père d'Inès a accepté cette idée de mariage, mais en posant une condition :

Inès : Mon père m'a dit, fais un contrat chinois, un contrat japonais, ce que tu veux, mais tu épouses un musulman. Si tu veux, ça a été le dernier bastion auquel il s'est accroché. J'entends que tu m'amènes un inconnu, j'entends que tu m'amènes un étranger, j'entends tout ce que tu veux me raconter, mais une chose : qu'il soit musulman (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple, Inès a un enfant d'un premier mariage).

Certaines familles, qui n'étaient pas d'accord avec le choix du conjoint de leur enfant, ont même fait des tentatives très concrètes pour convaincre leur enfant de changer d'idée : les sœurs d'Abdessalam, par exemple, lui avaient fait parvenir une lettre mentionnant subtilement le nom des jeunes filles marocaines intéressées à s'unir à leur famille; la mère de Katia (une Russe) s'était quant à elle carrément interposée pour que le mariage de sa fille n'ait pas lieu :

Katia : Ma mère était contre. Pas question de faire quoi que ce soit. Et finalement on s'est marié en cinquième année. [...] Ma mère n'était toujours pas d'accord. Elle a voulu taper dans toutes les portes pour interdire, mais il n'y a pas de loi pour interdire le mariage. Elle s'est déplacée, elle est allée chez le recteur de l'université. Il a dit moi je n'ai pas le droit d'interdire quoi que ce soit ! (Katia, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Certains parents marocains ont aussi développé une technique particulière pour tenter de mettre un terme à cette relation dérangeante : ils ont coupé les vivres de leur enfant qui étudiait à l'étranger en espérant que cette pression financière suffise à ramener leur fils ou leur fille à la raison.

Des parents (marocains et étrangers) ont même montré une opposition très ferme. Leur refus de l'étranger a été catégorique et l'accueil de cette nouvelle a soulevé de leur part une réaction très violente.

Francine : Je ne soupçonnais pas l'ampleur de cette différence. Je ne soupçonnais pas que ça pouvait... créer ce que ça a créé... Parce que la suite c'est qu'une fois qu'il a appris ça, ça a été une réaction très, très violente de la part de mon papa, très violente avec des mots très violents. Tu ne le revoies plus, je lui tire un coup de fusil... (Francine, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Le père de Francine est décédé quelques mois après cette annonce sans jamais avoir connu son futur gendre. La tension a diminué, certes, mais s'en est suivi un *veto* de toute la famille élargie pour garder le couple à l'écart.

En effet, certaines familles tiennent le couple à l'écart et, de ce fait, perdent tout contact avec leur fille ou leur fils. Ce rejet est parfois assez violent.

Laure : Ma mère, ça a été un scandale effrayant [elle rit].

Question : Pourquoi ?

Laura : Parce que je n'épousais pas dans ma région. Je n'épousais pas chez moi.

Question : Et donc, quelle a été sa réaction ?

Laure : Ah violente, très violente. C'était... quelque chose... même ma famille, ma famille proche. On vient de commencer... Je viens d'avoir, par personne interposée, des contacts avec des cousins, on ne s'était plus parlé depuis 35 ans.

Question : Avec votre famille ?

Laure : Pas avec ma famille perso, mais avec mes tantes, mes cousins, à partir du moment où je me suis mariée avec un étranger...

Question : Et ça a duré combien de temps la période de froid avec votre mère ?

Laure : La période de froid ? Au moins deux, trois ans (Laure, 59 ans, Française, et Abdessalam, 60 ans, Marocain, mariés, 41 ans de vie de couple, 3 enfants).

Des parents ont été jusqu'à renier leur enfant à la suite de l'annonce de leur relation avec une personne étrangère.

Manon : *Ah non, écoute, ça a été très clair. Mon beau-père a dit à mon mari, si tu te maries, je te renie, tu m'oublies...* (**Manon**, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Comme certains autres couples qui ont vécu un violent rejet de la part d'un membre ou de l'ensemble de leur famille, Chakib a trouvé un appui du côté de sa belle-famille.

Manon : *Chakib a dit à mes parents, vous savez, si je marie votre fille, je suis renié par mes parents et je vais avoir besoin de vous. Et mes parents, ils ne comprenaient pas. Ils disaient : mais qu'est-ce que c'est que cette affaire ? Mon père lui a répondu : je te fais confiance... Je vous appuie... Pour eux, c'était inconcevable qu'un père puisse renier son fils... Et donc, on a préparé les bancs, on s'est marié au Palais de justice à Montréal* (**Manon**, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Puisque les réactions ne sont pas généralisables à tous les membres d'une famille, certains individus, comme Francine, ont vécu un rejet de la part d'un membre de leur famille et trouvé une complicité avec un autre.

Francine : [En parlant à Salim] *Ma maman ! Oui, si. Elle avait des petites marques de soutien. Tu te rappelles ? Parce qu'en été on se voyait, on continuait à se voir, elle me soutenait. C'était aussi en opposition avec son mari. Si tu veux, ce n'était pas innocent comme truc. Même si c'était inconscient, même si ce n'était pas forcément réfléchi, ni calculé, ni combiné* (**Francine**, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

À travers toutes ces réactions de déception, de méfiance, de rejet, de violence, etc., j'ai puisé un peu d'air frais lorsque les récits me conduisaient dans des scénarios d'accueil plus ouverts. Il y a aussi des parents qui ont respecté le choix de leur enfant en n'interférant pas dans sa décision :

Ilias : *Du côté de ma mère, de mon père, tu étais acceptée. Tout de suite. Pas de problème. Ils ont confiance en moi mes parents. Mes décisions je les ai toujours prises librement sans aucune pression de la part de mon père. C'est une chose, parce que je*

crois que dans la famille marocaine parfois, il y a de la pression surtout quand il s'agit de mariage. La mère qui te propose de te marier avec la cousine ou la nièce... (Aube, 30 ans, Française, et **Ilias**, 40 ans, Marocain, mariés, 10 ans de vie de couple, 3 enfants).

En effet, certains parents ont d'office fait confiance aux choix de leur enfant.

Ali : *Ça s'est très bien passé avec ses parents. Il n'y a jamais eu aucun problème. Aucune réflexion. Jamais. Rien du tout.*

Rose : *Jamais. Ni sur le fait qu'on vive ensemble. Ni sur le fait qu'il soit marocain.*

Ali : *Ta mère elle pèse ses mots. Elle fait attention à ce qu'elle dit et elle ne se mêle pas de la vie des autres. Elle la considère comme une adulte. Quand tu as des problèmes avec tes parents, c'est qu'il ne te considère pas comme un adulte. Ils continuent à te considérer comme un gamin et ils essaient de gérer ta vie* (Rose, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

Certaines familles (autant du côté marocain qu'étranger) ont même accueilli très chaleureusement le nouveau ou la nouvelle venu(e) dans la famille.

Catherine : *D'emblée, ma sœur aînée et ma mère l'ont apprécié. C'était même, je dirais, le chouchou de ma mère* (**Catherine**, 47 ans, Française, et Youssef, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).

4.2.2. Vers une ouverture

Pour tracer un portrait un peu plus nuancé des relations des familles, il est impératif de mettre en évidence le fait que les relations familiales sont beaucoup plus complexes et vivantes que nous le montre l'esquisse de ce portrait descriptif. Les relations humaines sont rarement fixées une fois pour toutes. Elles sont en perpétuelle mouvance et varient selon de nombreux facteurs. Les données de ce terrain montrent effectivement qu'entre les couples mixtes et les familles qui les entourent, les relations ne sont jamais définitivement figées et qu'elles varient énormément dans le temps. Il peut y avoir des moments de malaise, des périodes de froid, des conflits, une distance qui se crée (fréquentations occasionnelles, rares ou très rares), une rupture (temporaire ou définitive), une réconciliation, une ouverture, une reprise de contacts, un regret de la réaction première, une relation très harmonieuse qui

s'établit, etc. Plusieurs des familles qui ont émis de fortes réticences au départ ont vite changé d'opinion et d'attitude dès qu'elles ont rencontré l'étranger en question. Margaret, dont le père avait eu au départ une réaction de peur à l'égard de l'amoureux *marocain, arabe et musulman* de sa fille, termine son histoire en disant ceci :

***Margret** : Et maintenant ils s'adorent mutuellement. Ce n'est plus un problème (Margret, 60 ans, Américaine, et Bachir, 63 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

La peur de la différence vient souvent de l'ignorance, de la méconnaissance et plusieurs parents ont changé d'attitude lorsqu'ils ont pris le temps de connaître le conjoint de leur enfant.

***Céline** : Par la suite très bien, maintenant au contraire, ça se passe très, très bien. Parce qu'ils ont appris à le connaître, parce qu'on a construit quelque chose, donc, ils ont compris que j'avais... mon choix a eu raison... donc pas de problème, y a aucun problème (Céline, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Scénario semblable du côté de Laure dont la mère rappelons-nous, avait eu une réaction très violente au moment de l'annonce de la relation de sa fille avec un Marocain :

***Laure** : Bon après, quand on s'est marié et surtout que maman a connu Abdessalam elle lui disait toujours : ah, quel dommage que je ne vous ai pas ouvert ma porte avant ! Enfin bon, elle essayait de... Comme elle n'a pas eu de fils, elle aimait beaucoup Abdessalam. Après, elle n'a jamais dit qu'elle a regretté, mais disons que dans ses paroles, qui étaient vraiment très affectueuses envers Abdessalam, elle nous montrait que... (Laure, 59 ans, Française, et Abdessalam, 60 ans, Marocain, 41 ans de vie de couple, mariés, 3 enfants).*

Dire que toutes ces relations familiales tendent vers une ouverture serait aussi réducteur. Certains parents n'ont jamais essayé de rencontrer cet «étranger». D'autres s'en tiennent à des relations de politesse, n'ayant pas senti qu'ils avaient eu le choix d'accepter la décision de leur enfant. Certaines familles voguent de conflits en réconciliations. Mais de manière

générale, on peut dire que les histoires des couples de cette étude montrent que le contact avec l'étranger atténue les méfiances et mène à plus d'ouverture.

4.3. L'arrivée des enfants : un enjeu de transmission

Si les unions mixtes bousculent la société marocaine, c'est également (et on pourrait supposer surtout) parce qu'elles sont porteuses d'un éventuel projet d'enfants derrière lequel se profile un enjeu de transmission. Devant la pluralité des référents que leur union met en commun, les couples mixtes construisent des projets quant à l'identité à venir de leurs enfants (Meintel et Khan 2005). Ce qui sera transmis aux enfants fait souvent l'objet de discussions entre les parents, et ce, parfois même avant la naissance des futurs enfants.

***Manon** : C'est à partir de ce moment-là que les grandes questions ont été bien sûr abordées. C'était vraiment le moment où les questions se posaient... où les choses se reflétaient, où les différences culturelles prenaient la place (**Manon**, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).*

L'arrivée des enfants implique une négociation de la part des partenaires, mais également de la part de leurs familles. Accepter et respecter la différence de l'autre et vouloir transmettre un peu de soi à son enfant sont deux situations très différentes. Dans la première situation, il s'agit d'un enjeu d'individus, il n'y a pas nécessairement de synthèse des différences. Par contre, l'arrivée d'un enfant transforme cet enjeu individuel en un croisement des références qui plonge les partenaires et leurs familles dans un questionnement sur leurs propres repères, principes, valeurs, traditions, croyances, etc. Cet enjeu de transmission semble en effet être la principale inquiétude des grands-parents qui souhaitent se reconnaître dans leurs petits-enfants.

***Salim** : C'est toujours dans le conseil de la mère à son fils. Je connais les femmes... ... Culturellement ça va pas être ça. Religieusement... Ça c'est la grande question chez les gens. Est-ce qu'il va y avoir un accord religieux ? Est-ce que tes enfants vont être musulmans ? Est-ce qu'ils vont être éduqués de manière musulmane ? [...] Toujours ce souci finalement dans tout ça, c'est pas forcément notre relation qui prime, c'est comment nous allons éduquer les enfants ? Tu vois, c'est souvent, comment la*

descendance va être ? Est-ce qu'elle va être chrétienne ou musulmane ? Est-ce qu'elle va être à nous ou à eux ? (Francine, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Le chemin est d'ailleurs parfois plus difficile à parcourir pour les grands-parents qui n'ont pas choisi cette négociation de références culturelles différentes.

Un des Marocains interrogés, Omar, qui n'avait pourtant pas d'enfant, m'a expliqué que cet enjeu de transmission a été un élément qui a beaucoup pesé dans sa décision d'engagement avec une femme étrangère. Pour lui, cet enjeu était au début un véritable obstacle. L'idée que l'arrivée d'un enfant pourrait mettre leur couple en danger l'a poussé à faire une étude informelle auprès de couples mixtes qui avaient des enfants afin de savoir ce qu'il en était dans les faits réels. Les réponses qu'il a reçues, dit-il, ont confirmé que les enfants étaient souvent détonateurs de conflits ou de séparation. Généralisables ou non, ces témoignages l'ont freiné un bon moment. Il a décidé de faire le grand pas, mais sa décision d'épouser une étrangère a été longuement mûrie.

***Question** : Vous aviez l'air de dire que les réponses n'étaient pas très positives. Alors pourquoi avez-vous poursuivi l'aventure ?*

***Omar** : Effectivement, paradoxalement, on pourrait bien se poser cette question du fait que les réponses étaient plus négatives que positives, mais les quelques réponses positives étaient convaincantes. J'ai trouvé des gens qui eux-mêmes, comme nous, croyaient que les réponses positives, les réussites, encourageaient dans ce sens-là. Ils me reconfortaient et m'encourageaient à ne pas céder, à ne pas voir ça seulement comme un obstacle, mais au contraire* (Marie, 38 ans, Française, et **Omar**, 44 ans, Marocain, mariés, 15 ans de vie de couple, sans enfants).

Au moment de l'arrivée d'un enfant se dessine ce que Deirdre Meintel (2002) a appelé des projets identitaires parentaux. Les parents font des choix. Ces choix sont souvent synonymes de négociations et de compromis. Un retour dans les données permet de dresser un portrait des différents projets identitaires parentaux abordés au cours des entretiens (synthétisés dans l'annexe I).

4.3.1. Du côté des projets identitaires parentaux

Le choix d'un prénom

Au Maroc, pour être inscrit dans le carnet de famille, tout Marocain doit porter un prénom marocain et les enfants doivent obligatoirement porter le nom de leur père. Cette contrainte simplifie en quelque sorte la négociation des couples mixtes au sujet des stocks de prénoms (marocains ou étrangers) puisqu'ils n'ont d'autre choix que celui de choisir un prénom à caractère traditionnel marocain. Certains couples ont eu leurs enfants à l'étranger ou ont fait le choix de les inscrire uniquement dans le carnet de famille étranger. Ils ont donc eu la liberté de choisir un prénom marocain ou étranger. Il est cependant intéressant de constater, sur le terrain, que la majorité des hommes (marocains et étrangers) tiennent à ce que leurs enfants portent un prénom lié à leur origine paternelle et donc à leur propre nom de famille. Cet argument de cohérence entre le prénom et l'origine de l'enfant est soulevé par les pères marocains même lorsque leurs enfants naissent à l'étranger.

Manon : Bien sûr quand Hakim est né, ç'était le choix du prénom... Moi je voulais un prénom canadien et lui il disait, non il faut que ce soit un prénom marocain arabe. On ne va pas l'appeler Pierre, il faut qu'il ait un prénom qui aille avec son origine... (Manon, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Du côté des pères étrangers, rappelons qu'au moment de mon étude leurs enfants n'étaient pas considérés marocains – puisque les mères marocaines ne pouvaient pas transmettre leur nationalité à leurs enfants – et ne pouvaient donc pas être inscrits sur le carnet de famille marocain. Certains enfants de père étranger avaient des prénoms clairement étrangers, mais plusieurs avaient également des prénoms mixtes «passe-partout», comme Lina, Lara, Dina, etc.

En tenant compte de cette contrainte de choisir un prénom à caractère traditionnel marocain, la plupart des parents ont effectivement opté pour un prénom d'origine arabe ou berbère, mais le choix de ce prénom a été très souvent fait en fonction du fait qu'il se

prononçait bien dans les deux langues utilisées par les parents et qu'il n'ait pas de connotation religieuse.

***Laure** : Nous avons eu à négocier les prénoms. Parce qu'il fallait que ce prénom soit facile à prononcer à la française et à la marocaine. Et que pour l'enfant ce ne soit pas un obstacle plus tard, s'il décide de rester en France ou de vivre au Maroc. C'est pour cela qu'on leur a donné des prénoms assez simples, des prénoms faciles à prononcer et qui n'ont pas de connotations spécifiques à telle ou telle religion (**Laure**, 59 ans, Française, et **Abdessalam**, 60 ans, Marocain, mariés, 41 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Les parents, ayant en tête dès la naissance de leurs enfants que ceux-ci ne passeront peut-être pas toute leur vie au Maroc, ont souvent opté pour un prénom à caractère plus ou moins international.

***Mohamed** : On ne voulait pas que les enfants souffrent de par leur prénom. J'estime qu'à partir du moment où on opte pour un mariage mixte, il faut avoir l'esprit plus large et ne pas se confiner dans un modèle donné, celui de l'endroit où l'on vit. On ne sait pas combien de temps d'abord on y vivra, et on ne sait pas quelle destination auront les enfants (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).*

Certains parents ont décidé de donner deux prénoms à leurs enfants, un prénom marocain et un prénom étranger, en inscrivant le prénom marocain dans le carnet civil marocain et les deux prénoms dans le carnet de famille étranger et parfois sur le passeport étranger.

***Fille de Cham** : Nous on a deux prénoms.*

***Question** : Vous avez un prénom vietnamien et un prénom marocain, et ils sont inscrits sur le carnet de famille marocain ?*

***Fille de Cham** : Non, au livret de famille c'est marqué que je suis née au Vietnam et j'ai seulement mon prénom marocain, c'est impossible d'avoir deux prénoms. Mais j'ai mon deuxième prénom sur mon passeport vietnamien (**Fille de Cham**, 64 ans, Vietnamiennne, veuve d'Hamid, Marocain, 29 ans de vie de couple, 9 enfants).*

Une petite minorité de parents n'avaient pas eu cette préoccupation de choisir un prénom sans connotation arabe ou musulmane. J'ai remarqué que ces mêmes parents avaient scolarisé leurs enfants à l'école publique marocaine, étaient plus arabophones que francophones et que les femmes étrangères de ces couples étaient converties à l'islam. Les familles très pratiquantes musulmanes ont pour leur part opté pour des prénoms musulmans. Parfois aussi, le prénom de l'enfant avait été choisi en l'honneur d'une personne décédée dans la famille. C'était le cas d'Houssein, petit Tchèque-Marocain blond aux yeux bleus qui a hérité du prénom de son grand-père marocain.

Ces résultats concernant le choix des prénoms sont contrastants avec ceux de la recherche de Le Gall et Meintel (2005) qui montrent que les parents montréalais en couple mixte (étrangers et québécois confondus) cherchent un « équilibre » entre les noms et les prénoms afin de refléter la multiplicité des origines de leurs enfants. Ce contraste entre les résultats reflète la différence fondamentale qui existe entre une terre d'immigration ouverte sur l'ailleurs et un pays d'émigration qui tente de préserver une cohésion sociale. Un parallèle entre la législation québécoise et la législation marocaine en matière de noms révèle une différence des choix sociétaux. Les enfants de couples mixtes au Maroc sont vus eux aussi comme ayant plusieurs origines, mais la mise en valeur de cette multiplicité des héritages ne se retrouve pas dans le choix du prénom. L'obligation législative de donner un prénom à caractère marocain éclaire en partie cette tendance, mais il faut également chercher des pistes de réponses du côté des règles sociales de filiation. Au Maroc, les marqueurs sociaux qui insèrent visiblement les enfants dans une lignée sont fortement rattachés à une tradition patriarcale.

Le choix d'un lieu de scolarisation

Sur 22 foyers où il y avait des enfants en âge scolaire, 17 familles ont fait le choix d'envoyer leurs enfants dans une école étrangère (française, américaine ou espagnole). Étant scolarisés dans des systèmes scolaires élitistes (puisque très sélectifs et très coûteux), ces enfants évoluaient donc en grande partie sur une « île étrangère ». Il faut dire que depuis l'arabisation du système scolaire marocain, la grande majorité des Marocains qui en ont les moyens rêvent de scolariser leurs enfants dans un système étranger. Les étrangers entrent sans concours et leurs frais de scolarisation sont les plus bas. De leur côté, deux

familles ont scolarisé leurs enfants à l'école publique marocaine et deux à l'école privée marocaine. Une famille a combiné les deux systèmes scolaires en envoyant ses enfants à l'école privée marocaine pour le primaire et à la mission française pour le collège et le lycée.

La transmission d'une nationalité

L'obtention d'une deuxième nationalité est vue par les parents comme une richesse qu'ils ont la chance de transmettre à leurs enfants. Dans 21 foyers sur 26, les enfants avaient effectivement une double nationalité. Les enfants de 3 de ces 21 familles ont même la possibilité d'acquérir une troisième nationalité. Dans les quatre foyers où le père était étranger et la mère marocaine, les enfants n'avaient que la nationalité étrangère, pour les raisons évoquées précédemment. Une enfant avait uniquement la nationalité marocaine parce qu'étant sous *kafala*²⁸, elle ne pouvait pas être reconnue comme Française.

La transmission d'une langue

La possibilité que les enfants maîtrisent plus d'une langue est aussi vue par les familles mixtes comme une richesse, mais il est étonnant de constater que plusieurs foyers ont choisi de transmettre une seule langue familiale, souvent la langue française. Dans les faits, onze familles ont exposé leurs enfants à deux langues et douze familles à trois langues. Et les enfants de trois foyers ont été exposés à quatre langues. Je parle ici en termes d'exposition parce que les enfants ne parlent pas tous ou ne parlent pas tous parfaitement ces langues, mais ils les comprennent. Il faut noter que si tous les enfants ont été exposés à la langue arabe dialectale marocaine, ce n'est pas toujours (et même assez rarement) en présence du parent arabophone. Les enfants de ces familles ont donc appris l'arabe dialectal à l'école, avec des amis ou avec le personnel qui travaille à la maison (femmes de ménage, nourrices, chauffeurs, jardiniers, etc.). Certains de ces enfants ont d'ailleurs une simple base en arabe dialectal et ne le parlent pas couramment. Au moins six foyers auraient pu transmettre une langue supplémentaire à leur enfant en transmettant la langue maternelle d'un des deux

²⁸ Nous avons vu au chapitre 2 que lorsqu'une famille prend sous son aile un enfant qu'elle n'a pas conçu, on parle de *kafala* (et non d'adoption), ce qui équivaut à un droit d'élever cet enfant.

parents : trois pères marocains d'origine berbère n'ont jamais parlé cette langue avec leurs enfants ; deux mères étrangères et un père étranger ont eux aussi mis de côté leur langue maternelle au profit d'une langue parlée plus couramment dans le pays, souvent le français.

Sans approfondir ce thème qui n'était pas central dans la recherche, une attention spéciale a tout de même été portée sur le niveau d'arabe dialectal des étrangers. Il faut savoir que le Maroc est un pays où une certaine partie de la population (l'élite scolarisée) maîtrise le français, mais il demeure qu'une grande majorité parle uniquement l'arabe dialectal marocain. Observer le niveau d'arabe dialectal des étrangers permet d'obtenir un indice sur leurs fréquentations et sur leurs intérêts ou leur nécessité à communiquer en arabe. Un participant n'avait aucune connaissance de l'arabe dialectal marocain. Dix-sept étrangers avaient acquis un niveau débutant : ils comprenaient et connaissaient quelques mots mais les utilisaient rarement (quelques formules de salutation et quelques phrases pour communiquer avec le personnel de maison, très répandu au Maroc). Huit étrangers possédaient un niveau intermédiaire. Ils avaient suivi des cours pour la plupart et se retrouvaient assez fréquemment dans des situations d'immersion en arabe. Ils n'étaient pas bilingues et leur vocabulaire spécialisé demeurait restreint, mais ils pouvaient tenir une conversation usuelle et se faire comprendre dans la plupart des situations. Trois étrangers possédaient un niveau avancé d'arabe dialectal. Ces personnes, qui ne parlaient pas français à leur arrivée, avaient choisi d'apprendre l'arabe et l'utilisaient quotidiennement. Pour ce qui est de l'arabe littéraire, deux étrangères (une qui avait fait ses études de droit au Maroc en arabe et l'autre par pur intérêt intellectuel) le lisaient et l'écrivaient.

La transmission d'une religion

Quand on parle de couples mixtes au Maroc, plusieurs pensent automatiquement aux difficultés liées à la religion. Cependant, sur le terrain, chez la très grande majorité des couples mixtes que j'ai rencontrés, la différence de religion entre les conjoints ne semblait pas « problématique ». Cela pourrait s'expliquer par le fait qu'il s'agissait d'individus plus ou moins pratiquants. C'était le cas d'un bon nombre de couples, mais rappelons que plusieurs couples étaient constitués d'au moins une personne pratiquante, peu importe la religion (musulmane, chrétienne, baha'i, bouddhiste). Même si ces religions ne semblaient pas diviser les couples, cela ne veut pas dire que les différences de références religieuses

n'ont pas été synonymes de négociations pour ce qui est de la transmission aux enfants, par exemple. Voyons comment cette transmission religieuse s'est faite dans les familles que j'ai rencontrées.

Dans treize foyers, les deux parents ne pratiquaient aucune religion. Parler en termes de pratiques ne veut pas nécessairement dire que ces personnes n'étaient pas croyantes ou ne poursuivaient pas une quête spirituelle, comme certaines d'entre elles l'ont mentionné. Cela ne veut pas dire non plus que ces parents n'avaient pas transmis de traditions provenant de références religieuses, comme la fête de Noël ou la fête du mouton. Ce qui était étonnant, c'est que bien que ces individus se définissaient comme non pratiquants, certains Marocains jeûnaient pendant le mois de Ramadan. Ils expliquaient cette pratique par une volonté de cohésion/convention sociale.

Salim (non pratiquant) : *Mes enfants savent très bien que je fais le ramadan quand je suis ici avec les gens ici. Je ne veux pas choquer. Mais quand je suis en France, je ne fais pas ramadan. Je le fais socialement. Je n'ai pas du tout envie de choquer, si tu veux la notion d'autre...*

Francine (non pratiquante) : *Ni les... ni les enfants.*

Salim : *Ouais, ni les enfants. Il faut que les enfants ils rentrent quand même dans une...*

Francine : *Par cohérence sociale.*

Salim : *Par cohérence sociale.*

Francine : *Voilà.*

Salim : On est dans un pays musulman. Les filles il faut qu'elles aient des notions musulmanes, qu'elles aient des notions chrétiennes aussi, mais il faut qu'elles aient des notions musulmanes, c'est-à-dire à savoir ce qu'elles font, ce qui est possible, ce qui n'est pas possible pour être intégrées socialement (**Francine**, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

La religion musulmane a été transmise dans 9 des 31 foyers. Deux des trois foyers où les deux parents étaient pratiquants musulmans ont élevé leurs enfants dans la foi et la pratique religieuse, cette religion faisant partie intégrante de leur quotidien. Dans l'autre famille, les parents étaient relativement pratiquants sans pour autant exiger de pratique de la part de

leurs enfants. Dans les cinq foyers où il n'y avait qu'un parent qui était pratiquant musulman et dans les deux foyers où les enfants ont été exposés à la religion musulmane par le grand-père avec lequel ils vivaient (entretiens 26 et 27), les enfants ont été laissés libres de leur choix. Cette idée de choix reporté est revenue à quelques reprises dans les récits.

Yasmina (pratiquante musulmane) : *C'est pas à nous de lui imposer la religion. Chacun fait comme il veut. Quand elle sera grande, elle décidera ce qu'elle veut...* (Marc, 50 ans, Français, et **Yasmina**, 31 ans, Marocaine, 5 ans de vie de couple, 2 enfants).

Mohamed (pratiquant musulman) : *Pour moi, c'était un peu un principe, ne pas éduquer les enfants dans une certaine religion. Bon, on est mixte, on vit un peu entre les cultures, ou dans les deux cultures et ils devaient avoir le choix aussi du point de vue religieux de décider* (Rosalie, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Les enfants de deux foyers avaient une mère pratiquante chrétienne et un père musulman de naissance, mais non pratiquant. Une de ces mères transmettait sa religion en cachette puisque son mari, pourtant non pratiquant, lui interdisait de transmettre la religion chrétienne à leurs enfants. L'autre mère pratiquait sa religion librement, ce qui n'empêchaient pas ses enfants de s'identifier à l'islam (en tant qu'identité sociale et non en tant que pratique religieuse), même en ayant eu un père non pratiquant.

Karla (pratiquante chrétienne) : *Je vais chaque semaine à l'église. Je suis très attachée à ma religion.*

Question : *Et pendant que votre mari était là, quelle était la place de la religion musulmane ?*

Karla : *Elle n'avait aucune place. Il n'était pas du tout pratiquant.*

Question : *Et vos enfants est-ce qu'ils se considèrent musulmans ?*

Karla : *Jamal oui. Yasmine aussi. Pas très pratiquants... Mais ils lisent beaucoup. C'est-à-dire pour eux, la religion c'est une culture. Donc ils s'intéressent aux religions comme des cultures. À Noël, si je suis là, on va ensemble à l'église. Mais entre l'enseignement de Jésus et pratiquer, aller à l'église... Entre être musulman, faire les cinq prières par jour et faire le ramadan... Parce qu'on peut être musulman sans*

pratiquer (**Karla**, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).

Les enfants de deux foyers ont été exposés à deux religions. Il faut dire que les mères maroco-espagnoles de ces foyers (deux sœurs) ont elles-mêmes été élevées dans une famille où la religion musulmane était aussi présente que la religion chrétienne :

Maha (non pratiquante) : *Mon père est pratiquant et ma mère est pratiquante de son côté, mais jamais ils ne nous ont imposé... une religion. Mon père est pratiquant musulman, il fait ses cinq prières par jour, et ma mère va à l'église tous les dimanches. [...] En fait ils nous ont laissé la porte ouverte. Personne n'a tiré de son côté.* (Alain, 29 ans, Français, et **Maha**, 31 ans, Maroco-Espagnole, mariés, 9 ans de vie de couple, 1 enfant).

Les deux sœurs ne sont pas elles-mêmes pratiquantes dans l'une ou l'autre des religions, mais elles tiennent à ce que leurs enfants soient ouverts autant à la religion chrétienne qu'à la religion musulmane. L'enfant de Maha et Alain (qui n'était pas pratiquant) a été exposée aux deux religions par ses grands-parents maternels avec lesquels ils vivent²⁹. L'enfant de Rania et Jérôme, en plus d'avoir été exposée par les grands-parents maternels aux deux religions, a un père chrétien pratiquant.

Rania (non pratiquante) : *J'aimerais quand même qu'elle croit en Dieu, au moins, tu vois, donc je lui explique les deux. Par exemple, quand je suis en Espagne, ma belle-mère qui est très chrétienne, très catholique va à la messe. Moi ça ne me dérange pas qu'elle amène ma fille, au contraire. J'aime qu'elle ait l'idée au moins, qu'elle sache qui c'est Jésus-Christ, ce qu'est la religion chrétienne. De mon côté, j'essaie de lui expliquer aussi ce que c'est que le Coran, ce qu'est la religion musulmane* (Jérôme, 43 ans, Espagnol, et **Rania**, 41 ans, Maroco-Espagnole, mariés, 20 ans de vie de couple, 1 enfant).

Les enfants des deux foyers où les deux parents étaient pratiquants baha'i ont baigné dans la foi baha'i. La religion baha'i est une croyance, une pratique, un mode de vie, mais

²⁹ Maha et Rania ne vivent pas dans la même maison que leurs parents, mais elles ne vivent pas moins en clan familial. (Voir chapitre 5. Mode de vie cosmopolite.)

également une identité très forte. D'abord parce que cette religion découle toujours d'un choix (on ne naît pas baha'i) et ensuite parce qu'elle constitue une identité religieuse minoritaire (et souvent persécutée) dans plusieurs contextes nationaux. Pour les deux familles baha'i que j'ai rencontrées, cette identité était primordiale, et les parents la défendaient contre vents et marées. Une de ces familles a été emprisonnée dans les années 1980, accusée de prosélytisme, mais cela n'a en rien ébranlé sa foi. L'homme et la femme auraient pu, au moment de leur arrestation, nier leur foi et dire qu'ils étaient musulmans comme plusieurs baha'i l'ont fait (ils auraient été relâchés immédiatement), mais il était impensable pour eux de nier leur foi, même si cela leur valait d'être emprisonnés et de s'éloigner de leur fils d'un an et demi.

La circoncision

Si la question de la circoncision est traitée dans un paragraphe à part, c'est parce que les raisons évoquées par les parents étaient rarement liées à une question religieuse. Il faut savoir d'abord, qu'hormis le fils de Roberto qui, rappelons-le, avait un prénom européen, n'avait pas la citoyenneté marocaine et n'avait pas été exposé à l'arabe, tous les autres garçons des participants de cette recherche avaient été circoncis. L'hygiène, le fait que leur fils ne soit pas différent des autres³⁰ et la filiation patrilinéaire (ressembler à son père) sont les raisons principales qui ont été évoquées pour expliquer la circoncision. Il faut noter qu'en dehors de Roberto, les quatre autres hommes étrangers de cette étude n'avaient pas de fils : la question de la marque d'une filiation n'a donc pas pu être approfondie.

Nous voyons donc, à travers ce portrait des projets identitaires parentaux, que l'arrivée des enfants fait s'entrecroiser les références culturelles et implique une négociation de la part des parents. Ces négociations peuvent amener des tensions, certes, mais il est fascinant de constater la fluidité et l'ouverture dont savent faire preuve les individus (j'y reviendrai dans le chapitre 6).

³⁰ Plusieurs parents (étrangers et marocains) ont évoqué le fait que s'ils n'avaient pas vécu au Maroc, ils n'auraient peut-être pas circoncis leur fils.

4.4. Établir son territoire

C'est un lieu commun, quand on parle des couples mixtes au Maroc (autant dans les conversations que dans les articles de revue qui abordent le sujet), de dire que les problèmes auxquels font face ces couples sont particulièrement liés à la relation conflictuelle qu'ils ont avec la famille/belle-famille marocaine. Il semble important d'apporter quelques nuances à ces conclusions un peu hâtives en soulevant deux points importants. Premièrement, les relations conflictuelles, comme nous venons de le voir, ne sont pas exclusives aux familles/belles-familles marocaines. Les familles/belles-familles des étrangers montrent autant ou parfois même plus de réticences devant ce choix de mixité. Les récits des couples qui ont vécu à l'étranger avant de s'installer au Maroc font d'ailleurs état de conflits familiaux qu'ils y ont vécus. Nous avons également vu que plusieurs couples avaient de très bons rapports avec la famille/belle-famille marocaine. Certains étrangers disent même avoir trouvé au Maroc une deuxième famille. Deuxièmement, il ne faut pas oublier que ces couples vivaient au Maroc et fréquentaient beaucoup plus leur famille/belle-famille marocaine; les occasions de frictions étaient donc plus fréquentes.

Puisque cette étude s'intéresse à la mixité au Maroc, il est aussi logique que l'attention ait été portée sur les relations familiales dans ce contexte. Il est clair que le contexte marocain a un impact sur la vie de ces couples. Dans une société où la collectivité passe avant l'individu, où la famille élargie est beaucoup plus présente dans la vie de tous les jours et où une partie de la population vit avec des moyens très modestes³¹, les relations familiales ne s'établissent pas de la même manière que dans un autre contexte. Cependant, quand on écoute bien les récits, il apparaît clairement que l'établissement du « territoire » de ces couples est autant sinon plus décisif dans les relations avec les familles/belles-familles que les réactions ou le positionnement de celles-ci. En d'autres mots, le contexte et l'accueil de l'entourage a assurément un impact sur la vie des couples mixtes, mais la manière dont ceux-ci s'adaptent au contexte (social et familial) en posant leurs limites (en protégeant leur noyau familial) compte aussi pour beaucoup dans la qualité des rapports (de couple et de famille).

³¹ Si les participants de cette recherche provenaient en grande partie de la classe moyenne et aisée, il faut savoir que plusieurs Marocains étaient nés dans des familles très modestes et que c'est leur propre parcours qui leur a fait acquérir un capital intellectuel et économique.

Si, comme on peut se l'imaginer, certains couples se sont laissés décourager ou ont été influencés dans leur vie de couple par les réactions négatives de leurs familles (autant marocaine qu'étrangère), ce n'est évidemment pas le cas des personnes concernées par cette étude puisque leur désir d'être ensemble a été plus fort que l'ébranlement parfois provoqué par ces réactions. Certains des conjoints marocains et étrangers ont, de manière très solide, affirmé et assumé leur choix, indépendamment de la réaction des leurs.

Salim : [En parlant de sa mère] *À un moment donné, j'ai mis les olas en disant c'est un choix, rien à dire à ce niveau-là. Si elle voulait qu'on continue à se voir, et à avoir des relations mère-fils, il fallait qu'elle accepte ce qu'il en était, sinon terminé. [...] Je pense que j'ai été respecté dans mes choix, ou si je l'ai pas été, je me suis fait respecté dans mes choix et c'est très bien comme ça* (Francine, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

C'est le cas aussi d'Inès qui affirme que c'est la fermeté dont elle a su faire preuve qui a convaincu les membres de sa famille d'accepter son choix. En assumant pleinement son choix et en l'affirmant haut et fort, elle a fait en sorte que les réactions de son entourage se sont peu à peu transformées.

Inès : *Toujours est-il que mes parents me font confiance. Ils me respectent, ils le font peut-être aussi parce que j'ai mis en place mon territoire... et puis je le défends beaucoup. Il n'est pas question qu'on touche à mon mec, et ça ils le savent, même si ce n'est pas dit* (François, 27 ans, Franco-Américain, et **Inès**, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple, **Inès** a un enfant d'un premier mariage).

Certains couples ont imposé leur choix en ne laissant aucune place à la négociation ou en mettant carrément les familles devant le fait accompli. Ils vivaient déjà, pour la plupart, à l'étranger. Ils étaient indépendants, plusieurs gagnaient déjà leur vie : ils n'avaient nullement l'intention de construire leur vie en demandant l'avis de leur famille.

Question : *À quel moment leur avez-vous parlé d'elle ?*

Jaouad : *Parlé ? Jamais...*

Céline : *Je ne crois pas, on est arrivé...*

Jaouad : *On est arrivé...*

Céline : Voilà. C'est Céline, point.

Jaouad : C'est Céline.

Céline : Ah, oui. On a sonné à la porte, bonjour c'est moi ! [...] Oui je pense que, dans la mesure... où... autant lui que moi, on avait notre vie déjà, en dehors de la famille, c'était clair, c'était notre décision à nous et ils n'avaient pas leur avis à donner. On ne leur demandait pas leur avis.

Jaouad : On ne leur a jamais demandé leur avis. Ils n'ont pas eu le choix. C'était comme ça. [...] Déjà à l'époque, je gagnais ma vie, je faisais ce que je voulais, donc je n'avais plus... entre parenthèses, de compte à rendre à personne (**Céline**, 50 ans, Française, et **Jaouad**, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).

Certains Marocains, selon leurs propres explications ou celles de leur conjointe, n'ont pas su tracer leurs limites avec leur famille et le couple s'est retrouvé peu à peu envahi par celle-ci. En voici quelques exemples.

Katia m'a raconté que son mari était le premier diplômé dans la famille et que ses parents attendaient, voire réclamaient sans cesse un soutien financier de la part de leur fils (ce qui est assez fréquent au Maroc dans les familles modestes qui mettent leurs espoirs et leurs économies dans la scolarisation d'un enfant en s'attendant à ce que celui-ci, reconnaissant de ce sacrifice, prenne en charge une partie de la famille, dans un contrat de contre-don implicite). Cette situation avait eu une grande influence sur ses relations avec sa belle-famille.

Katia : Ils l'ont déplumé tant qu'ils ont pu et quand il n'y avait plus rien à plumer [rire] ils n'ont plus eu besoin de lui... (**Katia**, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Pour sa part, Alexandra m'a raconté avoir trouvé une lettre écrite par son beau-père marocain qui suppliait son fils de rentrer au pays pour construire « leur » pharmacie. Le fils, qui n'avait pas l'intention au départ de s'associer avec son père et qui était pris entre sa famille et sa femme, a fini par céder sous la pression familiale. S'en est suivi un tas de conflits entre la belle-famille et l'étrangère qui ne supportait pas cette emprise de la famille. De plus, son mari était constamment chez ses parents, ce qu'elle ne comprenait pas.

***Alexandra** : Le soir, quand il avait fini, au lieu de rentrer, il allait toujours chez ses parents Ça c'est un truc qui me désespérait. Je pense qu'à un moment donné il faut couper le cordon ombilical. Il était toujours fourré là-bas puis je sentais bien qu'ils lui mettaient le grappin dessus (**Alexandra**, 40 ans, Française, divorcée de Maruan, Marocain, 9 ans de vie de couple, un enfant).*

Quand l'étranger était en désaccord ou en froid avec sa belle-famille, certains Marocains se sont retrouvés dans une situation très inconfortable. Ne voulant perdre ni les liens avec leur famille ni leur conjoint, ils se sont trouvés pris entre les deux, essayant de concilier les besoins des uns et des autres.

***Ali** : C'est la pire des situations parce que tu as besoin des deux côtés, d'être bien des deux côtés, et tu peux pas être bien. Et quand tu es bien avec un côté, tu ne l'es pas avec l'autre, tu es pris entre deux feux (Rose, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

Qu'elles fassent preuve d'une vive réaction de rejet, qu'elles tentent d'influencer leur enfant, qu'elles nourrissent des attentes réelles ou imaginaires ou qu'elles réclament implicitement ou explicitement quelque chose, il semble impératif pour les couples d'établir clairement leur « territoire » par rapport à ces familles/belles-familles. Il n'est évidemment pas toujours facile pour une personne étrangère de prendre clairement position par rapport à sa belle-famille et il va de soi que la position que prend le conjoint marocain est capitale dans la relation que le couple aura avec la famille/belle-famille marocaine :

***Manon** : Il ne faut pas se cacher, si j'avais eu un conjoint qui n'avait pas été solide face à sa famille, qui aurait eu tendance à favoriser sa famille, sa religion, sa culture vis-à-vis la mienne, qui aurait eu tendance à chercher à m'écraser... les choses n'auraient certainement pas été aussi bien, c'est sûr mais... J'ai eu cette chance d'avoir Chakib qui m'a toujours soutenue envers et contre tout, c'est vraiment le cas de le dire, pour s'être fâché souvent avec sa famille pour mon bien-être à moi et à ses enfants... C'est-à-dire que le noyau familial, c'était nous. Ce n'était pas les autres, ce n'était pas sa famille, ce n'était pas ma famille... C'était le noyau dur et après autour de nous gravitaient les autres... On a toujours été très solidaires (**Manon**, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Ali, lui-même issu d'un couple mixte (d'une mère française et d'un père marocain), reconnaît qu'il n'a pas su imposer ses limites à sa famille.

Ali : Je n'avais pas la maturité psychologique, à l'époque, pour me rendre compte du mal que nous faisaient, à notre couple, mes parents. Je n'étais pas habitué à leur rentrer dedans et à les remettre à leur place et je les ai laissés faire ou dire des choses... J'aurais dû marquer, me mettre en avant à un certain moment pour nous protéger. Je n'ai pas su le faire parce que c'était mes parents et que finalement je découvrais un visage d'eux que je ne connaissais pas. Du coup, j'ai mis du temps à réagir par rapport à ça et ça nous a détruits. Ça a eu le temps de nous détruire. J'essayais de rattraper notre couple à la maison, mais c'était déjà détruit. J'essayais d'être bien avec mes parents, mais bon c'était déjà foutu. De tous les côtés c'était foutu. Peut-être tout simplement parce que je n'étais pas assez mature. Moi, je vois ça comme ça, parce que je n'étais pas assez mature. Je ne pensais pas être obligé de rentrer en conflit avec mes parents justement pour que les choses se passent bien (Rose, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

Tracer ses limites et défendre son petit nid familial n'impliquent pas nécessairement entrer en conflit avec sa famille/belle-famille. Cela peut se faire de manière très pacifique. On ne peut nier cependant que cette prise de position amène souvent les couples à se retrouver dans des situations inconfortables. Quand le conflit et l'incompréhension dominent, les couples décident parfois qu'il vaut mieux prendre une distance avec leur famille/belle-famille. S'éloigner devient la seule façon de tracer leur propre route et parfois même de sauver leur couple.

Question : *Et quelle relation vous avez avec vos parents et vos beaux-parents ?*

Rose : [À la suite de l'accumulation d'une situation conflictuelle avec sa belle-famille, d'un questionnement sur les possibilités de se construire une vie au Maroc tout en restant présente à sa famille à laquelle elle était très attachée, Rose était repartie en France sans rompre sa relation amoureuse avec Ali. Elle est revenue au Maroc après un peu moins d'un an d'absence.] *En revenant je n'avais plus envie qu'ils interfèrent dans ma vie. J'avais plus envie de me poser des questions. Chaque fois qu'on allait chez ses parents, je me sentais mal, c'était une lourdeur et je n'avais plus envie de ça. Tes parents, de toute façon eux-mêmes ont fait plusieurs réflexions – qu'ils pensent ou*

qu'ils ne pensent pas, j'en sais rien – comme quoi tant qu'on n'était pas mariés, je ne faisais pas partie de la famille. Voilà donc, je crois que les choses sont claires. Donc moi, je ne les vois pas. Je ne les vois pas. Ça fait un an et demi que je suis rentrée.

Question : *Et toi ?*

Ali : *Mes parents, je les vois un peu, mais ça a un peu cassé et mis en froid [...]. Et puis finalement, elle est partie carrément à cause de mes parents. Donc maintenant qu'elle est revenue, je ne veux pas la perdre deux fois. Donc, même si c'est mes parents, j'ai compris que Rose était plus importante que mes parents, que je n'allais pas vivre avec mes parents toute ma vie. J'ai essayé pendant longtemps de les avoir les deux tu vois. C'était mes parents, je les idolâtrais, et je voulais garder mon amour et ce sont deux choses incompatibles. Donc je suis toujours obligé de faire des choix dans ma vie. J'ai choisi Rose et en plus maintenant je suis beaucoup plus fort et donc je sais affronter mes parents, dans le sens où je ne les laisse pas dépasser les limites qu'ils ne doivent pas dépasser (**Rose**, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

Même explication du côté de Mohamed qui voit dans la prise de distance avec sa famille/belle-famille la solution qui permette de trouver un terrain d'entente dans le couple.

Mohamed : *La première chose, c'est se tenir à l'écart de la famille. Bon, sa famille était trop loin, donc, il n'y avait pas d'incidence, mais par rapport à moi, j'ai des cousins, j'ai de l'arrière-famille. Ce n'est pas une rupture, mais, prendre une distance. Qu'il n'y ait pas d'interférence. Ça c'est la première chose, pour moi. C'est essentiel (Rosalie, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).*

Est-il besoin de mentionner que ces positions prises par les couples par rapport à leur famille/belle-famille ne sont pas fixes et définitives. Elles changent en lien avec les événements, le temps, la relation, etc. On peut être très indépendant et affirmatif par rapport à un choix et laisser sa famille s'immiscer dans son couple par rapport à autre chose. On peut se sentir pris entre la famille et le conjoint pendant une période et ensuite apprendre à poser ses limites, etc. L'éloignement est parfois nécessaire pour tracer sa propre route, mais est rarement définitif. Rose et Ali, par exemple, ont recommencé à fréquenter la famille de celui-ci. Est-ce parce qu'ils se sont mariés depuis, parce que le temps a fait son œuvre ou

parce qu'Ali a appris à défendre son « territoire » ? Difficile à savoir. Peu importe. Ce que l'ensemble des récits montre, c'est que dans le contexte marocain (puisque c'est de ce contexte dont il s'agit) l'établissement des limites du « territoire » – bien que pouvant causer quelques frictions – est déterminant dans les relations familiales et conjugales.

4.5. Des forgerons transculturels

Si les couples mixtes au Maroc soulèvent de nombreuses réactions de fermeture, cette thèse penche du côté de Root (2001) qui affirme que la mixité conjugale porterait les éléments nécessaires à une révolution non-violente. Selon Root, et les données de ce terrain vont dans le même sens, l'amour présent au sein des expériences de mixité conjugale constitue une force de changement: « *Interracial marriage gives us hope that love can transcend some of the barriers that legislation has not. Its power to transform us, one at a time, cannot be underestimated, allowing us to love as a political device* » (Root 2001 : 177).

En effet, j'ai pu constater que les individus impliqués dans une union mixte développent une capacité à transcender les frontières légales et symboliques. Ces couples ont effectivement la possibilité de contribuer à un changement social en devenant des forgerons transculturels qui travaillent quotidiennement à créer de nouvelles clefs nécessaires à la rencontre (Fernandez 2002), des êtres capables de traverser les frontières culturelles pour construire des passerelles d'intercompréhension entre les différentes cultures. Cette idée de pont, de trait d'union, de médiateur culturel est revenue à plusieurs reprises dans les récits.

Catherine : Des fois, je me dis que je sers de pont, de transition, je suis entre les deux (Catherine, 47 ans, Française, et Youssef, 53 ans, Marocains, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).

Non seulement plusieurs participants de cette recherche étaient conscients du rôle de passeurs que leur expérience de mixité conjugale leur permettait de jouer, mais plusieurs se sentaient même investis d'une responsabilité à contribuer à un changement social. Que ce soit pour lutter contre l'intolérance, le racisme, les préjugés ou les intégrismes :

Céline : *Je pense que le fait d'être un couple mixte... j'espère apportera beaucoup pour l'avenir dans la manière de vivre de l'humanité... On est minoritaire... mais je pense que ça ne peut être que positif pour les gens, pour lutter contre le racisme, pour lutter contre l'intolérance* (**Céline**, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).

Emilia : *C'est comme ça que beaucoup de préjugés dans nos sociétés disparaissent. C'est comme ça que l'ouverture d'esprit commence. C'est comme ça que le mélange des cultures commence. Quand on commence dans ce chemin-là, on va déjà vers une certaine entente qui est souhaitable* (**Emilia**, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).

Mohamed : *La tolérance, sans laquelle il ne peut pas y avoir de paix sur terre. Plus il y aura de couples mixtes, où que l'on soit, moins il y aura de tensions entre les hommes. Parce que quand il y a opposition, c'est qu'il y a ignorance de l'autre. Vous vous opposez à moi parce que vous ne me connaissez pas. Vous ne connaissez pas mes valeurs, vous ne connaissez pas mes sentiments, et donc, je suis pour vous un ennemi potentiel. Et inversement. Et le couple mixte, avec les enfants que cela engendre, pour moi c'est ça, c'est le mixage des humains pour que les frontières ne soient plus un objet de critère. [...] Pour moi, le couple mixte est l'un des moyens de contribuer à cette vie harmonieuse sur terre.*

Rosalie : *C'est un moyen contre toute sorte d'intégrismes, en tout cas.* (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Ou encore pour apporter un souffle nouveau :

Francine : *Mais je trouve qu'il y a beaucoup d'apports des Marocains qui ont vécu à l'étranger et qui reviennent apporter un souffle nouveau, et les couples mixtes aussi. Je trouve que c'est les deux pôles qui font... qui amènent des choses nouvelles, des façons de faire, de penser, assez nouvelles au Maroc* (**Francine**, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Inès : *Moi, ce que je trouve intéressant dans la mixité, il y a tout à gagner quoi, parce que ça fait bouger... Ça dépoussière, ça c'est bien. Foutre plein de mixité dans un pays, ça dégraisse. On a un rôle, on a un rôle d'ouverture, vers l'autre, pour les autres, tu*

vois... On a un rôle par rapport à la tolérance et puis même, pour oxygéner quelque chose, tu vois. Regarde comment une langue s'enrichit quand il y a d'autres langues qui viennent... donc c'est génial, la mixité, c'est génial ! (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple, Inès a un enfant d'un premier mariage).

Conclusion

Si le moment où l'étranger entre dans la famille, l'arrivée des enfants au sein des couples mixtes et le contexte législatif marocain sont des aspects ou des moments potentiellement porteurs de conflits, c'est parce qu'ils impliquent une transgression symbolique et parfois légale des frontières mises en place par la société marocaine pour conserver sa cohésion. Si les textes de loi sont rigides et conçus pour préserver un pays musulman, les données de ce chapitre (ainsi que celles du deuxième chapitre) ont par contre bien montré que les individus en couples mixtes autant que les gens qui ont le pouvoir d'appliquer ces lois savent faire preuve de souplesse.

Comme le portrait des différents projets identitaires parentaux l'a éclairé, le choix de s'engager dans une expérience de mixité implique une négociation de références culturelles qui s'intensifie à l'arrivée des enfants et se transforme en un enjeu de transmission. Ces négociations soulèvent parfois des tensions, mais la fluidité et l'ouverture dont savent faire preuve les couples mixtes interrogés dans le cadre de cette étude sont fascinantes. L'ensemble des données de ce chapitre a montré que dans le contexte marocain, l'établissement des limites du « territoire » du couple mixte, bien que pouvant causer quelques frictions, est déterminant dans les relations familiales et conjugales. L'ouverture de ce chapitre sur la possibilité de ces couples de contribuer à un changement social en devenant des forgerons transculturels a servi à illustrer qu'au-delà du fait qu'elle transgresse les frontières symboliques et/ou légales, la mixité conjugale permet également de construire des passerelles d'intercompréhension entre les différentes cultures. Le prochain chapitre axera sur la possibilité d'enrichissement culturel et de distanciation qu'offre l'expérience de la mixité conjugale.

Chapitre 5 – *enrichissement et distanciation : la mixité comme construction de sa propre trajectoire*

Introduction

Ce chapitre s’attardera à montrer qu’une fois sortis de l’étiquetage « couple mixte » qui les enferme dans une catégorie souvent péjorative, la grande majorité des participants de cette recherche voient leur mixité comme une possibilité d’enrichissement culturel au sein de leur couple et de leur famille. Après avoir montré que la particularité des couples mixtes ne se situe pas uniquement dans le regard des autres, mais dans le fait qu’ils négocient leur quotidien au croisement de références culturelles différentes, nous verrons que le fait d’aménager un quotidien inédit, hors des sentiers tracés, offre à plusieurs couples un espace de créativité et de liberté auquel certains aspirent et avec lequel d’autres se familiarisent. La possibilité d’une prise de distance par rapport aux modèles initiaux de référence qu’offre la mixité conjugale leur permet en effet de construire leurs propres repères, leur propre trajectoire, leur propre chez-soi. Pour donner un aperçu de la singularité du quotidien de ces couples, la dernière partie de ce chapitre sera consacrée à une description ethnographique des différentes configurations culturelles observées sur le terrain.

5.1. La mixité : une question de regard ?

Il est intéressant de constater que lors des entretiens, au moment où les couples étaient interviewés sur ce que signifiait pour eux l’appellation couple mixte, plusieurs arguments étaient mis de l’avant pour se distancier de cette catégorisation. Un parcours des réponses permet d’analyser les raisons qui motivent cette volonté de se fondre dans la réalité de tous les autres couples, ceux qui, par opposition, ne sont pas mixtes. Tout d’abord, en écho au discours populaire, certains participants ont répliqué du tac au tac que tous les couples sont mixtes.

Céline : Enfin, je trouve, un couple c’est forcément mixte, c’est un homme et une femme. Enfin, pas forcément. Pas forcément, oui... Mais bon, c’est deux personnes différentes, même si c’est un homme et un homme, c’est quand même deux personnes

différentes (**Céline**, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).

Le rappel est juste. La mixité, nous l'avons vu, est un fait social. Chaque être, chaque couple (même homosexuel) est mixte (Varro 2003). *Mixte*, dans ce sens, renvoie à l'idée de différence. Biologiquement, génétiquement, il est clair qu'aucun être humain n'est identique. Socialement, psychologiquement, poétiquement, nous sommes tous uniques, différents. Une fois le constat fait, il est essentiel d'aller plus loin dans la réflexion. Dans la littérature scientifique, rappelons-le, l'expression *couple mixte* renvoie à la transgression d'une norme collective (symbolique ou législative) et donc à un marquage de frontières. Ce qui fait la spécificité de ces couples, c'est que leur différence (de nationalité, de religion, de langue, de culture, d'identité ethnique, etc.) dérange les habitudes et va à l'encontre soit des prescriptions religieuses, ou encore des traditions sociales ou culturelles (Lautman et Bensimon 1975). Bien qu'il est vrai que certains couples rencontrés n'avaient jamais entendu l'expression *couple mixte* avant d'être interrogés, il n'en demeure pas moins qu'ils étaient tous « mixtes » selon cette définition.

Il était cependant assez déstabilisant de constater qu'une grande majorité de ceux qui savaient à quoi le terme *mixte* référait ne se définissaient pas pour autant comme « couple mixte ». Rappelons que la mixité conjugale n'est pas une donnée objective et qu'elle dépend du point de vue de l'observateur, mais également des acteurs sociaux (Varro 1995). Même s'ils répondaient aux critères établis par la chercheuse, tous les couples ne ressentaient pas leur union comme mixte.

François : *Franchement pour moi la mixité ça veut rien dire. Je m'en balance complètement. Ce n'est vraiment pas un truc... Je ne me définis pas comme étant quelqu'un dans un couple mixte. Je ne me dis pas, Ah ! putain oui, je suis dans un couple mixte !* [Rires] (**François**, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Certains rejetaient même catégoriquement le terme. Pour eux, il possède une connotation négative et il est hors de question de s'associer aux idées souvent péjoratives qui se profilent derrière celui-ci.

Céline : *Je n'aime pas du tout ce mot. Je déteste... Je sais bien qu'il faut donner un nom aux couples de nationalités différentes, mais... Ça me dérange. C'est, en plus, nous mettre dans une catégorie à part, or je pense qu'on a rien de différent... [...] Je rejette un peu ce mot, parce que... il y a une connotation négative quand même... Quand on dit couple mixte, c'est forcément un couple qui est amené à ne pas réussir sa vie, à... enfin, disons, le quotidien. Les gens sont assez négatifs là-dedans et c'est peut-être pour ça aussi que je le rejette (Céline, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Se définir comme couple mixte signifierait donc se mettre dans une catégorie à part, or la plupart des couples semblaient dire que leur couple n'avait rien de particulier. Comme tous les couples, ont-ils dit, ils doivent faire des compromis, des concessions, des ajustements mais, « *pas plus qu'un autre couple* » (Inès). Ils ne sont évidemment pas épargnés des malentendus et des conflits inhérents à la vie quotidienne de tous les couples, « *des petites choses de tous les jours. Comme toute personne quoi ! Comme tous les couples* » (Céline). Leur parcours amoureux, aussi, serait semblable à celui de tous les autres couples :

Anouar : *Même quand on est de la même culture chacun doit céder des choses. S'il n'y a pas cette envie, ce désir, cette décision de céder, on ne peut pas commencer un couple. À mon avis c'est complètement condamné à l'échec (Emilia, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Non seulement plusieurs des couples mixtes disaient n'avoir rien de particulier par rapport aux autres couples, mais plusieurs affirmaient se sentir davantage dans la ressemblance que dans la différence.

Inès : *Je trouve fascinant la proximité que j'ai avec un homme alors qu'il y a des mondes qui nous séparent. [...] C'est pour ça, il me semble, qu'on est plus dans la ressemblance que dans la différence. Parce qu'on est dans la même quête. Nos différences ne sont rien comparées à nos ressemblances.*

François : *Voilà. Probablement, ce que l'on partage est beaucoup plus important que ce qui nous sépare.*

Inès : *Mais ce qui nous lie, c'est justement l'être profond...* (**François**, 27 ans, Franco-Américain, et **Inès**, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Ce serait donc des passerelles communes (religion, spiritualité, éducation, mode de vie, affinités des valeurs, etc.) qui auraient servi de passage, de point de rencontre, de lieu commun entre ces individus socialisés dans des cultures différentes. Ossipow (2000) avait fait ce même constat dans le cadre de sa recherche sur les couples helvético-camerounais et helvético-congolais en Suisse en soulignant qu'en raison d'une éducation marquée par la colonisation française ou anglaise, les Camerounais et les Congolais se sentaient très proches et très concernés par la culture européenne, même avant leur migration et leur expérience de mixité.

Cette passerelle, différente pour chaque couple, est d'ailleurs le lien qui a permis la rencontre. D'après les récits, cette passerelle (le fait de marcher dans la même direction, de partager un projet, un objectif commun, des références culturelles communes, etc.) ferait s'estomper les différences au profit d'une quête commune, qu'elle soit spirituelle, religieuse, ou incarnée dans un mode de vie semblable (un projet familial ou professionnel, un style de vie quotidien, etc.). Plusieurs couples ont d'ailleurs insisté sur ce lien commun pour définir leur couple.

Question : *Est-ce que vous vous considérez comme un couple mixte ?*

Hassan : *Ça dépend ce que vous appelez couple mixte ? On a la même foi, les mêmes principes, le même chemin* (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et **Hassan**, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

La plupart des couples s'entendaient cependant sur une chose : c'est le regard des autres qui leur renvoie l'image de leur différence et donc de leur mixité. Que ce soit par la façon qu'ont les autres de les regarder, de les dévisager parfois, de leur faire des commentaires, des réflexions, de les mettre en garde, etc., on leur rappelle que leur mixité les rend différents aux yeux des autres. À bien les écouter, on pourrait affirmer que leur mixité existe uniquement dans le regard des autres. En dehors de ces représentations sociales et

culturelles, ils n'auraient rien de différent, de « mixte ». Ils seraient comme tous les autres couples.

***Miloud** : Non, je crois que c'est l'extérieur qui nous donne l'image d'un couple mixte (Yumiko, 53 ans, Japonaise, et **Miloud**, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).*

La spécificité des couples mixtes se trouverait-elle uniquement dans le regard des autres ? Une analyse plus approfondie des données de terrain ne permet pas d'aplanir les particularités de la mixité et d'affirmer que la vie de ces couples est comme celle de tous les autres couples. En analysant bien leurs réponses, il devient clair que le fait que plusieurs couples se définissaient « *comme tous les autres couples* » s'explique par le fait que cette différence, construite et soulignée par le regard et les mots des autres, renvoie plus souvent qu'autrement à un aspect négatif de la mixité. Se définir par rapport à un terme connoté négativement n'est pas anodin.

***Question** : Considérez-vous que vous êtes un couple mixte ?*

***Francine** : À force de nous le dire...*

***Question** : C'est moi qui vous le dis ?*

***Francine** : Non, non, non, la première fois où quelqu'un a mis le doigt dessus, c'est le jour de notre mariage. Une dame qui est venue, une amie de ma mère, une amie très proche. Une vieille femme avec qui j'ai passé beaucoup de temps petite et que j'aimais beaucoup avec mes yeux d'enfant... Donc, vingt ans après, je la retrouve, le jour de notre mariage. Elle nous a dit que notre couple était voué à l'échec parce qu'il y avait trop de différences entre nous deux, et pour elle – je pense qu'elle mettait la question religieuse au centre de tout ça – c'était impossible. Déjà que c'était dur de s'entendre en étant de la même culture, mais alors là on partait vraiment à l'échec... (**Francine**, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Le fait que le miroir social reflète souvent à ces couples une image négative de leur mixité explique leur volonté de nier tout ce qui pourrait être particulier à leur couple. Cependant, au-delà de cette volonté de se distancier d'une définition qui les enferme dans une image figée et négative qui ne reflète pas leur réalité, il est vrai que plusieurs couples ne voient

pas ce qu'ils ont de singulier parce que la mixité est pour eux un mode de vie intégré à leur quotidien. Nous verrons un peu plus loin, dans ce chapitre, que leur vie de tous les jours, bricolée au croisement de références culturelles différentes, a quelque chose de fort original, bien que celle-ci paraisse assez ordinaire à ceux qui la vivent de si près.

5.2. Négocier au croisement de références culturelles différentes

Avant de poursuivre, revenons à certaines idées mentionnées plus haut afin d'y jeter un regard un peu plus attentif. Pour bien voir les spécificités de la mixité, il faut savoir aller au-delà des évidences. C'est un fait, les couples mixtes, comme tous les autres couples, font face à des difficultés et à des conflits liés à leurs différences (de genre, d'éducation, de personnalité, d'origines sociales, d'âge, etc.). La vie de couple, par définition, nécessite des ajustements, des concessions, des compromis. Cependant, il semble impossible de banaliser le fait que ces couples mixtes doivent également, en plus de faire face à toutes ces différences, négocier leur quotidien au croisement de références culturelles différentes. Références culturelles renvoyant aux mots (la langue), au territoire d'appartenance (la nationalité), à la religion, aux traditions, à l'identité ethnique, aux manières d'être, de penser et d'agir qui sont spécifiques à une culture (manières de table, gestuelle, conception du temps, de l'espace, de l'intimité, etc.), qui ne sont pas partagés par les deux membres du couple. Comme le spécifie Ferrié (1993), ces systèmes de références culturelles ne sont pas liés à un lieu (on peut les porter avec soi) ni à l'identité des acteurs (un individu peut ou non se reconnaître dans ces références culturelles), raison pour laquelle cette thèse a privilégié le concept de référence culturelle à celui de culture (qui évoque un tout monolithique et homogène).

Voici quelques exemples tirés d'observations sur le terrain ou d'extraits d'entretien qui illustrent la particularité de ces négociations culturelles : un Sénégalais se retrouve au quotidien devant l'obligation de parler avec sa femme marocaine une autre langue que sa langue maternelle ; pendant le mois de ramadan, un ajustement doit se faire dans le rythme des repas d'une famille franco-marocaine où tous les membres ne jeûnent pas ; une Espagnole veut donner à sa fille aînée, qui vient de naître, le prénom de sa grand-mère paternelle, comme le veut la tradition familiale, mais donner le prénom d'une aïeule vivante

équivalait à un manque de respect pour le père marocain ; l'égorgement d'un mouton, tradition courante pour un Marocain, est synonyme d'incompréhension et de dégoût pour une étrangère asiatique ; un Français, même s'il comprend culturellement la réticence de sa femme à se laisser embrasser en public, se sent souvent brimé dans ses élans spontanés ; c'est d'un œil un peu suspicieux qu'une Allemande accueille, au départ, la pratique religieuse tardive de son mari ; la manière franche et directe de parler d'une Russe choque sa belle-famille marocaine (et embarrasse son mari) habituée à plus de détours diplomatiques ; au-delà de la douleur, ce fut un véritable déchirement pour un couple Polonais-Marocain de décider du lieu d'enterrement de leur enfant décédé en bas âge, etc. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que les projets identitaires parentaux se négocient également au croisement de références culturelles différentes : choix du prénom, transmission de différentes langue(s), religion(s), nationalité(s), traditions, etc. Ces références culturelles différentes, même si elles ne provoquent pas automatiquement de lourds conflits, rendent souvent les négociations plus ardues.

Emilia : Je dirais que le mariage c'est toujours difficile. Le mariage mixte, il y a de la difficulté ajoutée. Il faut savoir ça. [...] C'est un terrain qu'on ne connaît pas. On a l'impression au début que tout est bon tout est facile, mais quand vous commencez à marcher, vous trouvez des virages, des descentes, des arbustes, des rochers... (Emilia, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).

Certains couples de l'étude répliqueraient qu'au sein de leur foyer ils ne ressentent aucune différence liée à des références culturelles. En effet, chez quelques-uns la langue était commune, la pratique religieuse absente, le mode de vie très similaire et seules les traditions culturelles communes étaient suivies. Mais, même chez ces couples qui n'avaient en apparence rien de mixte, un fait demeure cependant : ils se sont installés (comme tous les couples auxquels s'est intéressée cette recherche) dans un contexte (national, social, culturel, juridique, politique, géographique, etc.) étranger à l'un des deux partenaires, ce qui n'est pas anodin. Même si certains ne ressentent pas de différences culturelles au sein de leur couple, le contexte marocain les met constamment face à des références culturelles différentes (rythme de vie, notion de temps, aspects législatifs, etc.). Voici un extrait d'entretien qui montre bien cette particularité.

Rose : *Moi le problème, c'est que je ne vois pas trop ce qu'on a de mixte, si ce n'est qu'on est venu vivre dans son pays d'origine. Dans notre couple à nous, je ne vois pas où est la mixité. On n'a aucun truc de religion, ni culturel...*

Ali : *La mixité, c'est une personne extérieure qui nous oblige, dans notre couple, à faire des choses qu'on ne ferait pas forcément.*

Rose : *Moi, j'ai rien eu de culturel qui m'a fait quelque chose... qui m'a vraiment... si ce n'est le pays en lui-même, mais ça c'est pas nous...*

Ali : *Mais alors pourquoi on n'est pas arrivé ici, on ne s'est pas marié, par exemple, spontanément ?*

Rose : *Mais tu avais envie toi ?*

Ali : *Mais attends, tout le monde a envie de se marier. Mais bon, si on y met autant de temps c'est parce que c'est quand même différent. [...] Deux Marocains qui se marient ça ne leur cause aucun problème. Ils amènent des adouls, ils font leurs papiers d'accord ? Deux Français, ils vont à la mairie. Mais un Marocain avec une étrangère... Il faut changer de religion pour pouvoir se marier...*

Rose : *Il ne faut pas changer de religion.*

Ali : *Non tu ne changes pas de religion, mais tu n'hérites de rien. Donc aucune protection (**Rose**, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

À entendre ce couple, hormis ce contexte qui les oblige à négocier avec deux systèmes culturels différents, il n'aurait rien d'un couple mixte. Cependant, si on analyse la suite de l'entretien, on se rend compte que certaines références culturelles, au-delà de l'aspect caricatural et spectaculaire qu'on veut bien leur donner parfois, sont intériorisées et s'expriment sous forme de projets, de souhaits.

Ali : *D'abord le dernier problème qu'on n'a pas résolu c'est le problème du prénom des enfants. Voilà, c'est la seule barrière qu'on a encore. Le problème est que moi je ne vois pas mon enfant s'appeler Pierre, Paul, Jacques et Rose ne voit pas son enfant s'appeler Mohamed, Miloud, Aziz...*

Rose : *On est d'accord qu'on ne se reconnaît pas dans ces prénoms-là. À ce niveau-là oui, peut-être qu'on... (**Rose**, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

Le problème de ce couple, au-delà du fait que la législation marocaine n'inscrit à l'état civil que les prénoms à caractère traditionnel marocain, tient dans le fait que cet homme et cette femme voulaient tous deux se reconnaître dans le prénom de leurs enfants à naître. Si les projets identitaires parentaux sont l'objet de perpétuelles négociations, c'est justement parce qu'ils naissent et doivent se déployer au croisement de références culturelles différentes. Dans le cas où ce couple déciderait d'avoir un enfant, Ali, qui est pourtant athée, semble dire qu'il trouverait complètement normal, voire souhaitable, de faire circoncire son fils (dans un souci d'intégration sociale, pour éviter les moqueries au vestiaire par exemple), alors que cette intervention poserait question à Rose. Le seul fait que ces choix (prénoms, circoncision) soulèvent un débat alors que ce couple n'a pas d'enfant montre l'intensité que peut prendre le croisement de références culturelles différentes. En dehors de cette négociation de projets identitaires parentaux, le simple fait qu'Ali soit et se sente marocain amène un élément de mixité dans leur couple.

Rose : Je me souviens de Neïl on discutait, ça faisait trois mois qu'on était là. Il a dit [à Ali], mais toi tu n'es pas Marocain, tu ne parles pas bien arabe, tu n'es pas un vrai Marocain, tu ne connais même pas l'hymne national. Il a commencé à lui dire des conneries. J'ai pété un boulon. Je lui ai dit attendez, moi j'ai déménagé de France, il m'a fait tout quitter parce qu'il aime son pays et qu'il voulait y rentrer. Ça, c'est pas être Marocain ? (Rose, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

On peut donc dire, à la lumière de ces exemples, que la négociation d'un quotidien au croisement de références culturelles différentes est ce qui fait la particularité des couples mixtes. Les écarts sont évidemment plus ou moins nombreux et plus ou moins grands selon les différents couples. La négociation de références culturelles prend donc une forme et une intensité différentes pour chacun d'entre eux, mais elle est inhérente à la situation même de couple mixte.

5.3. Une source d'enrichissement culturel

À l'analyse des récits, il est apparu que même si certains ne se définissaient pas comme couples mixtes (et nous avons vu pourquoi), ils ont parlé de leurs particularités tout au long

des récits. C'est un fait, une fois cette volonté exprimée de se dissocier des aspects négatifs associés aux couples mixtes la plupart des couples rencontrés revendiquent leur mixité dans ses aspects positifs. Les données de ce terrain font parfaitement écho, sur ce point, aux nouvelles perspectives théoriques qui mettent au jour une vision positive de la mixité (Meintel 2002, Dugan 1997, Breger et Hill 1998, Fenoglio 1999, Philippe 1999, Varro 2003, Streiff-Fenart 1989).

Chez les participants de ma recherche, une fois enlevée cette étiquette « couple mixte » dont plusieurs ne veulent pas, tous s'entendent pour affirmer que leur mixité (dans son sens positif) est un véritable enrichissement au sein de leur couple. L'expérience de mixité les ouvre sur un univers culturel plus vaste, élargit leur horizon, leur offre plus de choix, leur donne la possibilité d'explorer différentes avenues, les oblige à prendre en compte de nouvelles dimensions et donc à comparer, etc. Et voilà que certains me font l'éloge de la différence.

Inès : Je trouve ça plus excitant de ne pas être dans la ressemblance. Voilà. C'est plus emmerdant quand on est dans le même territoire, les mêmes machins, les mêmes habitudes, les mêmes mots, les mêmes trucs, les mêmes références, c'est vachement emmerdant... [...] Ça m'a fait vachement grandir, parce que j'ai eu justement, à développer cette tolérance... Que signifie telle et telle choses pour lui, par rapport à moi ? Qu'est-ce qu'elles signifient dans mon histoire, dans ma tradition, dans mon habitude, qu'est-ce qu'elles signifient pour lui ? [...] Vraiment ces différences m'ont enrichie. Et quand on dit qu'on ne les ressent pas, c'est-à-dire qu'on n'en souffre pas, mais en même temps elles sont là, tu vois (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Si la mixité est vue comme un enrichissement mutuel pour le couple (pour les conjoints marocains autant que pour les conjoints étrangers), elle est aussi vue comme une source de richesse pour les enfants issus de ces unions. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que les enfants issus de couples mixtes ont la chance d'être exposés à plusieurs langues, à plusieurs religions, d'avoir une double, voire une triple nationalité, de se sentir appartenir à deux ou plusieurs cultures, etc. Cet éventail de possibilités est considéré comme un plus aux yeux des couples mixtes de cette étude bien que plusieurs aient également insisté sur le

fait que cette richesse n'est pas toujours facile à gérer pour leurs enfants. Face à trop de choix, trop de questions, certains parents ont l'impression que leurs enfants se sentent par moments assis entre deux chaises. Cette richesse culturelle serait également, au dire de nombreux couples interrogés, source de fragilité identitaire chez leurs enfants.

***Katia** : Les enfants de couples mixtes sont beaucoup plus fragiles, beaucoup plus fragiles. Et justement eux, ils sont quelque part, désorientés un tout petit peu. Parce qu'ils ne savent même pas de quel côté aller. Nous on fait notre choix étant déjà adulte et on continue. [...] C'est une richesse, oui, c'est une richesse pour eux, mais c'est une richesse qui a deux tranchants. Premièrement ces enfants ils ont vu beaucoup plus, leur esprit est beaucoup plus ouvert, mais à l'intérieur ils sont plus fragiles (**Katia**, 60 ans, Russe, veuve de Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Ce malaise identitaire a aussi été abordé par l'un des participants de la recherche, lui-même issu d'un couple mixte.

***Ali** : Quand tu es un enfant de couple mixte, tu es différent dans le pays des deux côtés. Tu es différent et finalement tu es très bien avec les enfants de couples mixtes. Moi parfois je me demande si mon instabilité ne vient pas de ça. C'est difficile d'approfondir, mais... J'étais en recherche d'identité. Je me recherchais et je ne me retrouvais pas [...]. Parce qu'il faut appartenir à un groupe, il faut ressembler à d'autres personnes tu vois, moi je suis d'où ? Je suis avec qui ? (Rose, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

Deux mères étrangères (une Américaine et une Française) ont raconté que leur fils avait voulu, au cours de l'enfance, changer de prénom. Le petit Yassin avait voulu s'appeler Jean-Claude ou Robert à l'âge de six ans. Tarik, de son côté, avait demandé à son entourage de l'appeler Tom. Cette recherche d'appartenance, qui est l'apanage de tous les enfants, serait peut-être exacerbée chez les enfants issus de couples mixtes.

Cependant, en poursuivant l'analyse des récits, on pourrait davantage expliquer cette fragilité (ce malaise identitaire) par la difficulté de ces enfants à faire reconnaître leur multiplicité. C'est le regard des autres qui, en voulant les restreindre à l'unicité, les oblige

souvent à choisir à quel clan ils se sentent appartenir. On leur fait sentir qu'ils sont différents. Dans le regard des autres, ils sont condamnés à être des étrangers partout où ils se trouvent.

***Question** : En tant qu'enfants de couples mixtes, est-ce que vous avez senti que vous étiez différentes des autres enfants ?*

***Rania** : Ah ! Oui.*

***Maha** : Oui.*

***Rania** : Énormément.*

***Maha** : Pas que nous on l'a senti, mais c'est que les gens te le font sentir...*

***Rania** : Exactement.*

***Maha** : À l'école, je sais pas, autant les étrangers que les propres Marocains, tu vois, ils ne te traitent pas vraiment comme si tu étais une Marocaine.*

***Rania** : Dans aucun pays tu es considéré comme étant du pays. En Espagne je suis Marocaine et au Maroc je suis Espagnole, mais bon c'est les gens qui te le font sentir ce n'est pas toi qui le sens.*

***Maha** : Moi je m'en fous moi (Alain, 29 ans, Français, et **Maha**, 31 ans, Maroco-Espagnole, mariés, 9 ans de vie de couple, 1 enfant) et (Jérôme, 43 ans, Espagnol, et **Rania**, 41 ans, Maroco-Espagnole, mariés, 20 ans de vie de couple, 1 enfant).*

Ces deux sœurs maroco-espagnoles n'ont pourtant apparemment aucune difficulté à concevoir et à vivre la multiplicité de leur appartenance. Elles en sont même fières. Elles disent clairement que le fait d'avoir été exposées à deux cultures différentes leur a ouvert l'esprit à la diversité, leur a donné une sensibilité particulière, leur permet aujourd'hui d'accepter et de conceptualiser plus facilement les différences, les oppositions, de ne pas être bornées à un seul point de vue. Même écho du côté d'Ali.

***Ali** : Partout je suis un peu un extraterrestre, partout un peu différent, mais d'un autre côté c'est vachement avantageux. C'est très enrichissant, parce que tu es hyper... Tu as un pouvoir d'adaptation très rapide. Aux situations, aux groupes, aux gens. Tu es aussi bien dans un milieu, tu donnes l'impression d'être aussi bien dans un milieu que dans l'autre. Ce qui fait que pour moi c'est une richesse [...]. C'est pour ça que je disais que je remercie mes parents tout à l'heure, parce que c'est bon d'être différent (Rose, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

C'est tout de même intéressant, les couples mixtes ne veulent pas être associés à l'expression *couple mixte* parce que cela les enferme dans une définition souvent négative aux yeux des autres, mais une fois enlevée cette étiquette, ils n'ont aucune difficulté à assumer les particularités de leur mixité, et soulignent que celle-ci est une source d'enrichissement culturel. De l'autre côté, le malaise et la fragilité identitaire que semblent ressentir les enfants issus de couples mixtes ne proviendraient pas tant de leur mixité que du regard que les autres portent sur eux. En dehors du regard extérieur qui ne leur ouvre pas cette troisième voie dont parle Diouf-Kamara (1993) (c'est-à-dire la reconnaissance de la multiplicité de leurs appartenances, le fait d'être à la fois Marocains et étrangers, d'être d'ici et de là-bas), ils conçoivent eux aussi la mixité comme une richesse et parfois même comme un avantage.

5.4. Construire sa propre trajectoire

Un espace de créativité

En poursuivant l'analyse dans le but de mettre au jour les particularités des couples mixtes, il a aussi été frappant de constater l'originalité du mode de vie de ces familles. En effet, quand on observe leur vie au quotidien, on constate que la mixité offre à ces couples la possibilité de bricoler un quotidien original en puisant justement dans cet éventail de références culturelles disponibles souligné un peu plus haut. En ce sens, l'analyse des données de ce terrain rejoint la thèse de l'incorporation créative mise au jour, entre autres, par les travaux de Breger et Hill (1998). La mixité, parce qu'elle permet de créer un modèle inédit à partir de références provenant de plusieurs cultures, offre aux couples mixtes un espace de créativité.

Céline : *Chaque individu a besoin de créer autre chose...* (**Céline**, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).

Yasmina : *Je ne veux pas dire une vie européenne, c'est notre vie, donc on l'a créée. On s'est adapté donc, c'est notre vie à nous* (Marc, 50 ans, Français, et **Yasmina**, 31 ans, Marocaine, 5 ans de vie de couple, 2 enfants).

Emma : On a une vie qu'on s'est créée (**Emma**, 51 ans, Polonaise, et Karim, 49 ans, Marocain, mariés, 23 ans de vie de couple, 4 enfants, dont un décédé en bas âge).

Yumiko : Ils sont obligés de créer un univers spécial (**Yumiko**, 53 ans, Japonaise, et Miloud, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).

Même si tous les couples n'accrochent pas explicitement les mots *création* ou *créativité* à leur quotidien, il est en arrière-fond de presque tous les récits, de manière différente. Pour certains, la créativité est une aspiration. Ils trouvent, dans la mixité, une possibilité de vivre un mode de vie original. Pour d'autres, c'est l'expérience de mixité qui les oblige à être créatifs : ils apprennent à bricoler leur quotidien au croisement de références culturelles différentes.

Il ne faudrait cependant pas exalter l'infinie possibilité de créativité des couples mixtes. Les références culturelles ne se déploient pas à l'infini et le quotidien de ces couples n'est pas perpétuellement en chantier, en reconstruction. À partir du « *home* » d'où chacun d'entre eux est parti, le couple a tranquillement élaboré un nouvel espace, un chez-soi qui reflète leur expérience de mixité. Ils ont peu à peu délimité leur monde. Comme le spécifie Kaufman (1993), après les questionnements et ajustements des débuts de la construction conjugale, vient le temps du confort. Les configurations culturelles décrites plus loin dans cette thèse correspondent en quelque sorte à ces zones de confort, que l'on pourrait nommer zones d'entente (puisque pas nécessairement confortables pour tous), observées au moment des entretiens.

Il est également important de garder en tête que même si cet espace prend une forme définissable en cours de route, celle-ci n'est jamais définitive. Les configurations culturelles qu'on peut voir en observant le quotidien de ces couples ne sont pas fixées une fois pour toutes. Il peut toujours y avoir de nouveaux éléments qui remettent en question, qui bousculent, qui obligent à revoir et à modifier la configuration, à se repositionner, à négocier de nouveau. Cette configuration n'est pas une structure figée, créée une fois pour toutes. Il y a toujours place au mouvement.

Un espace de liberté

« Être libre c'est être dégagé de toute autorité, de ne pas obéir aux influences, être pensé par soi-même. »

(Cadalen 2006)

En parallèle à cet espace de créativité, la mixité offre à ces couples un espace de liberté. Ils y trouvent une possibilité de faire exploser les acquis, les modèles culturels, les ancrages de leur socialisation, ce qui leur permet de construire sur du neuf, d'emprunter des sentiers non battus, de créer leur propre espace. En d'autres mots, ce nouvel espace, qui s'ouvre grâce à la mixité, donne à ces couples la possibilité de ne pas suivre de modèle préétabli, de décider eux-mêmes de la configuration de leur quotidien.

***Francine** : Je trouve que... c'est le domaine de tous les possibles, c'est-à-dire, que tu as pas de modèle tellement de couple mixte, tu as donc tout à imaginer. [...] Quand tu es dans le quotidien familial, il y a des choses que tu n'explores plus parce que c'est familial, parce que c'est acquis, et puis qui ne conviennent pas forcément. Tu n'as pas forcément élucidé, mais n'empêche tu ne les remets pas en cause, alors que là, du coup, j'ai dû faire tout ce chemin qui est bénéfique (**Francine**, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Ces couples revendiquent, non pas toujours en mots, mais dans la construction de leur quotidien, le fait de ne pas reproduire sans réfléchir, de vivre hors des moules préétablis (et non selon ce que veulent ou attendent les autres), sans étiquette.

***Anouar** : Peut-être, pour les autres, c'est un couple qui est cinglé. Non, je veux dire anormal par rapport à ce qu'il y a dans la société. Moi je dis ça de manière un peu ironique, mais quand on voit les couples qui ressemblent au nôtre, ce ne sont pas des couples normaux pour la société. Dans la société, pour être normaux, il faut être ceci, il faut être cela. Trop d'étiquettes... On n'a pas d'étiquette (**Emilia**, 57 ans, Espagnole, et **Anouar**, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Comme l'a aussi souligné Cadalen (2006), les couples mixtes affichent un refus des places fixes, une volonté d'être différents dans leur mode d'être, dans leur quotidien. « *Derrière ces rencontres, celles qui nous portent au-delà de nos propres frontières, il y a*

généralement une volonté de “secouer”, de questionner des schémas culturels, même si on ne cherche pas consciemment à les remettre en question. Le dénominateur commun de ces “échappées” c’est la transgression, c’est-à-dire la désobéissance inconsciente à un ordre supposé, un code familial, une attente sociale » (Sandre 2007 : 63). Comme si la mixité leur permettait une certaine excentricité, une certaine originalité.

Ilias : Je crois que ce qui fait l’intérêt d’un couple mixte en théorie, c’est ce préjugé quant à la différence de l’autre. Cette différence fondamentale, la différence essentielle. De ce préjugé, on accepte de composer. Dans le cas d’un couple maroco-marocain, on a un préjugé plutôt que tout est déterminé et qu’il est difficile de faire autre chose, de changer, sinon ça devient de l’excentricité en quelque sorte.

Question : Comme si l’excentricité devenait permise ?

Ilias : C’est ça. Elle devient partie intégrante. Ça c’est une chance (Aube, 30 ans, Française, et **Ilias**, 40 ans, Marocain, mariés, 10 ans de vie de couple, 3 enfants).

Une possibilité de distanciation

La mixité offre également aux individus qui s’engagent dans une expérience de mixité conjugale une possibilité de distanciation, c’est-à-dire un éloignement du « home » de leur enfance (les repères auxquels ils se réfèrent) qui leur permet de construire leur propre chez-soi (la trajectoire qu’ils peuvent inventer) :

Francine : Ce n’est pas un hasard si j’ai choisi... cette relation-là, mais c’était loin d’arriver à être formulé en paroles si tu veux. C’était loin d’arriver à ma conscience. C’était un instinct de survie, je crois [rire].

Question : Et maintenant avec le temps, comment tu expliques ?

Francine : Ah...la nécessité de changer de milieu je pense. Changer de milieu culturel. Et puis aussi partir sur du neuf, enfin sur du neuf, sur du jamais vu pour moi, sur une relation de laquelle je n’avais aucun exemple. Tu vois, je n’avais aucun exemple de couple mixte, moi j’en connaissais aucun (**Francine**, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Pour Marie, par exemple, il est clair qu’on ne quitte pas la France (un pays où l’on a une sécurité et une situation) pour rien. Il y a l’amour évidemment, mais il y a aussi, selon elle,

un désir de distanciation (conscient ou inconscient) qui offre un nouveau départ, une possibilité de se construire autrement.

Question : *Et vous l'expliquez comment alors votre départ ?*

Marie : *Clairement, pour vivre en couple, mais je pense que les gens qui sont comme ça amenés à vivre à l'étranger ont besoin de prendre leurs distances. Je pense qu'on ne quitte jamais la France pour... On quitte toujours pour une bonne raison. En dehors même de venir vivre au Maroc, en dehors même de suivre quelqu'un... J'ai l'impression qu'il y a ce point commun. Il y a un besoin de prendre ses distances un petit peu avec son milieu familial, ou même la société de façon générale. De pouvoir peut-être grandir ou se sentir plus écouté, plus autonome. Des moments où enfin, ça fait du bien de prendre ses distances pour se construire. Ça aide à affirmer sa personnalité.*

Question : *Et est-ce que c'est quelque chose que vous recherchez de prendre des distances ?*

Marie : *Consciemment peut-être pas, mais inconsciemment. Je ne pense pas qu'on quitte la France comme ça pour rien (Marie, 38 ans, Française et Omar, 44 ans, Marocain, mariés, 15 ans de vie de couple, sans enfants).*

Cette prise de distance, et précisons que distance n'est pas synonyme de rupture, est présente dans tous les récits. Il est intéressant de constater que les partenaires marocains qui sont demeurés sur leur terre natale ont eux aussi pris une distance avec le « *home* » de leur enfance. S'engager dans une expérience de mixité les a amenés à s'éloigner de leurs repères culturels, à s'adapter à un nouveau langage, à un nouveau mode de vie, etc. Anouar parlait espagnol à la maison ; Houria n'avait pas fait circoncire son fils ; Slimane fêtait Noël avec son fils même en l'absence d'Anna ; Omar, bien qu'il soit musulman, ne sacrifiait plus de mouton depuis qu'il avait épousé Marie. Certains affirment même que c'est parfois « le national » qui avait entamé le plus grand voyage.

Emilia : *Quand il y a un couple comme ça, je pense que la personne qui fait le plus de compromis, c'est le national, celui qui réside dans son pays. Parce que moi, quand je suis venue ici, j'ai décidé de venir ici et j'ai décidé de changer de pays. Lui, il a changé de pays pratiquement sans décider. Parce que dans cette maison, il n'est pas au Maroc. Il est sorti inconsciemment de sa société aussi. Moi je suis sortie quand je*

suis venue, mais lui aussi est sorti en quelque sorte (Emilia, 57 ans, Espagnole et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).

Nous verrons d'ailleurs, dans le chapitre 7, que la mixité n'est pas le début de cette prise de distance, et qu'elle s'inscrit dans un parcours de mobilité. De plus, les données de cette recherche montrent que cette prise de distance reflète le signe d'un désir de se construire autrement et non celui d'un mal-être, comme le reflètent certaines études (Vinsonneau 1985, Tico 1998, Abdouh 1989, Desruisseaux 1990). Ce mal-être, qui pourrait peut-être faire sens dans de rares cas, est loin d'être généralisable à l'ensemble des participants de cette recherche. Certains étaient peut-être anticonformistes, mais très peu d'entre eux étaient marginalisés ou rejetés par leur société d'origine. Le désir d'un espace de créativité, de liberté ou de distanciation (et donc de mouvement) reflète davantage la réalité de ces individus que l'hypothèse d'un mal-être.

Pour certains, la distanciation avec le « *home* » de leur enfance est plus vive, plus radicale que d'autres. Certains sont très attachés à leurs repères initiaux, mais tous construisent leur trajectoire (leur chez-soi) en dehors des routes tracées d'avance. Le fait que les étrangers vivaient ailleurs que dans leur pays d'origine, que plusieurs des Marocains aient vécu une expérience migratoire ou se soient éloignés des repères de leur enfance à l'intérieur de leur espace familial n'est pas sans lien avec ce désir de distanciation. On peut lire à travers ces histoires de vie une volonté de la part de ces couples de construire leur propre trajectoire, leur propre chez-soi. Je reviendrai sur cet aspect fondamental d'individualisation des références en conclusion de cette thèse.

5.5. Description ethnographique des différentes configurations culturelles

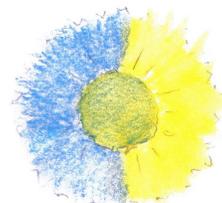
Revenons au quotidien de ces couples mixtes afin d'en souligner la singularité. Les différentes configurations culturelles que permet la mixité, nous allons le voir par ce qui suit, ne sont pas simplement des collages hétérogènes d'éléments culturels préexistants, au contraire, elles ouvrent un tiers espace (qui n'est pas l'addition ou la fusion de deux cultures, mais un espace nouveau créé à partir de l'agencement particulier des références culturelles disponibles) qui donne naissance à une réalité entièrement nouvelle : la mixité.

Attardons-nous maintenant à l'élaboration du nouvel espace de ces individus qui négocient leur quotidien au croisement de références culturelles différentes.

Pour bien donner à voir les différentes configurations culturelles sans les fixer dans un schéma statique, le meilleur moyen m'a semblé être de décrire le quotidien de ces familles à l'aide de notes prises au cours du terrain et d'extraits d'entretien. C'est donc à travers mes yeux et leurs mots que sera illustrée la diversité de ces différentes configurations culturelles³².

C'est évidemment la négociation conjugale qui se profile derrière ces configurations que révèlent les descriptions. Le quotidien recèle en effet des détails qui laissent deviner la dynamique conjugale et familiale de ces couples. Une entrée dans différents foyers (par le présent ethnographique³³) donne à voir la singularité de ces différents modes de vie.

5.5.1. Un mélange des deux modèles culturels



Fès, 8 mai 2005

J'ai donné rendez-vous à la fille de Cham (une Vietnamiennne installée au Maroc depuis plus de 40 ans), au coin d'un café du centre-ville de Fès. Ce qui frappe mon regard au moment où je l'aperçois, c'est son physique parfaitement métissé. Je m'attendais à voir une physionomie plutôt asiatique, j'ai devant moi une jeune femme dans la trentaine dont le visage peut être tout à fait marocain et tout à fait vietnamien à la fois. Je ne sais plus. Tout comme lors de ma rencontre avec ces Marocaines habillées en boubou et coiffées de tresses africaines que j'avais pris au premier coup d'œil pour des Sénégalaises quelques jours plus tôt, mon regard est déstabilisé. Le fait que cette jeune femme m'aborde en arabe dialectal en me souriant de ses yeux légèrement bridés amplifie cette impression de mélange. Elle me conduit chez sa mère. Me voici devant Cham, une veuve vietnamiennne mariée il y a plus de cinquante ans à un Marocain rallié aux troupes du Viêt-minh pendant la guerre

³². Pour donner à voir, en un coup d'œil, la diversité de ces configurations, j'ai demandé à Dorice Martin, une artiste de la rive-sud de Québec, de représenter ces descriptions à l'aide d'une symbolique de couleurs.

³³ Le temps présent utilisé dans les descriptions ethnographiques est toujours une violence faite à la réalité. Il faut garder en tête que ces descriptions sont en quelque sorte prises dans la vie de ces gens au moment où je les ai rencontrés.

d'Indochine. Là, pas de doute, j'ai bien devant moi une Vietnamiennne. Cependant, au moment où débute officiellement l'entretien, je suis complètement déstabilisée d'entendre cette vieille femme répondre parfaitement à mes questions en arabe dialectal, mais avec un accent vietnamien si prononcé que celui-ci demeure totalement incompréhensible, même pour mon interprète. Sa fille prendra le relais pour me traduire l'histoire de ses parents. On me fait asseoir dans un traditionnel salon marocain entouré de banquettes et décoré de tapis colorés. On me sert du thé à la menthe et des nems vietnamiens.

Et voici que débute le récit de la vieille femme. Je ne peux qu'être frappée par le savant mélange d'éléments marocains et vietnamiens qui ont teinté l'histoire de ce couple et de cette famille. Un épisode du récit illustre très bien cette configuration placée sous le thème du mélange des deux cultures. Après 25 ans passés au Vietnam sans aucun contact avec le Maroc, le mari de Cham (décédé depuis 1988) – parti combattre aux côtés des Français et s'étant rallié aux troupes vietnamiennes – est rentré au Maroc avec sa femme vietnamienne et ses cinq enfants. Quatre autres naîtront en terre marocaine. Le jour de leur arrivée³⁴, pour fêter les retrouvailles, la famille marocaine donne une fête et sert un grand couscous. Tout juste arrivés du Vietnam, Cham et les enfants sont désorientés. Pas de baguettes en vue. Ils ne savent pas manger à la main. Cham pleure et réclame des baguettes. Son mari, voyant sa femme perdue, se lève, arrache une branche d'olivier et lui taille des baguettes. Le quotidien de ce couple, condensé dans cette image, est assez représentatif de cette première configuration culturelle qui pourrait se résumer à un heureux mélange des références culturelles des conjoints.

Les couples mixtes regroupés sous cette configuration ont en commun une volonté d'apprécier et de profiter de ce qu'il y a de mieux dans les deux cultures. Ces références culturelles multiples sont vues comme une richesse qu'il faut transmettre, qu'il faut préserver. Par exemple, certains couples qui ne sont pourtant pas particulièrement attachés aux traditions considèrent qu'il est important de respecter, de perpétuer, de transmettre certains éléments traditionnels à leurs enfants pour qu'ils cultivent leur héritage multiple.

³⁴ Cet épisode est raconté en détail dans le chapitre 7.

Céline : *C'est leurs cultures, c'est leurs souvenirs qui se fabriquent par après (Céline, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Emilia : *Si on arrive à leur donner le respect des deux cultures et qu'ils soient fiers de faire partie des deux mondes, je crois que c'est très enrichissant. [...] Il faut faire très attention, quand on est dans un couple mixte, et faire que les enfants soient fiers d'appartenir aux deux mondes. Moi je suis très contente de voir mes filles comment elles ont évolué. Maintenant elles sont dans les deux mondes. Elles peuvent vivre, c'est-à-dire, qu'elles ne se sentent pas étrangères ni ici ni là-bas (Emilia, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Dans ces foyers, on peut assister à une conversation où le père parle en berbère à son fils, qui réplique à son frère en arabe et répond à sa mère en français. On trouve généralement dans l'ameublement un coin marocain (plus ou moins grand) et un salon plus « européen ». On peut déguster un plat haïtien accompagné de salades marocaines et arrosé d'un bon vin. On peut attendre le père Noël avec les enfants le 25 décembre et égorger le mouton le jour de l'Aïd el kbir (la grande fête). On peut voir un père musulman faire ses prières et une mère catholique assister à la messe du dimanche, etc. La richesse des différentes références culturelles qui se côtoient est mise en évidence au quotidien.

5.5.2. Un mode de vie cosmopolite

Tétouan, 4 juin 2005



Me voici maintenant chez Alain et Maha, Jérôme et Rania, Béatrice et Yassin. Ces trois couples mixtes qui ne vivent pas ensemble, mais presque (chacun a sa maison puisqu'ils vivent en communauté avec le père [marocain] et la mère [espagnole] de Rania et Maha), sont tous réunis autour d'une grande table à l'extérieur. L'ambiance est conviviale et le ton à la fête (le samedi, exception faite du patriarcat marocain, tout le monde arrose le repas du midi). Dans cette famille, la configuration culturelle a plutôt des allures cosmopolites. La différence de cette configuration avec celle décrite précédemment tient dans le fait qu'il s'agit d'un mode de vie qui met en présence des références provenant de cultures autres que celle des partenaires du couple.

Rania et Maha sont respectivement mariées à un Espagnol et à un Français. Yassin, leur cousin paternel marié depuis peu à une Tchèque, s'est joint à cette famille depuis qu'il travaille au sein de cette grande poissonnerie familiale chapeautée par le patriarche marocain.

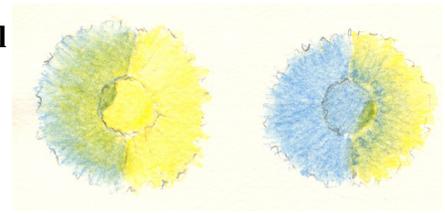
Leur mode de vie a de quoi étonner ! Quand on ouvre la porte de leur demeure, on se retrouve dans un espace hétéroclite, où se croisent des références culturelles du Maroc, de la France, de l'Espagne et de la République tchèque. Fait assez rare, Rania et Maha ont toutes deux célébré leur mariage dans deux religions. Une signature de contrat adoulaire d'abord, pour officialiser leur mariage selon la religion musulmane, et un mariage catholique à l'église quelques semaines plus tard. Elles ont ensuite fêté leur union dans une tente traditionnelle marocaine dressée sur la plage (où un bar prenait la moitié de la tente pour ceux qui voulaient arroser l'événement) et dansé au rythme de deux orchestres (un groupe de musique traditionnelle marocaine et un groupe espagnol). Alain et Béatrice, de leur côté, ont signé un contrat adoulaire en République tchèque, pressés d'officialiser leur mariage avant que le ventre de Béatrice ne soit trop arrondi pour que les autorités marocaines acceptent de légitimer la naissance de leur enfant. Toute la famille marocaine, au courant de la grossesse, a célébré le mariage dans l'intimité, non pas pour camoufler l'événement, mais parce que le temps les y a contraints.

Les deux sœurs maroco-espagnoles ne jeûnent pas pendant le ramadan, ce qui ne les empêche pas de se sentir musulmanes et de se rappeler avec nostalgie leur grand-mère espagnole qui leur chantait la prière au pied du lit avant qu'elles ne s'endorment. Yassin, issu d'une famille marocaine, baigne dans cet univers cosmopolite depuis son arrivée au sein de l'entreprise familiale. Sa femme tchèque, qui s'est intégrée au clan familial (comme ils le disent avec humour) depuis peu, contribue à enrichir cet univers cosmopolite. Tout au long de l'entretien, son petit bébé, répondant au prénom de Eussin, l'écoutait lui parler en tchèque alors qu'elle répondait à mes questions en français, qu'elle s'adressait à Jérôme en espagnol et à l'employée de maison en arabe.

Chez eux, les repas se prennent la plupart du temps en famille. À tour de rôle, ils invitent le clan familial à manger chez eux. Chez Rania, la cuisine est surtout à base de porc alors il y a toujours un second plat pour ceux qui n'en mangent pas. Il y a soit un plat marocain,

dans lequel on se sert à la fourchette ou dans lequel on plonge avec le pain (selon les préférences de chacun), soit un plat espagnol, français, méditerranéen. Le jour où l'on cuisine la cervelle ou le pigeon, on fait un plat spécial pour Alain qui ne peut s'habituer à ces traditions culinaires. Chacun est respecté dans ses croyances et ses pratiques religieuses ou dans son absence de pratique. Pendant le ramadan, ceux qui ne jeûnent pas mangent ouvertement. Ceux qui jeûnent ne se présentent tout simplement pas à table. Tous voyagent constamment. On reçoit régulièrement la famille des conjoints étrangers. Les enfants sont scolarisés à la mission espagnole. Les discussions quotidiennes se déroulent dans plusieurs langues. Bref, dans cette famille, chacun pige dans les références culturelles des uns et des autres pour construire un quotidien à l'allure cosmopolite qui est, visiblement chez eux, très valorisé.

5.5.3. Une valorisation commune d'un modèle culturel



Meknès, 8 février 2005

Entrons maintenant chez Laure et Abdessalam. En passant le seuil de la porte, on se retrouve dans un appartement de style français. Pas de salons marocains qui, au dire de Laure, sont trop grands, froids et très difficiles à nettoyer. L'appartement est plutôt européen. On vient de défaire le sapin de Noël. On fête Noël, mais sans référence à l'aspect religieux de la fête. Chez eux, le jour de l'Aïd l'kbir (la grande fête musulmane), pas de sacrifice. Ils offrent leur mouton à l'employée de maison et s'éclipsent en Espagne pendant la fête. Mis à part la cuisine où, de temps en temps, un plat marocain est servi, les références marocaines ne semblent pas faire partie de leur quotidien. Ce couple fréquente surtout la communauté francophone de la ville. La seule langue présente au sein du foyer est le français. Les enfants, scolarisés à la mission française, ont appris l'arabe dialectal avec les copains et les employés de maison. Dans ce foyer, l'absence de pratique religieuse est un mode d'être discret, mais assumé. On ne jeûne pas. L'alcool et le porc font partie des habitudes de table.

Le quotidien de cette famille est semblable à celui d'une famille française et c'est justement ce qui le rend particulier. Ils vivent sur un îlot français qui flotte dans un contexte marocain. Si on analysait le quotidien de cette famille en regard de la théorie assimilationniste, on

affirmerait que dans ce foyer la culture française domine complètement la culture marocaine, ce qui contredirait les observations de plusieurs chercheurs qui voient les mariages mixtes comme des indicateurs du degré d'assimilation des immigrants dans une société où la majorité assimile la minorité. On dirait, comme LeBlanc (2001), au sujet de certains couples qu'elle a étudiés à Montréal, que dans ce couple, le membre de la communauté minoritaire a persuadé celui de la communauté majoritaire de pencher de son côté. Cette conclusion serait cependant trop hâtive et évacuerait un élément important qui explique la configuration culturelle particulière de ce couple. Le récit d'Abdessalam met en lumière un aspect essentiel.

Abdessalam : Nous avons reçu une culture extrêmement occidentalisée. Parce qu'à l'époque mon père y croyait. [...] Mon enfance s'est passée, pour moi et pour toutes mes sœurs, à l'internat français. Nous avons reçu une culture occidentale, très poussée. On fêtait à la maison aussi bien les fêtes marocaines que les fêtes françaises. Déjà nous étions très sensibilisés. L'indépendance est arrivée. Et puis... sur la lancée je crois que... à ce moment-là les vraies études ne pouvaient se faire qu'en France. Donc la continuité de mes études, c'était en France. [...] Quatre de mes cinq frères ont épousé des Françaises (Laure, 59 ans, Française, et **Abdessalam**, 60 ans, Marocain, mariés, 41 ans de vie de couple, 3 enfants).

Ce mode de vie français n'était donc pas étranger à Abdessalam, même avant sa rencontre avec Laure. Son mariage avec une Française a certainement accentué le côté français de son mode de vie mais, loin de s'expliquer par l'assimilation, cette valorisation commune d'un style de vie français s'expliquerait davantage par la volonté d'Abdessalam de vivre un mode de vie qui lui convenait davantage. Comme il le dit lui-même, « ça m'arrangeait ».

Laure et Abdessalam ne sont pas les seuls dont la configuration du quotidien s'est bricolée à partir d'une grande majorité d'éléments de la culture étrangère (française, allemande, américaine, etc.). Il n'est pas rare au Maroc de rencontrer des couples mixtes qui ont fait ce choix. Plus rares sont les couples maroco-étrangers qui ont opté pour une configuration à dominance marocaine. Il y a cependant des rencontres étonnantes.

Le seul endroit où j'ai été reçue à la marocaine, lors de mes entretiens, c'est au moment de ma rencontre avec Marie et Omar. Dans le typique salon marocain où ils m'ont reçue, Marie m'a servi du thé à la menthe et des gâteaux marocains. Dans ce foyer, pas d'alcool ni de porc. Bien que Marie ne soit pas musulmane, elle m'a confié qu'elle avait entamé un chemin dans ce sens et qu'elle envisageait peut-être un jour se convertir à l'islam. La conversion, pour elle, demande une sérieuse et sincère réflexion qu'elle approfondit tranquillement. Omar, qui n'était visiblement pas au courant du cheminement spirituel de Marie, a été très touché d'apprendre, en même temps que moi, que Marie était sensible à la religion musulmane. Marie, qui ne renie pas sa culture française, est parfaitement à l'aise dans la culture marocaine. Elle connaît les formules d'usage et de politesse marocaine, aime recevoir à la marocaine, possède les rudiments de l'arabe dialectal et prend un grand plaisir, depuis qu'elle a pris des cours, à danser sur de la musique orientale comme le font les Marocains dans les fêtes.

Marie : Je suis contente d'avoir augmenté ma culture. Une culture marocaine. Tant sur le plan vestimentaire, musical, culinaire, architectural.

Question : Est-ce que vous avez l'impression que la culture marocaine vous sied davantage ?

Marie : Oui. Probablement que oui.

Question : Donc le changement de vêtement vous a fait du bien ?

Marie : Oui, bien je crois que je m'épanouis bien dans cette culture (Marie, 38 ans, Française, et Omar, 44 ans, Marocain, mariés, 15 ans de vie de couple, sans enfants).

Dans ce foyer, on sent que cette configuration à dominance culturelle marocaine (leur vie n'est pas exempte d'éléments de culture française, culture à laquelle Omar est d'ailleurs très sensible puisqu'il a été socialisé lui aussi avec des Français et a fait ses études en France) s'est dessinée harmonieusement, personne ne cherchant à imposer quoi que ce soit. Le style de vie qu'ils ont créé leur convient aussi bien à l'un qu'à l'autre. Marie a simplement trouvé davantage à s'épanouir dans plusieurs aspects de la culture marocaine.

5.5.4. Un mode de vie religieux



Casablanca, 29 avril 2005

Me voilà maintenant au centre-ville de Casablanca chez Shiraz et Hassan. Ce foyer donne à voir une configuration d'un tout autre ordre. Le quotidien de ce couple n'est rythmé ni par la culture marocaine, ni par la culture iranienne, ni par un mélange de références culturelles de ces deux cultures, mais par la foi baha'i qui est le ciment de leur vie de couple. Leur rencontre est intimement liée à la foi baha'i. Shiraz a quitté l'Iran à l'âge de vingt ans pour venir s'installer au Maroc dans le but de faire des études, mais aussi dans la continuité de la philosophie baha'i qui l'encourageait à « aller vers d'autres horizons, rencontrer d'autres personnes et porter l'amour de la foi ailleurs » (Shiraz). De son côté, Hassan, fils d'une famille musulmane et donc musulman de naissance, a connu et embrassé la foi baha'i alors qu'il était étudiant en France, bien avant sa rencontre avec Shiraz. Leur rencontre n'est pas un hasard. Alors qu'elle était dans le vol qui se rendait au Maroc, Hassan – qui était navigant, il est maintenant retraité –, qui avait été informé par des amis de la communauté baha'i de la venue de deux jeunes femmes baha'i en provenance de l'Iran, est allé les accueillir à l'aéroport. Ils se sont revus grâce aux rencontres de la communauté baha'i. Hassan voulait épouser une baha'i. Se marier, pour Shiraz, lui permettait de s'enraciner plus rapidement dans ce pays où elle avait envie de vivre sa foi. Ils se sont donc mariés quelque temps après leur rencontre, alors qu'ils se connaissaient à peine.

***Shiraz** : Je me suis donnée comme si j'ai offert mon cœur et mon corps pour la voie que j'avais choisie (**Shiraz**, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Ne maîtrisant pas la langue de l'autre au début de leur relation, ils communiquaient en anglais du mieux qu'ils pouvaient. Pour eux, leur foi commune était un lien assez solide pour se marier rapidement, « il y avait une confiance qui était déjà établie » (Hassan). Ils ont signé un acte de mariage marocain parce que le mariage baha'i n'est pas reconnu au Maroc, mais ils ont aussi célébré un mariage selon les convenances baha'i.

Leur vie quotidienne s'est construite autour de cette foi commune. Pour eux, la foi baha'i est plus qu'une religion, c'est un mode de vie, « *c'est une identité* » (Shiraz). Ils fréquentent des gens de toutes les cultures et de toutes les religions, mais ils se réunissent avec les membres de la communauté baha'i de leur ville tous les dix-neuf jours. Ils ne célèbrent aucune fête musulmane (ils ne comprennent d'ailleurs pas pourquoi la famille de Hassan continue à leur souhaiter bonne fête le jour de l'*Aïd* alors que ce jour ne signifie rien pour eux), ils ne tuent pas de mouton, ne font pas ramadan. Ils pratiquent le jeûne baha'i. Ils ont fait circoncire leurs fils, mais par question d'hygiène. Ce n'est pas par prescription de l'islam qu'ils ne consomment pas d'alcool, mais parce que la religion baha'i leur interdit. Le porc est pour eux toléré. Aucune présence de traditions marocaines sauf le couscous et la *harira* (soupe traditionnelle marocaine). Ils dégustent aussi parfois des plats iraniens, mais les aspects de la culture iranienne ne sont pas non plus très présents au sein de leur foyer. Ils célèbrent quelques fêtes nationales iraniennes. Leurs enfants parlent le perse plus que l'arabe (Hassan ne leur a jamais parlé arabe, il leur a toujours parlé en français, langue qu'ils maîtrisent parfaitement). La foi baha'i est le chemin commun qui fait oublier les différences de références culturelles, ou du moins qui aide à les accepter.

Shiraz : Mais quand on est attaché à une corde qui est très solide et qui est l'amour en Baha Ollah, on essaie d'oublier le reste. Parce qu'il y a un objectif qui est commun. Si on va dans la même direction, quand on a les mêmes objectifs spirituels, donc on est prêt à sacrifier notre ego pour cet amour (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Sa famille à lui n'a jamais compris ni accepté qu'il se détourne de l'islam. Pour eux, il demeure musulman. Il n'est pas baha'i. Ils n'auraient peut-être d'ailleurs jamais su que leur fils était baha'i si Shiraz ne s'était pas fait un devoir de leur annoncer.

Hassan : Chacun connaît ses parents. Chacun les connaît très bien. Je lui ai dit, si tu veux parler de la foi à mes parents, Ce n'est pas la peine. Pas tout de suite, dans cinq ans, dans dix ans... dans vingt ans, mais pas tout de suite. Elle, tout de suite...

Shiraz : Non, moi je ne pouvais pas. Moi, avant de me marier je ne savais pas que sa famille ne savait pas qu'il était baha'i, sinon ça aurait été une condition pour accepter le mariage. [...] Après le mariage, quand j'ai appris, je voulais qu'ils sachent donc quand j'ai été là-bas, à la première occasion, j'en ai profité pour leur dire qu'on était

baha'i, que lui aussi était baha'i, bien sûr ça ne leur a pas plu... (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

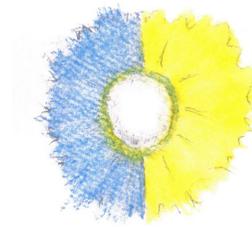
Cette identité baha'i, que Shiraz affiche contre vents et marées, leur a même valu un emprisonnement dans les années 1980 (qui a été évoqué dans le chapitre 4). Ils sont allés en prison alors qu'ils avaient un fils d'un an et demi qu'aucun membre de la famille marocaine n'a voulu garder, tous en total désaccord avec leur démarche. La famille iranienne était quant à elle beaucoup trop loin pour prendre en charge l'enfant. C'est un collègue de travail de Hassan (qui n'était pas baha'i) qui a accepté de garder l'enfant pendant leur séjour en prison. Il aurait été plus facile de désavouer leur foi et de se déclarer musulmans comme bien d'autres baha'i l'ont fait pour échapper à l'emprisonnement, et comme le souhaitait la famille marocaine, mais pour eux c'était impensable.

Shiraz : Moi, je ne peux parler que pour moi, en mon nom, je ne peux en aucun cas nier ma foi pour quoi que ce soit. L'amour en Baha Ollah est plus fort que tout. Je ne sais pas ce que je ferais si on me dit tu vas mourir, tu vas choisir entre vivre ou donner ta vie pour Baha Ollah ou le nier, je ne sais pas. Mais je souhaiterais résister jusqu'à mon dernier souffle. Bien sûr, c'était triste, c'était difficile, c'était une épreuve très difficile, mais quand on a la foi en quelque chose, on a aussi le courage (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

J'ai aussi retrouvé dans la famille d'Emilia et Anouar (baha'i également) et dans celle d'Andrea-Zhor et Nadir cette configuration où la religion transcende les différences culturelles et devient le centre de l'identité (observations qu'a également faites Nowicka [2006] dans sa recherche sur les mariages transnationaux en Pologne). Chez ces derniers, c'est la religion musulmane qui colore leur mode de vie, et d'une teinte beaucoup plus vive que la plupart des foyers musulmans marocains : de la prière qui rythmait leurs journées, au choix du prénom (Ali) et celui de la crèche de leur enfant (qui a été fait en fonction du fait que la nounou transmet les principes de l'islam), jusqu'aux obligations de pudeur suivies par Andrea-Zhor (elle portait le voile même avant son arrivée au Maroc et elle ne sert pas la main aux hommes) et à leurs fréquentations (ils ne fréquentent pas de gens qui consomment de l'alcool ou qui en vendent, par exemple), la religion musulmane est le ciment de leur

couple et le point d'équilibre d'Andrea-Zhor. Je reviendrai au récit de conversion d'Andrea-Zhor dans le chapitre 6. Retenons pour l'instant que chez certains couples mixtes, l'identité religieuse colore le quotidien au point tel que les différences culturelles (hors du cadre de la religion commune) s'atténuent et demeurent en arrière-plan.

5.5.5. Un *no man's land* culturel



Marrakech, 8 mai 2006

J'étais impatiente d'aller rencontrer Yumiko et Miloud qui, déjà au téléphone, m'avaient semblé un couple assez particulier. Après avoir parcouru une longue distance en train pour aller à leur rencontre (ils habitent Marrakech), lorsque j'ai posé le pied dans leur maison, je n'ai pas été déçue. Leur maison, décorée très sobrement, est tout à fait originale. Ils l'ont construite eux-mêmes. Chaque détail a été pensé. Ils ont tout fabriqué de leurs mains, même les meubles. La décoration est très minimaliste, très épurée, cela contraste avec la surcharge de couleurs, de tapis et de bibelots des maisons traditionnelles marocaines. Chez eux, pas de tapis. Pas de couleurs. Les murs sont blancs. L'emplacement des rares sculptures et peintures (création de Miloud) qui ornent la maison a été longuement réfléchi. Pas de balcon. Quelques fenêtres seulement, percées à une hauteur et à un angle calculés pour préserver leur intimité et les couper des bruits de la rue. Quand on pénètre à l'intérieur de leur foyer, on se retrouve dans un autre monde, en retrait du monde extérieur. On n'est plus au Maroc et bien qu'on sente dans la décoration une influence de l'art japonais (c'est d'ailleurs leur passion commune pour la calligraphie japonaise qui a les a fait se rencontrer), on n'est pas non plus au Japon. On est dans un lieu voulu le plus neutre possible. Leur maison est à l'image de leur couple, un peu en dehors du monde réel et des interactions du monde extérieur. Ils vivent un peu comme sur un radeau qui flotte au milieu de nulle part. Leur vie ne ressemble à celle de personne.

Yumiko : *Je ne sais pas... Je crois que... finalement... nous avons créé un mode de vie... localement, comme un microclimat dans lequel nous vivons (Yumiko, 53 ans, Japonaise, et Miloud, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).*

Leur univers me fait plonger dans un troisième espace qui ne se situe pas au croisement de la culture marocaine et de la culture japonaise, mais dans un lieu neutre où ils se sont volontairement éloignés (autant qu'il leur a été possible) de leurs propres références culturelles. Comme s'ils vivaient dans un no man's land permanent. Pour Miloud, l'éloignement culturel entre les individus du couple est l'ennemi de la liaison. Il faut donc le réduire jusqu'à ce qu'il n'existe plus. Pour réduire cette distance, ils ont choisi de se retrouver dans un espace le plus neutre possible.

***Yumiko** : Il n'y a pas de nationalité ici. Il n'y a pas de trucs japonais, il n'y a pas de trucs marocains (Yumiko, 53 ans, Japonaise, et Miloud, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).*

Ce travail d'épuration, qui demande énormément de sacrifices et d'efforts de la part de chacun, m'ont-ils précisé, est pour eux une façon de trouver un certain équilibre, de vivre dans un espace où « *les deux forces se neutralisent* » (Miloud). Sans ce travail de distanciation, précise Miloud, « *on aboutit toujours à... un certain égoïsme culturel, c'est-à-dire à son ego personnel et puis bon... on se heurte au reste* ».

Ce style de vie minimaliste, comme ils le décrivent eux-mêmes, se retrouve dans chaque aspect de leur quotidien : dans leur décoration évidemment, mais aussi dans leur alimentation (leurs repas sont légers et ne nécessitent pas trop de temps de préparation) ; leur budget (ils vivent avec très peu de moyens) ; le choix de leurs vêtements (ils optent pour des tissus en coton qui ne nécessitent pas d'entretien) ; leurs fréquentations (ils fréquentent très peu de gens : « *on vit sur un radeau* » (Miloud) ; leur spiritualité (aucune pratique religieuse mis à part le ramadan que fait Miloud par équité pour ses élèves qui jeûnent) ; une vie spirituelle de l'ordre de l'absence ou de la transparence, c'est-à-dire intégrée à la vie elle-même, « *comme l'air qu'ils respirent* » (Miloud), etc. Même leurs engueulades, me précisent-ils, sont les plus silencieuses possibles : « *On est discret. On n'aime pas élever la voix* » (Miloud).

Le fait de ne pas avoir d'enfant (bien que ce ne soit pas un choix, mais une conséquence médicale) les aide à s'éloigner de leurs propres références culturelles. Chez eux, pas d'enjeu de transmission. Comme ils le disent, ce sont souvent les enfants qui provoquent les

cérémonies (baptême, circoncision, fêtes, etc.), et qui donnent envie de perpétuer des traditions. Au début, à leur arrivée au Maroc, ils invitaient des amis japonais à célébrer des repas traditionnels, mais avec le temps, ils ont abandonné ce genre de pratique. Ils voient maintenant très peu de gens. Je suis consciente que j'ai eu une chance incroyable de me rendre jusqu'à eux. Le jour de l'Aïd, ils se rendent parfois dans la famille de Miloud, par respect pour celle-ci, et non parce que ça a un sens pour lui. Si parfois la nostalgie de certaines références ou de certaines pratiques culturelles les gagne, leur réaction est en totale cohérence avec leur choix de vie : ils ont appris à faire abstraction de leurs désirs...

Question : Est-ce que c'est quelque chose que vous auriez aimé, avoir plus d'aspects japonais dans votre vie ?

Yumiko : Non. Mais, si on commence à avoir envie, alors il faut, il faut tout, c'est sans limites...

Miloud : Là c'est une question de bouddhisme.

Question : Est-ce que vous êtes d'accord avec ce qu'il vient de dire ?

Yumiko : Je ne sais pas si c'est bouddhiste.

Question : Peu importe le titre qu'on y met.

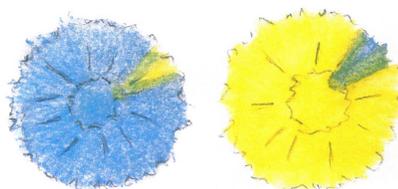
Miloud : Le fait de désirer quelque chose nous rend malheureux, c'est sûr, si on arrive à supprimer, c'est bien.

Question : Est-ce que vous y arrivez ?

Yumiko : Ça dépend des choses (Yumiko, 53 ans, Japonaise, et Miloud, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).

Yumiko précise que les éléments de la culture bouddhiste et des rites shinto qui lui ont été transmis au Japon, lorsqu'elle était enfant, étaient réduits au minimum (cérémonie mortuaire bouddhiste, fête de naissance animiste avec un prêtre shinto). Elle ne se considère d'ailleurs pas bouddhiste. Ne pas se laisser envahir par des désirs qui les empêcheraient de vivre dans ce *no man's land* culturel – auquel ils aspirent et dans lequel ils sont confortables – est tout simplement logique pour préserver la cohérence de ce projet de neutralité culturelle qui semble, pour eux, la base même de l'équilibre d'un couple mixte.

5.5.6. La domination d'un modèle culturel



La configuration culturelle au sein d'un couple mixte met nécessairement en présence deux individus, mais ceux-ci ne participent pas toujours également à l'élaboration de cet espace. Je me suis effectivement retrouvée, lors du terrain, dans des foyers où l'un des conjoints imposait carrément son modèle culturel, laissant dans l'ombre celui de son conjoint. Cette configuration à dominance uniculturelle n'est pas toujours significative d'une domination voulu par l'un et subi par l'autre (comme nous l'avons vu un peu plus haut dans le cas de la valorisation commune d'un modèle culturel), mais il serait biaisé de nier les rapports de force inégalitaires que l'on retrouve aussi, comme dans tous les couples, au sein des couples mixtes. Dans ces cas, la dominante culturelle n'est plus un choix des deux conjoints, mais le résultat d'une dynamique de couple où les éléments de la culture de l'un se dissipent au fur et à mesure que l'autre impose les éléments provenant de sa culture. Allons voir du côté du foyer d'Houria et de Roberto.

Meknès, 2 février 2005

Les murs de leur maison, la décoration, les objets, la musique, la nourriture, l'ambiance, l'éducation de leur fils commun, tout dans ce foyer est européen. C'est l'entretien qui a révélé que Roberto a volontairement imposé sa manière européenne de vivre en faisant en sorte que son quotidien soit teinté le moins possible de la culture arabo-musulmane. Cette configuration à dominance uniculturelle s'expliquerait-elle par le fait que Roberto soit un pied noir (un Portugais né au Maroc) et qu'il a lui-même vécu toute sa vie dans un rapport de force culturelle ? Il m'est impossible de généraliser puisqu'il est le seul pied noir que j'ai interrogé, mais cet indice a certainement une pertinence.

Dans cette famille, Roberto a décidé qu'il était hors de question de circoncire leur fils, pas plus qu'il n'a été question de lui donner un prénom arabe ou de lui apprendre à parler l'arabe dialectal.

Houria : Il ne m'a pas laissé lui parler l'arabe. Non, il faudrait qu'il parle d'abord très, très bien le français...

Roberto : Ah, oui... tout... petit. Sa première langue, je voulais que ça soit le français, après maintenant... tu peux lui parler comme tu veux.

Houria : Ah, oui maintenant il a dix ans... (**Roberto**, 56 ans, Portugais né au Maroc, et **Houria**, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte *adoulaire*, donc considérés comme vivant en concubinage selon la législation marocaine, 18 ans de vie de couple, 1 enfant. Roberto a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec une Française, Houria a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec un Français).

Les extraits d'entretien qui suivent décrivent mieux que je ne pourrais le faire la configuration de domination culturelle qui s'est dessinée au sein de ce foyer.

Houria: Un couple mixte, c'est-à-dire... comme on dit en arabe, c'est nous-nous (moitié, moitié).

Question : Est-ce que vous sentez bien le nous-nous dans votre maison, dans votre famille ?

Houria : Non, pas beaucoup... Il y a plus d'européen que... qu'arabe. Il n'y a que moi qui suis Marocaine. Vous allez voir les livres, il n'y a aucun livre en arabe... Il n'y a aucune écriture en arabe, il n'y a rien qui fait penser que la maison c'est une maison avec une Arabe qui vit dedans. Même la maison elle-même est à 100 % européenne (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et **Houria**, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger, 18 ans de vie de couple, 1 enfant commun).

Houria va de moins en moins au *hammam* (bain public) parce que, selon Robert, il y a trop de microbes. Elle s'empêche de tremper son bout de pain dans la sauce du tajine (plat marocain) comme elle l'a toujours fait parce que cela dégoûte son mari. Pas question non plus d'écouter de la musique ou de regarder des émissions de télévision arabe.

Roberto : Mais quand je ne suis pas là, bon, elle l'écoute comme elle veut. [...] Elle vous répond certaines choses des fois... parce que vous grattez avec le petit truc de sa culture, mais elle se sent très bien comme ça je pense, donc on n'a pas ce conflit... (**Roberto**, 56 ans, Portugais né au Maroc, et Houria, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger, 18 ans de vie de couple, 1 enfant commun).

Houria profite donc des moments où elle est à l'extérieur de chez elle et des moments où son mari est absent pour vivre librement certains aspects de sa culture marocaine qui lui manquent. Lorsqu'elle se fait plaisir en trempant son pain dans la sauce du tajine, son fils, qui a très bien intégré le discours de son père, lui rappelle que c'est tout de même dégoûtant.

Découvrir qu'il était tout à fait possible de vivre une expérience de mixité conjugale sans pour autant être ouvert (un tant soit peu) aux références culturelles de l'autre a été, pour moi, l'aspect le plus déstabilisant de ce terrain de recherche. En effet, le terrain a révélé que la rencontre avec la différence ne signifie pas nécessairement le respect de celle-ci. Cette rencontre – et celle du couple de Daya et Abdellah sur laquelle je reviendrai d'ici peu – a mis un bémol aux théories de Root (2000) et de Fernandez (2002) adoptées dans cette thèse. Tous les individus engagés dans des expériences de mixité conjugale ne sont pas forcément des forgerons transculturels qui travaillent à l'élaboration de passerelles communes entre les cultures ou qui contribuent à un changement social en amenant leur entourage vers plus d'ouverture. Ce terrain de recherche a aussi permis de constater qu'un pont ne se construit pas toujours (ou pas toujours durablement) entre les individus provenant de deux cultures différentes, même au sein d'une vie de couple.

5.5.7. Lorsque la mixité se solde en rupture

« C'est ce vide qui sépare nos deux rives. Et c'est l'enjeu et le jeu de la relation que de tisser des ponts d'un bord à l'autre, d'oser des incursions en ce pays étranger qui nous fait face. »

(Cadalen 2006)

Pour qu'il y ait rencontre, il faut que deux individus travaillent à construire un pont pour se retrouver quelque part au milieu des deux rives qui les séparent. Chez certains couples mixtes (et un parallèle peut fort probablement être dressé avec tous les autres couples), la rencontre n'a pas lieu ou ne dure pas. Ce non-lieu conduit souvent à une séparation, mais pas toujours. Au cours de cette recherche, j'ai rencontré des femmes séparées ou divorcées, mais également des couples qui vivaient sans que leurs deux rives soient reliées par une quelconque passerelle. Dans ces récits, que de souffrance !

Alexandra : Ça peut être une richesse, mais c'est source de beaucoup de souffrances si c'est mal géré. Je pense que réellement ça peut être une richesse si tu arrives à faire un sacrifice et à prendre ce qu'il y a de bon dans les deux. Ça peut t'ouvrir des tas d'horizons, mais ça peut être synonyme de beaucoup de souffrances aussi (Alexandra, 40 ans, Française, divorcée de Maruan, Marocain, 9 ans de vie de couple, 1 enfant).

Les femmes étrangères qui vivaient de telles situations se sont présentées seules à l'entretien soit parce qu'elles étaient séparées ou divorcées, soit (dans le cas de Daya) parce que leur histoire était pleine de souffrance et que leur mari n'était pas au courant de leur démarche. Ces récits ont été de véritables confidences.

Les trois récits de séparation-divorce ne sont pas représentatifs de l'ensemble des histoires d'échec de couples mixtes ; il s'avère même qu'ils correspondent à des scénarios extrêmes. Au premier coup d'œil, il y a de grandes similitudes à tracer entre ces trois histoires : la souffrance et la longue durée de la situation ; le fait que ces relations ont montré très tôt des signes d'échec que les femmes ont préféré (disent-elles) ne pas voir ; le fait que les femmes aient espéré, malgré et contre tout, que la situation finisse par s'arranger alors qu'elle empirait ; le fait que les hommes ne semblaient pas clairs dès le début de la relation ; le fait que ceux-ci aient très peu contribué aux charges du foyer alors que certains étaient mariés et avaient des enfants ; le fait qu'ils aient tous un problème de consommation d'alcool ; le fait que les femmes aient toutes subi de la violence physique et morale ; le fait qu'elles aient des problèmes avec leur belle-famille liés notamment à des raisons d'argent (il s'agissait de trois familles au revenu modeste ou très modeste) ; le fait surtout qu'elles aient eu la possibilité de sortir du pays ou de quitter leur conjoint et qu'elles soient librement revenues pour poursuivre la relation, etc. Je spécifie que ces trois hommes ne pratiquaient aucune religion. Aucun principe religieux n'était de mise dans ces relations de couples. L'alcool, la violence, la jalousie et la non-collaboration semble être le point commun de ces trois hommes.

Pendant longtemps, j'ai voulu oublier ces récits, ne sachant pas quoi en faire, comment les situer dans la recherche. Je sais cependant, pour avoir entendu d'autres histoires de séparation, que ces exemples étaient relativement extrêmes. Ce qui semble important à retenir, c'est que dans ces cas spécifiques, la cause de l'échec ou de la séparation ne

s'expliquait pas nécessairement ou uniquement par les écarts de références culturelles. Bien sûr, les écarts culturels contribuent parfois à rendre les rencontres plus laborieuses – rappelons-nous Emilia qui disait que « *la mixité c'est de la difficulté ajoutée* » –, mais ils ne sont jamais la cause d'une impossibilité à marcher l'un vers l'autre. L'échec de la construction d'un pont ne peut être mis uniquement sur le dos de la mixité conjugale. Preuve en est, cette thèse est remplie d'exemples de magnifiques constructions de ponts réussis et solides. Nous verrons également, dans le chapitre suivant, que les négociations culturelles peuvent effectivement amener des tensions, mais qu'elles ne conduisent absolument pas nécessairement vers une rupture. Dans ces cas spécifiques où la mixité s'est soldée par une rupture, on pourrait dire que le pont ne s'est pas construit, ou pas très solidement, ou s'est construit à sens unique ou a cédé au bout d'un moment. La mixité, dans ces cas, n'est évidemment pas vue comme une richesse, mais comme une lutte, un combat, une source de souffrance.

Daya : Ça représente un petit peu le malheur pour moi, beaucoup de conflits, beaucoup de tristesse.

Question : Avez-vous l'impression d'avoir fait beaucoup de compromis ?

Daya : Beaucoup ! D'ailleurs ma mère elle m'a dit : «Je ne te reconnais plus».

Question : Si c'était à refaire ?

Daya : Jamais. Jamais. Je ne voudrais pas me retrouver avec tous ces problèmes, tous ces conflits. Je ne suis pas heureuse. Je ne sais pas si je le serais même si je partais. Je suis marquée à vie. C'est fini pour moi. C'est pour ça que je dis que maintenant je suis là pour les enfants. *I focus on my children and when I will finish with my children I don't know what I will do...* (**Daya**, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).

Qu'il y ait plus de souffrance, de conflits ou de ruptures dans les couples mixtes ne semble pas une évidence si on s'attarde aux données de cette recherche. Il semble cependant important de souligner, comme l'a fait Barbara (1993), que dans un couple mixte, les différences sont vite repérées au début de la vie conjugale, à travers un réseau complexe de petites crises (observations que j'ai également faites sur mon terrain). À travers ces conflits, précise Barbara, se forme un consensus minimum – jamais fixé – qui évitera peut-être la crise finale. Comme si les couples mixtes avaient un temps d'avance. Les couples mixtes ont tendance à réfléchir sur leur conjugalité (et donc sur ses conséquences) plus que les

autres. Le fait que ces couples aient de nombreuses passerelles communes (et qu'ils se perçoivent comme semblables, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre) ne les épargne pas d'une négociation liée à leur différence de références culturelles. Ils essaient donc rapidement de trouver des zones de contact, ce qui leur donne cette longueur d'avance dont parle Barbara (1993).

Conclusion

Les couples mixtes ont donc une possibilité (qui n'est pas toujours exploitée) de s'enrichir culturellement. Il a été montré – à partir de l'analyse du discours des participants de cette recherche – que la mixité conjugale ne se situe pas seulement dans le regard des autres et que cette négociation au croisement de références culturelles différentes est ce qui fait la particularité des couples mixtes. Ce chapitre a mis au jour le fait que la mixité, parce qu'elle permet de sortir des sentiers battus, offre un espace de créativité et de liberté à ces couples. Nous avons également vu que la mixité offre une possibilité de distanciation avec le « *home* » de leur enfance qui permet à ces couples de construire leurs propres repères, leur propre trajectoire, leur propre chez-soi. Finalement, la description ethnographique des différentes configurations culturelles a illustré la singularité du quotidien de ces couples. Le chapitre suivant poursuivra l'argumentaire en ajoutant que la mixité conjugale n'est pas seulement un enrichissement culturel (un plus), mais une expérience de transformation culturelle qui implique une altération (du différent) et donc une perte d'une partie de soi qui nécessite une congruence, c'est-à-dire l'acquisition d'une fluidité essentielle à l'enrichissement de soi.

Chapitre 6 – *Altération et résistance : la mixité comme invitation à une expérience de transformation culturelle*

« *Le mariage mixte dépend de la dose de dépaysement que chacun peut supporter.* »

(Albert Memmi, cité par Déjeux 1989)

Introduction

Si la mixité conjugale offre une occasion pour les individus de s'enrichir culturellement et de prendre une distance avec le « *home* » de leur enfance pour construire leur propre trajectoire, elle invite aussi à une expérience de transformation culturelle. En effet, si la possibilité d'enrichissement culturel peut être un plus (ouverture sur un univers culturel plus vaste, possibilité d'explorer différentes avenues et donc de comparer, etc.), la transformation culturelle implique quant à elle un mouvement, un changement, une altération. Nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette thèse, pour aller à la rencontre de l'autre, il faut accepter de ne plus être le ou la même, accepter qu'une partie de ce que l'on considérait soi s'altère, se modifie (Fernandez 2002, Lagnaoui 1999). Cette altération, nous l'avons également vu, n'est possible qu'avec l'acquisition d'une certaine fluidité. Il ne s'agit pas de s'éloigner de soi et de se laisser altérer jusqu'à se perdre, mais d'accepter de modifier une partie de soi. S'engager dans une expérience de mixité conjugale c'est donc, en quelque sorte, une invitation à entamer un voyage vers l'inconnu.

Dans le chapitre théorique, cette thèse a proposé d'enrichir la métaphore du voyage prolongé de Fernandez à l'aide de concepts provenant de différents auteurs et de différentes disciplines pour la transposer à l'expérience de la mixité conjugale. Comparer la mixité à un voyage qui invite à une transformation culturelle³⁵ m'a semblé être une façon originale et contemporaine de donner un éclairage à cette expérience. Ce sixième chapitre propose donc, d'une part, de vérifier la pertinence de cette perspective théorique en lien avec la réalité du terrain et, d'autre part, d'enrichir cette métaphore de concepts qui ont émergé

³⁵ Fernandez parle simplement de transformation. La juxtaposition du concept de transformation culturelle (Guilbert 1993) à cette métaphore semble nécessaire pour évoquer la spécificité de l'expérience à laquelle invite la mixité conjugale.

directement de l'analyse des données de recherche. Pour ce faire, il a semblé que le moyen le plus efficace soit de créer une typologie qui donne à voir les différents mouvements (d'ouverture et de fermeture) que les individus engagés dans une expérience de mixité conjugale amorcent lorsqu'ils sont face à l'altérité culturelle³⁶. Ce chapitre est en quelque sorte ma réponse au regretté sociologue et écrivain Abdelkébir Khatibi (2003), spécialiste de la littérature maghrébine, qui invitait les penseurs de toutes disciplines, lors d'une conférence donnée au salon du livre de Tanger en 2003, à créer un nouveau langage de la rencontre.

6.1. La métaphore du voyage prolongé : les échos du terrain

Comme il a été suggéré dès les premières lignes de cette thèse, la mixité conjugale serait comparable à la métaphore du voyage prolongé de Fernandez (2002). La mixité, vue ici comme invitation à une expérience de transformation culturelle, conduirait à la découverte et à la connaissance de l'autre, de soi. Rappelons-nous, le voyage prolongé – entendez la mixité – a un pouvoir déstabilisant. Il déforme et reforme. Il réorganise notre façon de concevoir et de vivre notre identité (Lagnaoui 1999). Le contact avec une autre culture est source d'enrichissement, de questionnements, d'interrogations. Il amène à réévaluer ses croyances et ses références en fonction du contexte, à se repositionner, à s'interroger sur son appartenance (Begag et Chaouite 1999). Cet enrichissement s'acquiert toutefois au prix d'une perte, celle d'une partie de ce que l'on est, mais cette perte, une fois acceptée, se transforme en une richesse insoupçonnée : l'enrichissement de soi au contact de l'autre. La mixité, tout comme le voyage prolongé, supposerait donc une aptitude à sortir de soi pour aller à la rencontre de l'autre et témoignerait d'une adaptation de chacun au monde de l'autre.

Mais qu'en est-il de la réalité empirique ? Cette métaphore du voyage prolongé a-t-elle trouvé une résonance sur le terrain ? Voilà ce que cette première partie de chapitre propose d'explorer en revenant théoriquement sur les concepts principaux de cette métaphore et en les illustrant à l'aide d'exemples ethnographiques.

³⁶ Rappelons qu'altérité culturelle renvoie à « l'autre » porteur de références culturelles différentes.

Le concept de transformation culturelle

Adopter certains aspects culturels en les faisant siens implique une transformation culturelle. Lorsqu'elle aborde le concept de transformation culturelle, Guilbert (1993) précise que c'est d'une transformation d'ordre axiologique qu'il est question. Cela réfère aux valeurs et donc au rapport d'un individu à ses valeurs. Il ne s'agit pas simplement d'un ajustement pragmatique où on intègre de nouvelles connaissances, mais de l'harmonisation de ses valeurs d'origine à un autre système de valeurs. Il s'agit d'une altération culturelle.

Plusieurs des récits recueillis réfèrent à une histoire d'altération qui montre que les individus qui s'engagent dans un couple mixte sont conviés à une transformation culturelle.

***Inès** : "Nous" a changé chacun de nous. Je vais pas dire qu'il m'a changée, bien sûr qu'il m'a changée mais, c'est... C'est cette alchimie, ces réactions, ces confrontations qui ont fait que j'ai beaucoup changé (François, 27 ans, Franco-Américain, et **Inès**, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).*

***Karim** : J'ai changé. Je peux le dire. Si je n'avais pas épousé une étrangère je crois que je serais rentré dans mes pantoufles marocaines sans même m'en rendre compte (Emma, 51 ans, Polonaise, et **Karim**, 49 ans, Marocain, mariés, 23 ans de vie de couple, 4 enfants, dont un décédé en bas âge).*

***Question** : Et est-ce que vous avez l'impression d'être restés vous-mêmes au sein de votre couple ?*

***Miloud** : Si on reste nous-mêmes, c'est bête. [Yumiko rit] On change tout le temps.*

***Yumiko** : Comme un caméléon.*

***Miloud** : Un changement perpétuel. On s'adapte chaque fois. Quelquefois on oublie même ce qu'on a été. Ce qui est important c'est ce qu'on est et ce qu'on va devenir qui est très important, ce n'est pas ce qu'on a été. Ce qu'on a été c'est... c'est la tristesse, c'est la nostalgie, et est-ce qu'elle est justifiée... (**Yumiko**, 53 ans, Japonaise, et **Miloud**, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).*

Il faut cependant savoir que cette transformation culturelle ne dépend pas seulement du facteur temps ou du simple fait qu'il y ait une relation interculturelle. La transformation

culturelle provient d'un désir personnel de changement (Guilbert 1993). Les interférences culturelles, nous le verrons un peu plus loin, ne sont pas subies, elles sont choisies. Cette transformation des valeurs s'inscrit dans un projet de rapprochement qui amène l'individu à remettre en question son propre système de valeurs pour rejoindre l'autre. Il faut donc que chacun des partenaires consente à des efforts de décentrement par rapport à ses propres repères culturels et s'engage à faire sienne une partie des références culturelles de l'autre.

Dans un extrait de son récit, Francine donne un très bon exemple de ce qu'est une transformation culturelle.

Francine : Dans mon quotidien, j'ai intégré un peu cette façon de faire différente sur le fonctionnement, le fait du changement de décisions prises au dernier moment. C'est quelque chose qui m'était totalement étranger, et que j'ai du mal encore à assimiler, mais en même temps, c'est quelque chose qui est, qui te libère l'esprit, qui t'enlève du stress jusqu'à ce moment-là, et c'est assez confortable aussi. [...] C'est-à-dire que t'as fixé quelque chose avec quelqu'un. En général ça ne se fait pas, ou pas au bon moment, mais il y a autre chose qui se passe, et tu repars sur autre chose. [...] Ça donne une souplesse... qui fait que les choses peuvent changer sans qu'on t'en tienne rigueur (Francine, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Francine a peu à peu intégré cette manière d'être qui consiste à prendre les choses comme elles viennent en s'adaptant aux imprévus plutôt que de tenter de tout prévoir et de tout contrôler et de se retrouver constamment déstabilisée par les changements.

Du côté de certains Marocains, c'est leur conception de la vie familiale et de l'espace privé qui, au contact de leur conjoint étranger, s'est peu à peu transformée. Cela montre que ce n'est pas seulement le partenaire de la culture minoritaire qui ajuste ses valeurs en fonction de la culture majoritaire. L'exemple qui suit a effectivement été rapporté dans différents entretiens.

Houria : Eh bien sur tout, sur tout. Je pense que moi je fais énormément de concessions sur... je sais pas comment le dire... Comme le fait qu'il n'y ait pas beaucoup de famille à la maison. C'est... Il n'aime pas. Bon bien, quand ils veulent venir, j'avertis à

l'avance et tout. C'est... c'est pas comme une famille marocaine où la famille elle vient à l'improviste s'installer, ce genre de choses ça n'existe pas chez moi. Quand il y a quelqu'un qui doit venir, il doit me téléphoner à l'avance et je dois l'avertir à l'avance... (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et **Houria**, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant. Roberto a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec une Française, Houria a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec un Français).

On ne peut pas dire que cela fasse partie des valeurs de la culture marocaine de réguler le flot familial. De manière tout à fait généralisable, on peut dire qu'au Maroc la maison est ouverte en tout temps à la famille et aux amis. Chacun peut frapper à la porte sans avertir et s'installer le temps qu'il veut à la maison en étant assuré d'un accueil généreux. Plusieurs étrangers ont vécu cette façon d'accueillir comme une menace à leur vie privée, comme un envahissement impromptu dérangeant leur tranquillité et leur intimité. Afin de faire face à cette situation, plusieurs ont établi des limites en demandant à leur conjoint (de manière plus ou moins explicite) d'intervenir auprès de la famille marocaine pour que ses membres préviennent avant leur arrivée. Cela a parfois causé des incompréhensions, voire de l'animosité, certains membres des familles marocaines ont tout simplement fini par espacer, voire arrêter leurs visites. Certains conjoints marocains ont peu à peu intériorisé cette notion de l'espace privé au point de l'imposer à leur entourage, même en l'absence du conjoint étranger. Je pense entre autres à Mohamed qui s'est fait construire une maison dans son village natal et qui s'y rend régulièrement (en solitaire) pour se ressourcer. Il a lui-même demandé à sa famille de ne pas venir le voir sans prévenir, ce qui n'a pas été très bien accueilli.

***Mohamed** : Maintenant que la maison est presque terminée, j'ai posé les bornes, parce que je vis au milieu de mes cousins. Là, c'est terminé. Il y a des fois où je suis resté jusqu'à quatre jours sans ouvrir la porte, sans prononcer une seule parole, hein, c'est un choix. J'y vais pour lire, pour écrire, pour méditer, je n'y vais pas pour écouter les histoires des uns et des autres, et surtout, des critiques, ça je n'en veux pas. C'est, c'est ma vie, j'en suis pleinement responsable. Je ne veux pas qu'il y ait d'interférences de la part des cousins ou de la famille...* (Rosalie, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

De l'autre côté, certains étrangers ont aussi revisité leur façon de concevoir l'hospitalité. Leur rapport à la famille élargie et leur conception de l'espace privé se sont modifiés, transformant ce qui était au départ vécu comme une atteinte à leur intimité en une chaleureuse expérience humaine où la collectivité prend le pas sur les besoins individuels. Les portes se sont alors ouvertes plus facilement, leur espace privé s'est élargi, leur manière d'accueillir a changé, leur rapport à la famille dans son ensemble a été modifié.

Le témoignage de Catherine révèle aussi assez bien comment il est possible, en étant en contact avec une personne porteuse de références culturelles différentes, d'adopter volontairement (ce qui ne veut pas dire pour autant facilement) des valeurs qui n'étaient pas siennes au moment de la rencontre.

***Catherine** : Il faut vraiment être plein d'indulgence et puis et il faut avoir un cœur très gros. Il faut vraiment avoir un cœur immense. Moi je crois que ce qui m'a donné la plus grande leçon de ma vie, c'est le fait qu'en arrivant au Maroc j'ai eu à m'occuper de l'éducation, de la scolarisation et du bien-être des nièces de Youssef.*

***Youssef** : Qui te remercie vraiment.*

***Catherine** : Oui on est très liés. Je crois que si je n'avais pas épousé Youssef, je n'aurais pas connu ça. C'est ça la plus belle leçon. C'est ce qui fait que mon cœur est devenu très gros (**Catherine**, 47 ans, Française, et **Youssef**, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Au départ réfractaire à l'idée de devoir accueillir à la maison les nièces de son mari qui avaient besoin, pour poursuivre leurs études, d'un endroit en ville pour se loger (elle avait déjà trois enfants), elle s'est peu à peu ouverte à cette idée. Son mari a énormément insisté. Cet accueil allait de soi pour lui. Refuser ce service à sa famille lui semblait une chose quasi impossible. Catherine a fini par accepter. Elle a vécu pendant plus de dix ans avec ses nièces à la maison. Elle décrit cette ouverture comme une expérience qui a profondément transformé son sens des valeurs. Ce qui était au départ de l'ordre de la contrainte s'est avéré, selon ses dires, la plus belle leçon de sa vie.

L'altération/résistance

La transformation culturelle passe donc par un processus d'altération. Rappelons-nous, le concept d'altération (Fernandez 2002) réfère à l'idée d'une transformation au contact de l'autre. Pris dans le sens d'un ensemencement réciproque et non d'une détérioration, l'altération implique de se laisser toucher profondément par la rencontre avec l'autre au point de se laisser transformer, d'accepter de devenir autre. L'altération est une abrasion, une érosion, qui est de l'ordre du gain plutôt que de la perte. Sans se détourner de lui-même, celui qui accepte de se laisser altérer s'enrichit au contact de l'autre en intégrant tranquillement une partie de son monde. L'altération implique évidemment un coût, celui d'abandonner certaines certitudes, ce qui ne se fait pas sans questionnements et sans peur. Intégrer une partie du monde de l'autre ne veut pas dire s'éloigner de soi, au contraire. Cette ouverture à la différence, qui s'incarne par une transformation culturelle, permet aux individus qui s'engagent dans une expérience de mixité conjugale de découvrir ce qui les fonde en termes d'héritage et d'identité.

Pour certains, l'altération, vue comme un enrichissement, était bien accueillie – ce qui ne signifie pas pour autant sans résistance. Pour d'autres, la résistance au changement était beaucoup plus prégnante, ce qui ne veut pas dire non plus que leur trajectoire identitaire était totalement dénuée d'altération. L'altération est plus qu'un mouvement d'ouverture. Elle est le résultat d'une succession de mouvements fluides et de mouvements de fermeture. Il n'y a jamais d'altération sans résistance.

Le parcours de conversion de François est un exemple qui illustre très bien cette dynamique d'altération/résistance, cette succession de mouvements d'ouverture et de fermeture qu'implique la transformation culturelle. Au fur et à mesure de son questionnement, ses résistances se sont peu à peu atténuées : il a tranquillement entamé une démarche de conversion à l'islam.

L'idée d'une loi qui l'oblige à se convertir a longtemps fait violence à François. Il devait déjà s'adapter à un pays, à une autre culture ; la conversion, c'était trop lui demander. Entre une loi qui l'obligeait à se convertir, une future épouse qui souhaitait sa conversion par respect pour son père qui la réclamait, un cheminement personnel de foi et un désir d'authenticité, son questionnement n'a pas été de tout repos. Cette situation l'a troublé, bousculé, interrogé.

François : *Je ne savais plus qui j'étais. Qu'est-ce qui restait de moi... [...] Je savais qu'une musulmane doit épouser un musulman. Mais quand tu dois le vivre toi... Avec l'éducation que j'ai eue, avec les convictions que j'ai toujours, c'est quelque chose qui me faisait beaucoup violence. [...] Ce n'est pas la religion, ce n'est pas l'islam, c'est le fait qu'on m'impose ça. Qu'on m'impose une dénomination comme celle-là, pour moi c'est quelque chose...* (**François**, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

François ne supporte pas les étiquettes. Il n'arrivait pas à faire sienne l'image que les gens accolent à l'islam. Le fait de se convertir lui donnait l'impression d'être à l'étroit dans une image à travers laquelle il ne se reconnaissait pas : « *Je ne suis pas ça.* » Il avait l'impression qu'on l'obligeait à entrer dans des vêtements trop étroits, qu'on forçait son corps à s'adapter à des vêtements qui ne lui convenaient pas. Il a donc été d'abord dans la résistance.

François : *Avant je voyais ça comme étant quelque chose qui était extérieur à moi et qui m'était imposé par les circonstances et je faisais de la résistance. Ça a été difficile, parce que j'avais des réticences, j'avais des blocages, j'associais ça à du rituel [...]. Pour moi c'était quelque chose de très... J'en avais peur, j'en avais... Ça me crispait tu vois !* (**François**, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

C'est au moment où il a réussi à prendre une distance avec ce que les autres pensaient ou espéraient et à se demander à quoi cette conversion correspondait pour lui qu'il a pu se défaire de ses peurs et tracer sa propre route. Il explique sa forte résistance par un transfert de peurs.

François : *Non, parce que je pense que c'est plus un transfert là-dessus de grosses peurs tu vois ? Toutes ces peurs qu'on avait à enlever, ces barrières qu'on avait à enlever, mais là il y a un truc sur lequel je bloque et sur lequel je mets tout ça. Ça n'a rien à voir avec entre elle et moi, c'est entre moi et moi-même, moi et mon choix. Est-ce que je suis prêt à faire ça pour mon choix* (**François**, 27 ans, Franco-Américain, et

Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

C'est donc à la suite d'un long et épuisant parcours d'introspection que François a fait le choix de se convertir à l'islam. Se dit-il musulman pour autant ? Il a d'abord eu l'impression que le fait de s'identifier et de se définir comme musulman l'obligeait à s'éloigner de ce qu'il était :

François : Si tu veux, mon, mon parcours personnel ne m'a pas amené à me sentir d'une certaine religion, d'une certaine nationalité, entre nous c'est un peu la même chose. De par mes études, de par mes parents, ma culture, ma famille, et mon vécu personnel en étant enfant, adolescent et tout ça, je me suis jamais identifié, tu vois, à un truc (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Au moment de notre rencontre, il était très serein par rapport à son parcours de conversion à l'islam.

François : Et depuis, pour me définir, je ne dirais pas que je ne suis pas musulman... Et en même temps, j'éprouve des difficultés à dire que je suis musulman. Mais en même temps, ça veut rien dire, parce que qu'est-ce que tu mets dans musulman ? (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

L'identité, plurielle, mouvante et non exclusive, est toujours et fort heureusement beaucoup plus complexe que les mots utilisés pour tenter de la décrire. L'exemple du parcours de conversion de François, marqué par une dynamique d'altération/résistance, laisse envisager cette multiplicité et cette complexité d'appartenance tout en montrant que la transformation culturelle n'est en rien un processus linéaire. François était à la fois dans la peur de se faire enfermer dans une image qui ne lui convenait pas, dans la révolte d'être contraint à quelque chose qu'il n'avait jamais envisagé jusque-là et dans l'excitation de s'enrichir d'une nouvelle expérience.

Déstabilisé, il a pourtant aujourd'hui la conviction de ne pas s'être éloigné de lui-même. Si François porte cette certitude de ne pas avoir ébranlé le centre de son identité, c'est qu'il a su faire preuve de fluidité en donnant un sens très personnel à son expérience de l'islam.

*François : Donc si je devais me définir je dirais **el moue amin** [le croyant originel] dans le sens que donnent l'islam et le Coran. Il n'y a pas de système, c'est le gars qui est là, il croit en Dieu, c'est tout. Il y a pas de religion qui existe à ce moment-là. Donc c'est dans ce sens-là [...]. Ça m'a, ça m'a fait grandir spirituellement. Par contre, je ne pratique pas (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).*

Quand on suit son parcours, il est clair que sa conversion, faite de manière volontaire et dans une démarche d'authenticité, est une transformation culturelle de l'ordre de l'enrichissement et non de la perte identitaire. Il était hors de question pour lui de se convertir de manière instrumentale, comme le font plusieurs des étrangers qui se marient à des Marocaines. Il est croyant, non pratiquant, du moins pas dans une ligne de pratique rigide et définie à l'avance. Il se laisse libre de puiser dans différents cadres de références (religieux et spirituels) pour vivre sa foi. Au contact de l'islam, qu'il a apprivoisé à travers son expérience de mixité conjugale, François s'est donc laissé altérer tout en ayant le sentiment de s'enrichir culturellement.

La congruence/rigidité

La congruence, concept également puisé chez Fernandez (2002), est la fluidité nécessaire au mouvement, à l'altération. Indispensable à l'équilibre identitaire, ce lâcher-prise est essentiel à la création d'un lien entre soi et l'autre. La congruence, c'est l'acceptation du mouvement. C'est en quelque sorte le détachement des amarres qui permet à l'embarcation de suivre la vague sans être constamment retenue à la berge. La rencontre de l'altérité culturelle, présente à travers l'expérience de mixité, se déploie dans une perpétuelle dynamique de fluidité et de rigidité. La rigidité semble en effet être le revers de la congruence. L'un accompagnant toujours l'autre, dans différents degrés d'intensité.

Il est possible de faire une lecture de chacune des expériences de mixité à partir de ce concept de congruence puisque derrière chaque récit recueilli (mis en mots) ou chaque fait observé (mis en scène), la dynamique fluidité/rigidité est présente. Face à cet « autre » porteur de références culturelles différentes, les participants de cette recherche m'ont raconté leur incapacité à lâcher prise, leur sentiment d'avoir trop cédé, les périodes où les mouvements étaient freinés, leur regret d'avoir été trop rigides, leur impression que la situation est parfois demeurée figée, etc.

Loin d'être perçue comme de l'ordre de la perte, la souplesse acquise par la confrontation de repères culturels différents (valeurs, manières d'être, de penser, d'agir, etc.) est perçue par plusieurs comme un enrichissement.

Aube : Je trouve que ça enrichit ma vie parce que ça m'amène à me montrer plus souple, à m'ouvrir plus, vraiment profondément. [...] J'apprends à être plus souple et aussi à avoir une autre structure qui complète, qui embellit, c'est pas qui remplace l'autre, c'est plutôt un complément. [...] Je ne me sens pas du tout coupée de ma culture. Je me sens moins figée disons dans ma culture. Je sens plus de souplesse. Je ne tiens absolument pas à telle fête parce que c'est telle fête ou à se tenir à table comme ça et à manger comme ça parce que c'est comme ça. On peut faire comme ça. On peut faire comme ça. [...] On vit avec plus de souplesse. Je trouve que c'est une chance. On a de la distance par rapport à notre société et par rapport à notre éducation aussi (**Aube**, 30 ans, Française, et Ilias, 40 ans, Marocain, mariés, 10 ans de vie de couple, 3 enfants).

Je ne m'attarderai pas à illustrer ce concept par un exemple précis puisque les mouvements d'ouverture décrits plus loin sont tous des exemples de congruence. Je tiens cependant à mentionner que les données de cette recherche, de manière générale, montrent que les femmes semblent davantage faire preuve de fluidité, du moins lorsqu'il s'agit d'arrêter un choix parental en lien avec des marqueurs sociaux (prénoms, circoncision, religion, etc.). Les hommes de l'étude, Marocains et étrangers, semblent en effet accorder une beaucoup plus grande importance à l'identité sociale de leur progéniture, cette identité pour autrui qui

rend visible l'appartenance à un groupe. Il est vrai, le nom, la religion et la circoncision³⁷ situent l'enfant dans une lignée de manière manifeste, ce qui expliquerait peut-être le fait que les hommes de la présente étude partagent cette volonté d'inscrire leurs enfants dans une logique patrilinéaire. Transmettre leur nom et leur religion est effectivement une façon visible pour les hommes de transmettre une part d'eux-mêmes à leurs enfants.

De leur côté, les femmes interrogées semblent partager l'idée que transmettre une partie d'elles-mêmes à leurs enfants ne passe pas nécessairement par l'attribution d'une identité sociale, comme un nom ou une identité religieuse, ce qui expliquerait peut-être leur plus grande propension à la congruence en matière de choix de marqueurs sociaux. Les femmes semblent accorder une valeur tout aussi importante à l'identité personnelle, l'identité pour soi, convaincues que la part d'elles-mêmes qu'elles transmettent n'a pas nécessairement besoin d'être affichée et inscrite visiblement pour être présente. On peut donc dire que les hommes et les femmes de cette étude valorisent deux types d'identité différents : l'identité personnelle (« *sense of self* ») versus l'inscription et l'appartenance sociale. Les femmes ne semblent pas définir leur « *sense of self* » et celui de leurs enfants par une appartenance sociale contrairement aux hommes qui accordent une valeur très importante à l'inscription de marqueurs sociaux identitaires.

Streiff-Fenart (1989), qui a travaillé sur les couples franco-maghrébins en France, analyse la transmission des marqueurs sociaux en termes de relation de pouvoir. Concevoir la dynamique conjugale en termes de concurrence entre lignages, comme elle le fait, n'est pas dénué d'intérêt, mais cette perspective évacue justement, à mon sens, la notion d'identité personnelle. Affirmer que c'est autour de deux marqueurs identitaires (le prénom et la religion) que se focalise la compétition entre sexes et entre lignages cristallise les choix opérés par les parents dans une dynamique de rapports de pouvoir et donc équivalente à un gain ou à une perte. Ce terrain de recherche, par exemple, ont montré que si les enfants sont de manière évidente et majoritaire inscrits dans leur lignée paternelle, les femmes ne sont nullement effacées du processus de transmission identitaire. Elles accordent peut-être une plus grande importance à l'identité personnelle tout en ne s'attachant pas à l'inscription

³⁷ Comme l'a également relevé la recherche d'Amélie Puzenat (2008), c'est davantage l'idée de ressemblance au père et la perpétuation de la filiation patrilinéaire qui semblent être les motivations premières à la circoncision.

visible des marqueurs sociaux, ce qui peut effectivement donner l'impression qu'elles se retirent de la compétition entre sexes et entre lignages. Il est vrai qu'elles sont peut-être historiquement plus habituées à laisser des traces plutôt que des marques, pour faire référence à un texte de Colin³⁸, les traces n'ayant cependant pas nécessairement pour elles une moindre importance.

Un équilibre à inventer

La fluidité, rappelons-le, n'implique cependant pas d'accepter n'importe quoi. Tout accepter, tout tolérer, signifie ne souscrire à rien. S'il s'agit de ne jamais prendre position en se perdant dans l'infini du mouvement, la congruence a alors comme conséquence l'éloignement de soi. La transformation culturelle implique donc un équilibre à inventer. En faisant référence au noyau dur de la personnalité et à ses périphéries flexibles, les chercheurs Begag et Chaouite (1990), qui ont travaillé sur l'immigration maghrébine en France, nous ont aiguillonnés sur ce tri à faire entre ce qui ne doit pas changer sous peine de perdre son intégrité et ce qui est négociable. C'est également à ce tri identitaire que fait référence Shiraz dans cet extrait d'entretien :

***Shiraz** : Dès le début, il y avait des choses qui n'étaient pas importantes pour moi et que je pouvais laisser, mais il y avait des choses pour moi primordiales et je n'ai jamais fermé l'œil dessus (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Ce tri, cet équilibre à négocier, amène l'individu en union mixte à s'interroger et à se positionner : qu'accepte-t-il de perdre ? Qu'est-ce qu'il ne transige pas ? Qu'est-ce qui constitue le noyau dur de sa propre identité et qu'il ne peut transformer sans avoir l'impression de toucher au fondement même de ce qu'il considère être « soi ».

Houria, nous l'avons vu précédemment, est plutôt du genre à concéder pour éviter les conflits, même si ce retrait l'amène bien souvent à demeurer dans l'ombre et à s'éloigner de ses propres repères culturels. Il a donc été frappant de l'entendre soudainement prendre

³⁸ COLIN, F. 1993. "Histoire et mémoire ou la marque et la trace", *Recherches Féministes*, 6 : 13-23

position, au cours de l'entretien, envers et contre son mari, par rapport à ce qu'elle considérait être un aspect intransigeant : elle qui ne va plus au hammam, n'écoute pas de musique ou de film arabe en présence de son mari, n'a pas transmis sa langue à son fils et a accepté de ne pas le faire circoncire, tient mordicus à respecter le jeûne du ramadan, peu importe le climat conflictuel qui s'installe alors dans la maison.

Houria : Pour le ramadan, c'était dur. Maintenant bon, il accepte...

Question : Comment ça s'est passé les premières années pour le ramadan ?

Houria : Eh bien... Il faisait tout le temps la tête. Il râlait tout le temps. Il allait se coucher... C'était des fois... même pendant une ou deux semaines. Il ne me parlait même pas...

Question : Mais pour le ramadan, vous avez tenu votre bout ?

Houria : Et jusqu'à présent j'ai toujours tenu sur ce point...

Question : Et pourquoi sur ce point-là ?

Houria : Sur ce point-là parce que... Au départ, j'avais mis les choses au clair. Sur ce point-là j'ai... Depuis le début j'ai dit... Tu as beau faire la tête, tu as beau faire ce que tu veux... Maintenant, il me dit plus rien, parce qu'il sait qu'il a essayé, essayé, essayé et ça n'a jamais... Ça c'est mon truc à moi (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et Houria, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant. Roberto a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec une Française, Houria a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec un Français).

Sur ce point précis, Houria n'a nullement envie de transiger. Cette pratique est importante pour elle. Céder au souhait de son mari et ne pas jeûner pendant ce mois sacré lui est impossible à envisager, et ce, malgré la pression qu'il exerce sur elle.

Du côté de Catherine, c'est au moment où on lui a demandé de changer de prénom qu'elle a clairement établi, non sans difficultés, ce qui était pour elle de l'ordre des périphéries flexibles et ce qu'elle considérait comme étant le noyau dur de son identité.

Catherine : Il voulait que je m'appelle Khadija. J'allais pas changer de nom pour plaire. Si je commence à changer de nom, si je commence à accepter ce genre de chose, je ne serai jamais plus moi-même. Et ça il n'en a pas été question. [...] Il a fallu que je me construisse. Il a fallu que je m'affirme dans mon identité de Française mariée à un

Marocain ayant son identité propre et refusant de se colorer au contact de telle ou telle personne. Parce que ça aussi il a fallu que je m'impose en tant que Catherine, que personne qui s'appelle Catherine. Et c'est vrai que, je crois aussi que dans la famille on me respecte parce que j'ai toujours tenu à cette identité-là. Mais, oui, ça a été difficile (Catherine, 47 ans, Française, et Youssef, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).

Définir à la fois les aspects qui sont intouchables et ceux qu'ils peuvent négocier sans avoir l'impression de toucher à ce qui constitue le noyau de leur identité est un laborieux travail auquel semblent s'être adonnés la plupart des individus en couple mixte. Ce questionnement-positionnement est un passage obligé pour tout être humain mais, encore une fois, la spécificité de ce tri, chez les couples mixtes, est de se faire en lien avec des références culturelles différentes.

Il est essentiel de préciser que si la métaphore du voyage prolongé développée dans cette thèse ne s'applique pas à tous les individus concernés par cette recherche, elle reflète tout de même la majorité des parcours de mixité des participants, parcours qui ont pris des formes et des intensités différentes en fonction des individus. Si toutes les expériences de mixité ne conduisent pas à une transformation culturelle, la rencontre avec l'altérité culturelle qui se joue au sein des couples mixtes conduit cependant les individus dans une suite de mouvements (qui vont de l'altération profonde à la résistance la plus ferme). Cette deuxième partie de chapitre s'attardera donc à décrire ces différents mouvements (d'ouverture et de fermeture) que le terrain ethnographique a permis de révéler.

6.2. Une typologie des différents mouvements face à l'altérité culturelle

Il a été expliqué, dans le chapitre méthodologique (3), la démarche d'analyse qui m'a amenée à réaliser que chaque entretien et donc que chaque couple ne représentaient pas un type de mouvement mais que la trajectoire de chaque couple et même de chaque individu était parsemée de différents mouvements que les individus en couple mixte amorcent face à l'altérité culturelle. Les mouvements se retrouvent dans toutes les trajectoires (plus ou moins fréquemment, plus ou moins intensément), c'est donc la séquence de ces mouvements qui est tout à fait unique d'un individu et d'une trajectoire à l'autre. Lorsqu'il

s'est avéré que classifier les couples selon un type de mouvement particulier (idéal type) était une démarche très réductrice, j'ai plutôt, dans un second temps, répertorié les différents mouvements de l'identité sans les associer à un couple en particulier.

La typologie ainsi élaborée a montré que chaque expérience de mixité dessine une trajectoire originale et singulière. Si on voulait classifier ces mouvements en différentes catégories, on pourrait synthétiser en disant qu'il y a des mouvements d'ouverture (d'acceptation, de fluidité) et des mouvements de fermeture (de rigidité, de refus d'une transformation). La transformation culturelle implique nécessairement une combinaison de ces deux grandes catégories de mouvements. En effet, la transformation culturelle, stimulée par la rencontre avec la différence, ne correspond pas à un seul mouvement cristallisé. Si au début d'une rencontre il est possible de se sentir menacé et de résister à une transformation culturelle, rien ne suppose qu'au bout d'un certain temps l'individu qui s'y engage ne se laisse pas altérer et enrichir par cette différence.

Les trajectoires ne sont pas non plus linéaires. Il y a des moments, dans une expérience de mixité, où les individus, qui font face à l'altérité culturelle, se braquent, résistent, combattent même, des moments aussi où leurs mouvements deviennent plus fluides, s'assouplissent. Ils acceptent alors de se laisser transformer, ils s'adaptent, ils font leurs des éléments extérieurs, ils se fondent dans l'autre culture, jusqu'à se confondre même parfois. Et puis à nouveau ils se recroquevillent, ils confrontent, ils imposent ou ils se résignent jusqu'à s'oublier presque. Ils trouvent tous les moyens pour ne pas avoir à faire face à cette différence culturelle, quitte à la mépriser, à faire en sorte qu'elle s'exprime le moins possible. Puis ils lâchent prise, ils s'ouvrent à nouveau, ils font un pas de plus dans la rencontre avec cette différence. Ils la perçoivent soudainement comme une richesse. Ils l'exaltent, ils acceptent que celle-ci les modifie, ils cherchent à expérimenter l'altération jusqu'à ébranler les bases solides de leur identité. Ces mouvements se succèdent, se croisent, se chevauchent comme si les individus étaient engagés dans un ballet sans fin. Plus concrètement, cela revient à dire qu'à différents moments, les individus engagés dans une expérience de mixité manifestent l'une ou l'autre de ces tendances, amorcent l'un ou l'autre de ces mouvements.

Il est impossible de prétendre décrire, par cette typologie, la totalité de ces mouvements, d'autant plus que ceux-ci ne sont pas des données objectives et observables mais des abstractions mises en images à l'aide de mouvements. Les mouvements que l'analyse des données de terrain m'a permis de répertorier et de mettre en évidence, ceux que les individus en couple mixte amorcent face à l'altérité culturelle, ont été décrits dans l'espoir que ce travail exploratoire de création d'un répertoire des mouvements soit poursuivi et enrichi par d'autres chercheurs.

6.2.1. Du côté des mouvements d'ouverture...

Accepter

Être en couple mixte, c'est devoir faire face à la différence de références culturelles, que ce soit dans le couple ou par le contexte dans lequel évolue celui-ci. Cette rencontre appelle le respect de la différence culturelle.

Pour Francine, pour qui l'agressivité a longtemps été une réaction spontanée de défense, accepter la différence de l'autre implique de ne plus se sentir menacée ou attaquée par celle-ci. Accepter la différence sans réagir violemment et sans se remettre sans cesse en question lui a demandé beaucoup de temps et de réflexions.

Accepter une différence culturelle implique d'accepter une autre façon de vivre, d'être et de penser mais, et plusieurs participants ont insisté sur ce point, il faut aussi et surtout « *savoir accepter l'autre comme il est, ne pas vouloir absolument le changer ou le faire ressembler à soi-même* » (Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

Plusieurs participants ont insisté sur cette marge de liberté qui permet à l'autre d'être différent de soi.

Rosalie : Il faut aussi, je trouve, il faut accepter ces différences, il ne faut pas essayer de former l'autre pour qu'il soit...

Mohamed : Non, c'est impossible...

Rosalie : Comme soi-même, c'est impossible, il faut quand même laisser...

Mohamed : Cette liberté.

Rosalie : Oui, l'identité de chacun il faut la respecter et trouver un terrain commun. Chacun doit faire beaucoup de concessions... (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Cette acceptation ne doit pas pour autant équivaloir à une mise à l'ombre de sa propre différence.

Shiraz : Même si on est marié, ça ne veut pas dire qu'on doit être d'accord pour tout, être identique et avoir les mêmes sentiments. Je peux aimer des choses et l'autre n'est pas obligé de les aimer. Il faut laisser une marge de liberté au couple, il ne faut pas oublier le soi. Parce qu'on est quelqu'un. On ne peut pas entrer dans un pot de peinture et en sortir en étant la même chose. L'amour c'est ça (**Shiraz**, 50 ans, Iranienne, et **Hassan**, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Accepter l'autre sans le changer et vouloir le faire ressembler à soi n'est pas un état de fait que les individus acquièrent et qui demeure. Les couples mixtes doivent régulièrement faire face à des différences de références culturelles, qu'elles proviennent de leur partenaire ou du contexte (social et familial) dans lequel ils évoluent. Si la confrontation avec la différence culturelle est souvent plus intense lors des premières années de mixité conjugale, certaines différences culturelles peuvent surgir ou resurgir à différentes étapes de la vie de couple, comme l'arrivée des enfants en témoigne souvent.

Accepter la différence de l'autre peut parfois conduire certains individus à se battre pour faire reconnaître cette différence. Ce fut le cas par exemple d'Abdellah, le mari de Daya, qui est allé jusqu'au tribunal pour défendre le droit de ses enfants à porter des prénoms étrangers.

Daya : Mes enfants quand ils étaient en Suède ont leur a donné des prénoms suédois et le petit qui est né ici il a deux noms, mais on l'appelle par le prénom arabe. Il y a une chose que mon mari a fait quand on est rentré, parce qu'on n'avait pas le droit de les

appeler par leurs prénoms européens, il est allé jusqu'au tribunal. Il a dit leur mère est européenne donc pourquoi elle ne peut pas appeler ses enfants par des prénoms européens ? Je vais leur donner un prénom marocain, mais je veux que le prénom européen reste. Première instance, deuxième instance, il a gagné. Il est le premier Marocain qui a gagné ici au Maroc. Donc sur le carnet de famille marocain, on a ajouté un prénom marocain mais les prénoms européens ont aussi été inscrits (Daya, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).

Ce premier mouvement d'ouverture, l'acceptation, n'implique cependant pas nécessairement une transformation culturelle. On peut se trouver en présence de références culturelles différentes sans se laisser altérer par celles-ci. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans plusieurs expériences interculturelles. J'ai rencontré beaucoup d'étrangers qui vivaient au Maroc depuis des années sans que cette expérience ait altéré leurs références culturelles. Parce que l'expérience de la mixité conjugale se situe davantage du côté de l'expérience transculturelle³⁹, il est plutôt rare qu'un individu en couple mixte refuse toute altération. Nous avons pourtant vu, dans le chapitre précédent, que c'est un cas de figure possible.

Concéder

Ce deuxième mouvement d'ouverture fait partie du registre de l'abandon et de la concession. Concéder implique un abandon de son propre gré. Telle la branche d'un arbre qui, sous la force du vent, peut plier ou casser, l'individu a cette capacité de souplesse et de fluidité qui lui permet de céder, d'abandonner, de concéder une partie de son territoire. Faire des concessions sur certains repères culturels semble être un passage obligé de la vie de tout couple mixte.

Emilia : S'il n'y a pas cette envie, ce désir, cette décision de céder, on ne peut pas commencer un couple. À mon avis c'est complètement condamné à l'échec. Céder parce que les deux doivent céder. Pour essayer de se retrouver, de se rencontrer. Ce n'est pas

³⁹ Selon la définition de Fernandez (2002), *inter-culturel* implique la présence de modèles culturels différents avec le souhait (pas toujours présent) de créer une passerelle possible entre les individus provenant de différentes cultures. *Trans-culturel* réfère à l'idée d'une transformation personnelle, à la construction d'un mode de relation tout à fait singulier.

que l'un qui doit partir chez l'autre. Non, ils doivent marcher ensemble pour se rencontrer. Sinon ça ne marche pas. Et ça, ça prête à beaucoup de réflexions (Emilia, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).

Concrètement, ce mouvement d'ouverture réfère aux concessions que l'un ou l'autre partenaire fait lorsque les deux forces en présence sont opposées. Chakib, par exemple, tient à donner un prénom arabe à son enfant, alors que Manon a plutôt l'idée de nommer sa fille d'un prénom courant dans son pays d'origine. Après de longues discussions où chacun fait valoir son point de vue, l'un des deux cède par nécessité. Il faut faire un choix.

Manon : Oui, je pense que c'est une concession de ma part et... Moi j'avais dans l'esprit de l'appeler Alexandre et j'aimais bien ce prénom. Alors... Oui, c'est sûr qu'à quelque part il y a des concessions qui se font... Sur ce point-là, oui, j'ai lâché prise...

Question : Comment es-tu parvenue à lâcher prise ?

Manon : Je ne me suis pas entêtée parce que j'ai compris son point de vue. [...] Alors tout ça c'est des choses qui ont été bien discutées... et pensées. Quelquefois avec tiraillement, quelquefois avec mécontentement, mais on a toujours... On s'est toujours arrangés pour se mettre d'accord. C'était le principe. On va pas se déchirer pour un prénom... (Manon, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

L'exemple de Catherine et de Youssef illustre aussi très clairement ce mouvement où l'un des deux membres du couple (la femme dans ce cas également) a concédé pour résoudre un conflit qui, sans l'abandon d'un des deux partis, serait demeuré irrésolu. L'extrait ci-dessous fait référence à la circoncision. Il était impossible pour ce père marocain de renoncer au fait de circoncire son fils. La mère étrangère, qui était très réfractaire à cette pratique qu'elle associe à une obligation de l'islam, a fini par céder lorsqu'elle a compris que cette marque identitaire était capitale pour son mari.

Catherine : Je ne voulais pas le faire. Là oui, il y a eu un petit conflit. Là, j'ai été obligée de céder. Oui, j'ai cédé. Je ne voulais pas.

Question : Et pourquoi tu ne voulais pas ?

Catherine : *Au départ je ne voulais pas. Je ne voulais pas que ça me soit imposé. Je déteste qu'on m'impose des trucs. Bon après je me suis dit bon, pourquoi pas. Mais au départ non, je n'avais pas envie. Parce que c'est imposé par l'islam. Voilà, je pense. Mais après, j'ai dit bon...*

Question : [en m'adressant à Youssef] *Et vous vous y teniez ?*

Catherine : *Oui, à ce moment-là tu tenais à le faire.*

Youssef : *Oui, je voulais le faire pour des raisons de santé.*

Catherine : *Mais il y avait l'islam aussi.*

Youssef : *Oui.*

Catherine : *Toi tu l'avais été, tu as vécu dans ces traditions. Après j'ai compris oui, que je devais faire cette concession. Et je l'ai faite. Ça résout pas non plus, si on reste sur ses positions. On ne résout rien (Catherine, 47 ans, Française, et Youssef, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Il a déjà été souligné que ce mouvement d'assouplissement devant la différence culturelle (céder) est très souvent l'apanage des femmes lorsqu'il s'agit de marqueurs sociaux.

On peut céder difficilement à la suite de longues discussions ou de conflits récurrents, mais on peut aussi, comme c'est le cas de Yumiko, céder sans opposer trop de résistance. Cette Japonaise, à l'origine bouddhiste, n'a pas eu trop de difficulté à se convertir à l'islam comme l'*adoul* marocain le lui a exigé⁴⁰.

Question : [en parlant de l'acte de mariage] *Donc pour vous c'est un papier comme un autre ?*

Yumiko : *Comme un ticket de caisse, comme un ticket de caisse.*

Miloud : *Non mais je pense ça ne pose absolument pas de problème pour les Japonais parce que, dans la culture japonaise, ce sont des gens qui arrivent... à rien.*

Question : *À rien ?*

Miloud : *Oui.*

⁴⁰ Rappelons qu'un musulman a le droit d'épouser une femme provenant d'une religion monothéiste.

Question : C'est-à-dire ?

Miloud : Il faut faire le vide, un vide mental, un vide culturel dans sa tête pour accepter le monde. Chez nous, religions révélées, nous avons besoin de mettre un Dieu dans notre tête pour exister, et c'est là la différence entre le vide et le plein.

Yumiko : [...] Faut accepter hein, c'est tant pis, c'est comme ça, c'est comme ça, j'y peux rien.

Question : Donc vous étiez aussi zen ?

Yumiko : Voilà ! [elle rit] (Yumiko, 53 ans, Japonaise, et Miloud, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).

Céder aux prescriptions de l'islam (on peut concéder à une personne, mais on peut aussi céder à une loi) en se convertissant par obligation ne semble pas avoir trop ébranlé Yumiko. Est-ce dû à sa capacité de faire le vide et donc à créer une distance avec ses propres repères culturels ou ses propres désirs, comme l'explique Miloud, ou a-t-elle simplement une capacité à abandonner, à céder sur des choses qui lui apparaissent sans importance et surtout sur lesquelles elle n'a aucun pouvoir ? « *J'y peux rien* ». Peu importe, cette femme nous montre bien que céder ne veut pas nécessairement dire se soumettre à quelque chose que l'on ne veut pas – elle n'est d'ailleurs en rien musulmane sinon sur son ticket de caisse, comme elle le dit avec humour –, mais que cela permet, en cas de force opposée, de lâcher prise en laissant plier la branche pour éviter la cassure.

Concéder permet de trouver une solution à un conflit qui semble sans issues, cela mène rarement à une transformation culturelle. Abdellah a concédé à sa femme de se marier chrétiennement à l'église au moment où ils vivaient en Suède mais, arrivés au Maroc, il a clairement interdit à ses enfants d'entrer dans une église.

Question : Quelle est la présence de la religion dans votre famille ?

Daya : Moi je pratique ma religion dans le sens où je suis croyante et tout ça. Mes enfants, par exemple, mon mari leur a dit qu'il ne faut jamais entrer dans l'église. Ça s'est peut-être par peur que les autres ils les voient.

Question : Pourtant il s'est marié à l'église.

Daya : Mais c'était loin (Daya, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).

Abdellah n'est pas du tout pratiquant musulman (il fait le ramadan parce que tout le monde le fait, selon les dires de Daya). Il est prêt à se battre pour qu'on reconnaisse les prénoms étrangers de ses enfants, mais le regard que les autres pourraient porter sur ceux-ci, s'ils entraient dans une église, lui cause problème. On voit donc que le contexte dans lequel vivent les couples a une influence sur les concessions que les individus sont prêts à faire.

S'imprégner

Cet autre mouvement d'ouverture, résumé par le terme d'*imprégnation*, laisse deviner une pénétration. S'imprégner veut dire laisser pénétrer, s'imbiber (lorsqu'il s'agit d'une substance). Lorsque le terme réfère à une culture, on lui accole souvent celui d'assimilation. Pour ma part, je révoque cette parenté (ce lien) entre les deux termes parce que le concept d'assimilation implique le fait de rendre semblable et annule la possibilité de conserver une différence. Or, il est tout à fait possible de s'imprégner d'une culture sans se fondre dans celle-ci ou se confondre avec elle. C'est en partie ce qu'explique Marie dans cet extrait d'entretien.

Question : Est-ce que tu as l'impression que l'un de vous a davantage puisé dans la culture de l'autre ?

Marie : Oui, effectivement parfois. Je suis contente par exemple de travailler un peu au contact du Lycée français pour rester en contact avec des Français. Et parfois aussi, je suis très étonnée des gens qui sont très attachés à leur saucisson et je me dis ce n'était pas non plus désagréable la culture française [rire]. Parce que c'est vrai que je me suis vraiment imprégnée de cette culture marocaine que j'aime beaucoup, dans laquelle je me retrouve bien. Je me suis dit, il faut quand même rester en contact avec des Français, mais j'ai mis du temps à aller vers eux.

Question : Est-ce que tu as l'impression d'avoir perdu une partie de ce que tu étais ?

Marie : Non, pas du tout (**Marie**, 38 ans, Française, et **Omar**, 44 ans, Marocain, mariés, 15 ans de vie de couple, sans enfant).

Est assimilé, explique Abou (1990), l'étranger devenu socialement et culturellement invisible. Dans son sens négatif, l'assimilation renvoie à une volonté de soumettre les étrangers aux normes et aux valeurs de la société réceptrice sans laisser une marge

quelconque à l'expression publique de leurs différences. Abou parle alors d'aliénation, de déculturation, de dépersonnalisation.

Lorsqu'on regarde de plus près la vie de Marie, on peut effectivement dire qu'elle s'est énormément imprégnée de la culture marocaine, mais il serait exagéré de parler d'assimilation. Dans son sens positif, on devrait plutôt parler d'acculturation et non d'assimilation. L'acculturation, telle que présentée par Abou (1990), est l'ensemble des interférences culturelles que les immigrés subissent (et choisissent) dans une confrontation de leur culture d'origine avec celle de la société d'accueil. On ne subit jamais complètement malgré soi une acculturation.

L'acculturation atteint les manières de penser, d'agir, de sentir. Il s'agit d'une intériorisation des codes de référence qui conduit à une transformation et non d'un processus d'invisibilité. Nous avons vu, dans la description des différentes configurations culturelles du chapitre précédent, que la culture marocaine (dans plusieurs de ses aspects) sied davantage à Marie et lui permet de s'épanouir. Elle a volontairement intériorisé et adopté certains codes culturels marocains qui se ressentent non seulement dans sa manière de penser et de sentir, mais également dans sa manière de parler, d'accueillir, etc. Le caractère volontaire de l'imprégnation est ici essentiel. Tous deux en contact avec un conjoint musulman, Roberto et Marie ont emprunté des parcours très différents par rapport à l'islam. Roberto méprise cette religion et ne s'en cache pas, alors que Marie se laisse de plus en plus imprégner par certaines valeurs de l'islam.

Marie : [en parlant de la conversion] *Non. Je ne l'ai pas encore fait. Peut-être que ça se fera, mais je ne le ferai pas sans être convaincue dans ma foi. C'est vrai que je suis sur le chemin. Mais j'en suis encore loin. C'est un cheminement et déjà je trouve que j'ai évolué. Je l'ai dit, je n'ai pas reçu d'éducation religieuse, j'étais donc athée. Déjà, d'avoir la foi c'est déjà beaucoup. Je pratique certains aspects de la religion, pas tous, mais j'attends d'évoluer encore dans la religion. Je ne vais pas me convertir si je ne suis pas sûre (Marie, 38 ans, Française, et Omar, 44 ans, Marocain, mariés, 15 ans de vie de couple, sans enfant).*

Les individus en couple mixte décident ou non de se laisser imprégner par une culture (ou par certains de ses aspects). Les données de terrain montrent également que l'on peut aussi demeurer imperméable. Certains étrangers se sont imprégnés de plusieurs aspects de la culture marocaine, jusqu'à se fondre en elle, voire s'y confondre parfois. D'autres ne voulaient surtout pas se laisser transformer par cette culture étrangère, essayant même, dans certains cas, d'en annuler toutes les expressions.

Par ailleurs, comme le souligne également Abou (1989), l'acculturation va dans les deux sens. Les gens du pays d'accueil peuvent également être acculturés au contact d'une minorité culturelle. Le nombre de Marocains qui ont choisi de transmettre la langue française à leurs enfants est en ce sens un bon exemple. Ce choix n'était pas sans répercussions. Lors du terrain, une grand-mère marocaine m'a exprimé sa peine de constater que ses petites-filles non seulement ne parlaient pas l'arabe dialectal, mais qu'elles le comprenaient peu et qu'il était donc difficile pour elle de communiquer avec elles. L'espace privé et la gestion de la vie quotidienne de la plupart de ces familles s'éloignaient également du mode de vie traditionnel marocain (gestion de l'argent, partage des tâches, éducation des enfants, rapports hommes-femmes, etc.).

Se confondre

Nous voyons donc qu'en étant en contact avec des références culturelles différentes des leurs, il est possible pour les individus en couple mixte de s'imprégner d'une autre façon d'être, de vivre et de concevoir le monde, d'en adopter certains aspects, de transformer même certaines de leurs valeurs. Ils peuvent aussi se fondre dans la nouvelle culture, en venir même à se confondre avec elle. On parle alors d'un mouvement de fusion où il devient difficile de distinguer ce qui vient d'eux, ce qui vient de l'autre et qu'ils ont adopté et ce qui a transformé leur vie à un point tel que la distinction entre soi et l'autre devient à peine perceptible.

Francine : J'ai mis beaucoup de temps à trouver mes repères et à trouver une vie qui soit la mienne ici. Hésitant entre le mode de vie berbère total... Il y avait un besoin tellement fort d'appartenir à un groupe. Parce que... le manque le plus fort, c'était de ne pas avoir de souvenirs ici et de n'appartenir à aucun groupe. C'est-à-dire, d'être

l'étrangère tout le temps. Et... donc, la première démarche, avec l'ethno quand même, qui allait bien dans ce sens-là aussi [Francine est ethnologue], c'était d'appartenir à un groupe. Être berbère donc... De me caler sur la vie de ces femmes-là. Et... bon voilà, ça a été une première étape. Ensuite, le plus dur chemin ça a été de trouver... Là, j'arrive à vivre, à être à peu près au quotidien comme quand je suis en France. [...] Je suis arrivée à suffisamment décrypter pour naviguer entre tout ça et être à l'aise. Et me retrouver aussi en me disant, non, je suis peut-être... Je suis pas comme ça, mais voilà, voilà comment je suis, et voilà... comment je peux naviguer (Francine, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Dans sa forme la plus poussée, cette fusion peut s'apparenter au transfuge décrit par Belorgey (2000), cet être en quête de métamorphoses. Rappelons-nous, le transfuge est celui qui accepte la rencontre au prix parfois d'un déracinement culturel. Il veut à la fois se sortir du monde qui l'a vu naître et grandir, mais il est surtout à la recherche d'un changement en profondeur, d'un remaniement de sa personnalité. En embrassant une nouvelle culture, le transfuge veut changer de peau. Le fait de s'éloigner ou de rompre parfois même avec sa culture d'origine lui offre cette possibilité, du moins cette illusion, de sortir de lui-même, de naître à nouveau, de débiter une nouvelle vie.

Voici un exemple d'une femme étrangère qui semble avoir trouvé dans sa conversion à l'islam et dans son mariage avec un Marocain musulman une façon radicale de changer de peau.

Andrea-Zhor : Aller vivre dans un pays, tu vois maintenant, je gagne quelque chose. Je peux... refaire ma vie. Mais là-bas, si je restais, j'aurais juste coulée. C'est un choix très difficile, mais... (Andrea-Zhor, 31 ans, Canado-Anglo-Espagnole, et Nadir, 30 ans, Marocain, mariés, 3 ½ ans de vie de couple, 1 enfant. Andrea-Zhor a un enfant d'un 1^{er} mariage avec un Québécois).

Cette jeune femme, née au Canada d'un père anglais et d'une mère espagnole, a d'abord été mormone, puis elle s'est convertie au catholicisme au cours de sa relation amoureuse avec un Vietnamien, avant de se marier avec un Québécois. Séparée au bout de quelques années, elle a perdu la garde de sa fille. Convertie à l'islam à la suite de sa rencontre avec un Égyptien sur le Web, elle s'est mise à porter le voile (qu'elle a d'ailleurs appris à mettre par

Internet) et c'est, selon elle, cette pratique qui lui a définitivement fait perdre la garde de sa fille. En la voyant convertie à l'islam et portant le voile, le père de l'enfant a pris peur et est venu chercher sa fille, couteau à la main. En détresse, même avant de perdre la bataille pour reprendre sa fille, elle a cherché à changer de vie.

Par un collègue de travail, elle a été mise en contact Internet avec un Marocain musulman. Après quelques séances de conversation (une dizaine d'heures), elle a laissé tout ce qu'elle avait derrière elle, dont sa fille de sept ans, et elle est partie au Maroc marier cet homme qu'elle n'avait encore jamais vu. Au moment où elle a pris l'avion, elle a ressenti une grande libération. Elle débutait enfin une nouvelle vie.

Andrea-Zhor : [...] J'étais nerveuse, avec le voyage de sept heures. J'avais deux valises avec tout ce que je... Je lâchais tout ce que j'avais. J'étais comme sur un nuage. Comment dire... Et quand j'étais chez la maman de l'autre, je dormais... Jamais bien dormi dans ma vie comme ça.

Question : Est-ce que ça a été dur de partir ?

Andrea-Zhor : Non, c'est ça qui est complexe, c'était m'enlever quelque chose de lourd de mon dos. O.K., je commence une nouvelle vie... (Andrea-Zhor, 31 ans, Canado-Anglo-Espagnole, et Nadir, 30 ans, Marocain, mariés, 3 ½ ans de vie de couple, 1 enfant. Andrea-Zhor a un enfant d'un 1^{er} mariage avec un Québécois).

Bien qu'elle ait toujours un passeport avec son prénom canadien, elle porte désormais un prénom musulman. Au Maroc, pour ses collègues de travail, sa belle-famille, son mari, son fils, Andrea-Zhor s'appelle Zhor. Sa conversion à l'islam et son mariage arrangé ont été pour elle une façon radicale de changer de peau, de faire table rase d'un passé trop douloureux, de recommencer sa vie sur de nouvelles bases.

Andrea-Zhor : Mais regarde, j'ai un travail stable, j'ai un mari stable, j'ai une famille très heureuse... (Andrea-Zhor, 31 ans, Canado-Anglo-Espagnole, et Nadir, 30 ans, Marocain, mariés, 3 ½ ans de vie de couple, 1 enfant. Andrea-Zhor a un enfant d'un 1^{er} mariage avec un Québécois).

Le contact avec l'altérité culturelle, nous le voyons par ces deux exemples, peut devenir fusion. Il est possible pour les individus qui s'engagent dans une expérience de mixité

d'adopter, de s'imprégner et même de se laisser transformer radicalement par le contact d'une culture différente de celle qui leur a été transmise par leur famille au point de fusionner avec elle. Cette fusion peut être une simple étape (comme dans le cas de Francine), elle peut aussi devenir une façon radicale de changer de peau.

6.2.2. Du côté des mouvements de fermeture...

Se braquer

Si un individu peut s'ouvrir à l'altérité culturelle au point de se laisser transformer, il est bon de rappeler que l'altération ne va jamais sans mouvement de résistance. La rencontre avec l'altérité, dans le cas qui nous intéresse ici, avec un autre porteur de références culturelles différentes, dérange et bouscule. Elle entraîne donc parfois des mouvements de crispation, de fermeture.

Je ne m'attarderai pas ici à définir ce qu'implique le refus de la différence culturelle puisqu'il s'agit évidemment du mouvement opposé de l'acceptation qui a amplement été décrit un peu plus haut. Nous verrons plutôt des exemples où les participants de cette recherche ont réagi à l'altérité culturelle, pour différentes raisons, par des mouvements de fermeture. Pour mettre en image le premier mouvement illustré par ces exemples, on pourrait dire que, dans ces cas, l'individu s'est braqué.

Avant même d'avoir des enfants, le simple fait de discuter du choix de leurs éventuels prénoms ou encore de réfléchir à une possible conversion a longtemps mis Rose dans un état de forte agressivité. Dès que le sujet était soulevé, elle se braquait et se mettait sur la défensive. Le fait qu'elle ait l'impression d'être obligée de faire des choix dans lesquels elle ne se reconnaissait pas la mettait hors d'elle.

Rose : *On te fout devant le truc obligé machin, moi je me bute. [...] C'est clair que tout m'a braquée ici. J'ai certainement un tempérament à être vite braquée quand on ne me laisse pas ma liberté, c'est sûr, mais là tout était pour me braquer...* [elle rit] (**Rose**, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

Les discussions autour de certains sujets délicats (choix de prénoms, possible conversion, etc.) ont pendant longtemps été source de conflit. Elle a longtemps envisagé ces choix comme un combat à mener. Elle bloquait, se braquait. Elle se faisait un devoir surtout de ne pas céder. Puis, peu à peu, lorsqu'elle a senti qu'elle avait la liberté de se convertir ou non, elle a commencé à voir les choses d'un œil différent et s'est ouverte à l'idée d'une possible conversion.

Rose : Je suis prête encore à faire des sacrifices, mais je pèse bien le pour et le contre. Mais, je veux dire, je ne suis pas bloquée comme avant, parce qu'avant c'est justement tout ça qui me pesait. Je me disais, il faut que je change ma vie. Je suis avec un Marocain, il faut que je rentre au Maroc, que je change tout ce que je suis. Tout. Le fait justement qu'il faille que je me convertisse pour avoir certains droits, que mes enfants aient un prénom marocain, que tout ça change (Rose, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

Tout est évidemment une question de perspective. Rose a longtemps eu l'impression que certaines choses lui étaient imposées. Le fait de réaliser qu'elle avait l'entière liberté de se convertir l'a peu à peu aidée à déconstruire le mur qu'elle avait elle-même érigé. Ses appréhensions se sont estompées : elle a fait le choix de signer un acte de mariage et un acte de conversion, non pas dans une démarche d'altération culturelle, mais parce qu'elle y voyait des avantages pour elle.

Se braquer est souvent un premier mouvement de fermeture qui gagne en souplesse avec le temps. Karim, par exemple, a reconnu avoir été très rigide au début de sa relation avec Emma. Il a d'ailleurs profité de l'entretien pour demander pardon à sa femme pour toutes ces années du début de leur relation où, avec le recul, il considérait qu'il avait été trop rigide pour se « *modeler* », selon ses propres mots. Catherine affirme également que son mari a gagné en souplesse avec les années : « *J'ai travaillé en douceur, comme en yoga* ».

Se braquer est aussi souvent une première réaction qui tend tranquillement vers une concession. Daya était totalement réfractaire à la circoncision de ses fils. C'est pourtant elle qui, un beau jour, les a amenés à la clinique pour les faire circoncire afin d'éviter que l'événement soit pris en charge par la famille élargie et qu'on y intègre un aspect religieux.

***Daya :** Par exemple pour la circoncision de nos deux aînés, ils étaient déjà nés en Suède. Donc, il n'y avait pas question de circoncision. Et quand on est entré ici il y avait toujours cette question. Est-ce que les enfants sont circoncis ? La famille, les amis. Moi je ne veux pas entrer dans un truc religieux où ils vont amener les gens pour prier et tout ça donc, un jour, j'ai amené mes enfants chez le médecin pour le bilan et j'ai fait circoncire mes enfants. J'ai ensuite appelé la famille j'ai fait un petit déjeuner pour que ça s'arrête là. Ils ont eu la circoncision, mais sans plus.*

***Question :** Donc c'était un gros compromis de votre part si je comprends bien.*

***Daya :** Un très gros compromis. Je ne voulais absolument pas. D'ailleurs avant-hier mon mari il a parlé de notre troisième, qu'il veut faire une fête et tout ça donc je suis un petit peu... (**Daya**, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Après s'être braquée, Daya a concédé, mais en s'arrangeant pour faire circoncire ses fils à sa manière. Même chose pour Ali qui, après des années de concubinage assumé, a cédé à la pression sociale et s'est marié, mais au moment où il a voulu (quand il s'est senti prêt) et à sa manière, c'est-à-dire en toute intimité et en dehors des conventions marocaines. Le fait qu'il se soit marié sans sa famille n'est pas sans lien avec son désir de ne pas répondre à certaines conventions sociales.

Provoquer

Certains participants réagissent à des lois ou à des différences de références culturelles avec provocation. Prenons deux exemples concrets. On sait qu'au Maroc le concubinage est illégal. Bien qu'il soit souvent toléré (particulièrement lorsqu'il s'agit de deux étrangers), il est tout de même passible d'une peine d'emprisonnement. Du point de vue de Rose, cette loi est une atteinte à la vie privée. Lors de notre entretien, Rose m'a donc raconté cette anecdote. Dans les premières années où elle vivait au Maroc, elle devait renouveler sa carte de séjour à chaque année. Elle subissait alors les questions indiscretes des policiers qui semblent se faire un devoir, si on en croit plusieurs entretiens, d'intimider les couples en les interrogeant sur leur vie privée. Rose rapporte donc que cet interrogatoire la révoltait tellement qu'au moment où on la questionnait sur ses rapports avec cet homme avec qui elle travaillait, elle déclarait haut et fort (non sans une pointe de provocation) que cet

homme était son concubin. Fort heureusement, cette petite provocation ne lui a pas directement causé de problème, mis à part un retard inhabituel dans la délivrance de sa carte de séjour (qu'elle a reçue périmée plusieurs mois plus tard). Aujourd'hui, après sept ans passés au Maroc, elle s'est un peu adoucie :

***Rose** : Voilà, je dis pas que je passe la pommade [fais des courbettes] parce que c'est pas non plus... mais maintenant, je dis rien. Voilà. Si on me pose la question parce qu'Ali est sur le bail tu vois, je dis on est associés, qu'on travaille ensemble. Je détourne le truc. Avant, je disais c'est mon concubin, oui c'est la personne avec qui je vis parce que j'avais envie aussi de... voilà (**Rose**, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

C'est avec la même pointe de provocation qu'elle a répondu un jour, à une connaissance de la famille de son mari qui cherchait indirectement à savoir si elle était mariée, qu'elle avait fait un très grand mariage (je rappelle que Rose et Ali n'étaient pas mariés au moment de ce terrain de recherche. Ils se sont mariés quelque temps après).

Fumer en public pour une femme est très mal vu au Maroc. Fumer devant ses parents (autant pour un homme que pour une femme) est perçu comme un manque flagrant de respect. Pour Alexandra, tous ces interdits sont des signes d'hypocrisie. Elle se fait donc un devoir, et son statut d'étrangère lui offre une certaine liberté dans ce sens, de bien marquer sa désapprobation en fumant dans la rue. C'est sa manière à elle de dire qui elle est, d'afficher ses couleurs par la provocation.

***Alexandra** : Moi je suis française, il y a des choses qu'on tolère parce que je suis française et puis j'en rajoute une couche, parce que justement ce n'est peut-être pas bien de faire ça. Moi, dans la rue, ça n'a jamais été une contrainte que je fume. Je le fais exprès. Parce que je sais trop qu'il y a trop de Marocaines qui fument, mais en cachette. J'ai horreur de ce genre de truc. Et puis j'aime pas les remarques du genre, c'est pas bon pour la santé de la part du type qui en a une dans la bouche, uniquement parce que t'es une fille. Ils me font des remarques, mais d'un autre côté, je suis française donc... Et puis je les rembarre vite et puis ça se calme (**Alexandra**, 40 ans, Française, divorcée de Maruan, Marocain, 9 ans de vie de couple, 1 enfant).*

Il est important de préciser que le statut d'étrangère, comme dans les cas de Rose et d'Alexandra, donne une certaine liberté d'actions et de réactions qu'elles ne se seraient peut-être pas permises si elles avaient été marocaines.

Face à la différence de références culturelles, il est aussi possible de prendre pour de la provocation des choses qui n'en sont absolument pas. Le fait que Mohamed se mette soudainement, à la mort de sa mère, à pratiquer la religion musulmane alors que la neutralité religieuse avait, jusqu'à ce moment, été de mise au sein de leur famille, a été perçu par son épouse Rosalie comme une véritable provocation. Au fil du temps, elle s'est cependant rendue compte que cette nouvelle pratique s'inscrivait pour son mari dans une sincère démarche de foi.

***Mohamed** : C'est à partir de 45 ans, avec l'âge, que j'ai senti que quelque chose me manquait, et honnêtement... Avec ouverture d'esprit, j'ai commencé à m'y intéresser. Maintenant je fais ma prière...*

***Rosalie** : Bon, il avait des moments où vraiment je me demandais s'il n'allait pas devenir aussi un intégriste hein. Ça correspondait à l'époque où ça commençait à monter, hein. Et, évidemment il avait des influences, de plusieurs côtés. Et je crois maintenant il a trouvé un équilibre, qui est acceptable ! [ils rient tous les deux] Je vois que ça lui fait beaucoup de bien (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).*

Les appréhensions par rapport à la pratique religieuse de son mari se sont peu à peu estompées avec le temps. Elle affirme même maintenant que la prière a clairement un effet bénéfique sur la santé mentale et physique de Mohamed.

Se recroqueviller

Face à une différence de références culturelles, le réflexe de certains est parfois de se replier sur eux-mêmes. Il a été frappant de constater, au moment de l'analyse des données, que certains étrangers, bien qu'ils constituent une minorité, percevaient l'apprentissage de l'arabe dialectal comme une menace. En refusant volontairement d'apprendre cette langue, certains ont eu l'impression de se préserver.

Catherine : Par rapport à la langue aussi des fois. Je ne parle pas l'arabe exprès. J'ai refusé. Ce n'est pas que j'ai refusé, mais je me disais, ça me préserve de faire semblant de ne pas comprendre.

Question : Ça te préserve de quoi ?

Catherine : Bien ça préserve un peu ma liberté, mon autonomie, mon espèce d'enveloppe qui me protège et derrière laquelle je peux toujours, à tous les moments, plonger en moi, dans mon intériorité (*Catherine*, 47 ans, Française, et *Youssef*, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).

Après la période du terrain ethnographique, j'ai eu l'occasion d'approfondir le sujet avec Catherine. Elle m'a alors raconté que pendant les premières années de son installation au Maroc, tout ce qui lui était étranger lui faisait peur. Elle avait peur de ce qu'elle percevait à l'époque comme un emprisonnement dans la religion et dans la famille. Un membre de sa belle-famille voulait qu'elle porte un prénom musulman, son mari voulait faire circoncire son fils, plusieurs étrangères lui recommandaient de se convertir, on lui a demandé d'héberger ses nièces le temps de leurs études, etc. Elle se sentait prise. Quand je lui ai demandé si elle ressentait toujours cette peur de manière aussi vive, elle m'a affirmé que non. Je lui ai alors demandé si les choses avaient changé ou bien si c'était sa perception qui s'était modifiée. Elle m'a répondu que certaines choses avaient changé, puisqu'ils ont tranquillement appris, son mari et elle, à baliser leur territoire, mais que c'était surtout sa perception – et celle de son mari – qui s'était modifiée.

Catherine n'est pas la seule étrangère à m'avoir expliqué son refus d'apprendre l'arabe dialectal comme un moyen de se protéger. J'ai rencontré d'autres étrangères qui ont tenu un discours semblable.

La fermeture au milieu environnant peut prendre plusieurs formes. On peut ne fréquenter que les gens de sa communauté d'origine (se tenir entre Français par exemple), ne plus vouloir assister aux rencontres familiales (avec sa belle-famille), refuser de participer à toute manifestation religieuse ou traditionnelle en dehors de ses propres repères, etc. Ces mouvements de fermeture, repérés dans le vécu des couples rencontrés, participent aux incompréhensions, causent des conflits, créent des distances, cristallisent les relations.

Mépriser

Le fait d'être engagé au sein d'un couple mixte ne signifie pas nécessairement une ouverture à l'altérité culturelle. Le mépris de Roberto pour la culture arabe et la religion musulmane était ouvertement exprimé tout au long de l'entretien.

Question : Est-ce que vous ça vous dérange qu'elle jeûne ?

Houria : Ah, oui, oui, oui, ça lui dérange.

Roberto : Bien sûr que ça me dérange. Il y a une chose que je ne peux pas comprendre, c'est la religion. C'est bien, mais c'est un lavage de cerveau...

Question : Est-ce que c'est une source que conflits entre vous ?

Roberto : Oh, on finit par s'habituer mais bon [rire].

Houria : Il y a des conflits quand même.

Roberto : Mais moi je ne voudrais surtout pas qu'elle change parce que je sais qu'au fond d'elle, hein, elle y croit. Elle y croit à 100 % comme nous quand on était gosse, comme des enfants quand ils sont gosses, ils croient au père Noël... Bon, j'aimerais pas lui enlever ça, c'est, je pourrais pas d'ailleurs (**Roberto**, 56 ans, Portugais né au Maroc, et **Houria**, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant. Roberto a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec une Française, Houria a 2 enfants d'un 1^{er} mariage avec un Français).

Roberto dénigre aussi ouvertement tout (ou presque tout) ce qui provient de la culture marocaine. Il ne laisserait jamais sa fille épouser un Marocain.

Roberto : Quand un Marocain se marie avec une Européenne, il vit à l'européen[ne], mais très vite il retourne à vivre comme ses ancêtres. Je dirais un peu plus modernisé, parce que bon mais, c'est tout. Et généralement ça finit mal... Sauf si la femme s'écrase, hein, alors bon... Si c'était ma fille je dirais non, ça m'embêterait... (**Roberto**, 56 ans, Portugais né au Maroc, et **Houria**, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant).

Que ses fils épousent une Marocaine lui paraît un peu moins dramatique.

Roberto : Ça dépendra de la fille, on va dire... Pour moi, ça serait pas un problème parce que je sais qu'ils ont... ils ont du caractère, hein, donc, c'est plutôt eux qui vont

influer sur la femme que le contraire (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et Houria, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant).

De son point de vue, les femmes marocaines trouvent avantage à se marier avec un Européen parce qu'elles « *apprécient une liberté qu'elles ne peuvent pas avoir avec un Marocain, en général* » (Roberto). Son discours laisse clairement voir un rapport de force qui pourrait se résumer comme suit : la civilisation occidentale chrétienne masculine est le seul point de référence valable.

Question : Et c'est quelque chose que vous trouvez difficile de ne pas pouvoir lui transmettre une partie de vous, si je comprends bien ?

Houria : Oui.

Roberto : Si chacun veut retransmettre ses habitudes ou sa culture juste parce que c'est sa culture, c'est très mauvais. Autant prendre le bon qui a dans chaque culture et lui inculquer c'est tout.

Question : Et qui est-ce qui décide de qu'est-ce qui est bon... ?

Roberto : On le sait, on le sait, on le sait très bien.

Houria : Eh bien voilà...

Roberto : On le sait très bien. C'est vrai que c'est raciste, tout ce qu'on veut, quand on va dire... On n'a pas à prendre de leçon des musulmans par rapport à la chrétienté, etc. Moi je pense que c'est clair, c'est, c'est visible.

Houria : Et pourquoi c'est clair et visible ?

Roberto : C'est la vérité, c'est... c'est une simple vérité... (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et Houria, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant).

L'entretien s'est terminé sur le même ton. Sur le pas de la porte, alors que je le remerciais du temps qu'il m'avait accordé, Roberto m'a demandé si mon mari buvait. Lorsque je lui ai répondu que mon mari ne consommait pas d'alcool, il m'a répondu que c'était bien dommage, qu'on aurait pu se revoir pour prendre l'apéro et poursuivre la conversation...

Qu'un homme engagé dans un couple mixte puisse tenir de tels propos est déstabilisant. À lui seul, cet entretien démontre que le fait de vivre dans un couple mixte ne conduit pas

automatiquement vers le respect, la tolérance et l'ouverture. Les articles de Mirjana Morokvasic (2004) et de Gabrielle Varro (2008) montrent d'ailleurs très bien qu'en ex-Yougoslavie, où les unions mixtes étaient très courantes, la mixité n'est pas le garant d'ouverture.

Le couple de Roberto et d'Houria illustre bien ce mouvement de fermeture, parce que cet exemple était de loin le plus explicite, mais il ne faudrait pas perdre de vue que toute personne qui fait face à une différence culturelle peut par moments en venir à mépriser ou à rejeter celle-ci. Il faut cependant souligner que ce cas de figure (celui de Roberto et Houria) est loin d'être majoritaire chez les couples mixtes rencontrés dans le cadre de cette étude. Étant cependant bien réel à l'intérieur d'un échantillon relativement restreint, ce cas n'est probablement pas unique. On peut aisément imaginer que des histoires de couple semblables se soient soldées par une séparation. Houria a décidé, elle, de baisser les bras.

***Question** : Avez-vous déjà eu des moments de doute ?*

***Houria** : Beaucoup des fois vraiment quand j'avais des problèmes j'ai frôlé le départ quoi... C'était vraiment le gros problème je...*

***Question** : Et qu'est-ce qui vous a retenu à la maison ?*

***Houria** : Bien... c'est la vie et puis mon gosse et puis ma maison et puis j'allais pas encore refaire, repartir à zéro... Et puis je suis chez moi, dans mon pays... J'avais pas envie de refaire... J'ai baissé les bras... (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et **Houria**, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant).*

Ayant vécu l'échec d'un premier mariage (avec un Français), elle ne pouvait envisager l'idée d'un second divorce.

Se résigner

Face au manque d'ouverture ou face au mépris, il est possible de se braquer, de se révolter, de s'affirmer, de se protéger, de s'éloigner. Certaines personnes rencontrées ont pour leur part pris le parti de renoncer, de se soumettre, de se résigner.

Houria : De toute façon pour un couple mixte, il faut toujours faire des concessions dans tous les domaines et il faut qu'il y en ait un qui soit plus faible de caractère pour que ça marche. Si les deux dominent, ça ne peut pas marcher. Comme moi, c'est toujours mon mari qui domine, qui prend les choses en main. Je me laisse un peu vivre. Je suis un peu faible. Je me sens un peu soumise. [...] Je sais qu'il y a beaucoup de gens qui n'acceptent pas ça, moi je dis rien, j'ai quand même un caractère assez... Je ne me défends pas assez.

Question : Et est-ce qu'en général il y en a un qui laisse tomber ?

Houria : Non c'est toujours moi qui plie.

Question : Donc c'est, c'est clair ?

Houria : Il faut... fermer les yeux, pas trop pousser c'est-à-dire, il faut laisser tomber de temps en temps, parce que de toute façon on n'y arrivera pas avec la violence. Il faut être cool. Oui, je pense que... si je fais ça, ça va être la guerre et après la guerre et bien c'est la séparation... Comme j'ai pas envie de... divorcer je m'écrase un peu, voilà le vrai mot (Roberto, 56 ans, Portugais né au Maroc, et **Houria**, 48 ans, Marocaine, mariés à l'étranger sans acte adoulaire, 18 ans de vie de couple, 1 enfant).

On peut même, comme c'est le cas de Daya, en venir à ne plus se reconnaître.

Daya : Mais pour vous dire franchement Catherine, je me suis retirée, je me suis renfermée un petit peu. Je fais ce que je dois faire, mais à part ça... [...] L'amour, c'est comme une fleur. **You have to give it a lot of water, a lot of sunlight.** Si tu l'enlèves de la lumière et que tu arrêtes de lui donner de l'eau, elle meurt... Tranquillement [elle tousse].

Question : Vous dites ça et vous manquez d'eau. Vous voulez de l'eau ?

Daya : Non merci ! Je ne me reconnais plus. Ce que j'étais. Ce que je suis devenue

(**Daya**, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).

Cette femme indo-suédoise, venue s'installer dans un pays qu'elle n'a jamais aimé, s'est résignée, au fur et à mesure que les années ont passé, à une relation qui, selon elle, ne lui offre pas beaucoup de possibilités d'épanouissement.

Daya : Je n'aurais jamais imaginé que j'avais cette capacité de patienter. D'accepter beaucoup de choses. Pour moi un couple est égal, discute, les décisions sont prises ensemble. Tout le contraire de ce que j'accepte (Daya, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).

Daya s'est peu à peu enfermée dans sa maison, ne fréquente presque plus personne, travaille au bureau de son mari, mais sans salaire. Elle dit n'avoir eu aucun mot à dire sur la construction ou la décoration de sa maison ; a vécu la circoncision des ses fils comme une violence symbolique ; transmet sa religion (chrétienne) en cachette. Socialisée dans une famille privilégiée et cosmopolite de l'Inde où les rapports égalitaires entre hommes et femmes allaient de soi, elle vit sa situation de soumission comme un fardeau obligé qu'elle assume pleinement parce qu'elle ne veut pas faire éclater sa famille.

Daya : Avec l'âge et avec trois enfants, j'ai commencé à éviter les conflits. Parce que ça mène absolument à rien. Pour le calme de la maison et dans l'intérêt de mes enfants, j'évite et je prends sur moi (Daya, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).

Se résigner n'est jamais anodin. Rester dans une situation d'inconfort ou de souffrance demeure cependant, comme pour tous les autres mouvements, un choix. Pour ne pas vivre un deuxième divorce ou pour ne pas faire éclater un noyau familial, certaines femmes étaient prêtes à beaucoup de concessions et de renoncement.

Conclusion

Inspiré de la métaphore du voyage prolongé de Fernandez (2002) qui suggère qu'aller à la rencontre de l'autre nécessite une altération, ce chapitre a d'abord repris les concepts centraux de cette métaphore dans le but d'en vérifier la pertinence sur le terrain. Cette démarche a permis de mettre au jour le fait que l'expérience de mixité convie ceux qui s'y engagent à une expérience de transformation culturelle, mais que tous les individus ne répondent pas à l'invitation de la même manière. Pour certains participants de cette recherche, la transformation culturelle était voulue, souhaitée, elle faisait partie d'une quête intensifiée par l'expérience de mixité. Pour d'autres, la transformation culturelle s'est

imposée. Elle a été le résultat d'un parcours de mixité qui les a poussés à adopter certains éléments, à transformer certaines de leurs valeurs : notion de temps, d'intimité, limites de la pudeur, vision différente du respect, sens de l'autonomie, rapports de genre, façon de percevoir la pauvreté, individualisme, etc. Certains aussi ont résisté à la transformation culturelle, convaincus du bien-fondé ou de la supériorité de leurs valeurs et ne voulant surtout pas se laisser altérer. Il a également été montré que l'expérience de transformation culturelle avait touché les partenaires étrangers comme les partenaires marocains tout en spécifiant que le genre teintait différemment les expériences.

Une typologie des mouvements déployés face à l'altérité culturelle construite à partir de l'analyse des données de cette recherche et illustrée à l'aide d'exemples concrets est ensuite venue enrichir cette métaphore en montrant que la mixité conjugale conduit les individus dans une suite de mouvements d'ouverture et de fermeture. En contribuant à poser les bases d'un nouveau langage de la rencontre, ce sixième chapitre est certainement la partie la plus exploratoire de cette thèse.

Le prochain chapitre continuera à s'intéresser au mouvement en montrant, cette fois, que la mixité est non seulement une source d'enrichissement et de transformation culturelle, mais qu'elle est la suite d'un parcours de mobilité.

Chapitre 7 – *Un habitus d’ailleurs : la mixité comme suite d’un parcours de mobilité*

Introduction

L’analyse des données recueillies a aussi montré, comme annoncé au chapitre 5, que les couples mixtes de cette étude (autant les partenaires étrangers que les Marocains) avaient en commun un parcours de mobilité (acquisition d’un capital intellectuel ou social, séjour prolongé en terre étrangère, parcours de conversion, statut en marge, multiplicité des héritages, ébranlement de la structure familiale, etc.) qui leur a fait prendre une certaine distance par rapport au « *home* » de leur enfance. C’est d’ailleurs ce parcours de mobilité qui, dans la majorité des cas, a rendu possible la rencontre en établissant des passerelles communes entre des individus provenant d’horizons très différents. Contrairement à ce que l’on pourrait penser, l’expérience de la mixité n’est donc pas le début de la distanciation mais la suite d’un parcours de mobilité qui a préalablement initié cette prise de distance.

Nous verrons, dans ce chapitre, que ces différents parcours de mobilité ont permis à la majorité des participants de cette recherche d’acquérir un *habitus d’ailleurs* qui les a guidés vers une migration préalable à la rencontre et a ouvert la porte à une migration amoureuse pour les autres.

Après avoir décrit ces différents parcours de mobilité et défini le concept d’*habitus d’ailleurs*, ce septième chapitre s’attardera aux parcours migratoires des participants de cette étude. Nous verrons que l’expérience migratoire des étrangers peut être qualifiée de migration volontaire, amoureuse (en grande partie), mais surtout, qu’elle est liée, dans la majorité des cas, à un désir d’ailleurs. Le fait que la plupart des étrangers maintiennent des liens transnationaux sera également souligné.

7.1. Les différents parcours de mobilité

En analysant les récits d’expérience des participants de cette recherche, j’ai constaté que l’expérience de mixité des individus concernés par cette recherche n’était pas le début de la

distanciation avec leur milieu d'origine, mais la suite d'un parcours de mobilité qui avait initié cette prise de distance. Ces expériences personnelles de mobilité – le fait qu'ils soient sortis (volontairement ou non) d'un contexte qui leur était familier pour plonger dans un univers très différent – les a placées sur le chemin d'une rencontre, rencontre qui n'aurait probablement pas eu lieu sans ce parcours de mobilité. Ces mobilités (géographiques, sociales, intellectuelles, familiales, culturelles, religieuses, de statut, etc.) ont en effet rendu possible l'établissement de passerelles communes entre des individus provenant d'horizons très différents. La description de ces différents parcours de mobilité met clairement en évidence ce lien, voire cette imbrication entre mobilité, distanciation et expérience de mixité.

7.1.1. L'acquisition d'un capital intellectuel ou social

Les parcours de mobilité réfèrent évidemment à différentes formes de mobilité. L'acquisition d'un capital intellectuel ou social en est une. Prenons, par exemple, le cas de Youssef. Ce Marocain, qui a grandi dans un milieu rural modeste, a eu la chance (que tous les membres de sa famille n'ont pas eue) d'être scolarisé, ce qui lui a permis d'acquérir des connaissances, de quitter sa campagne natale pour poursuivre ses études en ville d'abord, puis à l'étranger. Une fois en France, il a fait de nombreuses rencontres, dont celle de Catherine, qu'il n'aurait probablement jamais rencontrée s'il n'avait pas suivi ce parcours scolaire qui lui a permis d'acquérir un capital intellectuel, puis social, qui lui a fait prendre une certaine distance par rapport à son milieu d'origine.

***Question :** Avez-vous l'impression par rapport à vos familles que vous avez un mode de vie très différent ?*

***Youssef :** Oui. Bien sûr. Moi par exemple, je viens de la campagne. J'ai toujours habité à la campagne, donc j'avais un mode de vie un peu campagnard. Maintenant, mais il faut dire que j'ai voyagé. J'ai vécu en France presque dix ans. Ça m'a permis... C'est l'âge où on apprend des choses. L'âge où on se forme. Donc on a laissé tomber disons tout ce qui est cuisine campagnarde, pour m'adapter à la cuisine...*

***Catherine :** Il n'y a pas que la cuisine, mais bon. Tu as fait des études, tu as eu accès à un métier différent, tu t'es élevé, tu as eu d'autres fréquentations... Pas les mêmes*

préoccupations que tes frères qui sont restés à la campagne... (**Catherine**, 47 ans, Française, et **Youssef**, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).

L'acquisition d'un capital intellectuel a en effet permis à cet homme (ainsi qu'à d'autres participants de cette recherche) de sortir du milieu socioéconomique dans lequel il est né, de vivre une expérience à l'étranger et donc de s'ouvrir à un nouvel univers de connaissances et à de nouvelles fréquentations.

Les rencontres avec des gens provenant de milieux très différents de celui dans lequel on a grandi peuvent en effet permettre à un individu d'acquérir un capital intellectuel et social et donc de se former, voire de s'enrichir au contact de ces personnes.

***Salim** : Depuis l'âge de 15 ans, j'étais indépendant déjà, je vivais avec ces gens, donc mouvance 68 un peu. Elle, elle était MLF, lui, il était l'un des premiers gars qui prenait la pilule pour homme, tu vois, donc des gens très, très ouverts [...]. Et, bien entendu, ça... oui, ça... Enfin, pour moi c'était extrêmement riche. Je suis tombé dans le bon milieu, à un moment donné, dans un milieu où on était critique, on se posait des questions sur tout. Donc, automatiquement, ça m'a formé, ça m'a forgé... Des choses que je ne trouvais pas dans ma culture traditionnelle, chez ma mère, qui était plutôt travail, manger, dormir et puis aller à l'essentiel. Parce qu'on partait d'ici quand même, c'était un problème économique. Maman, une analphabète qui a eu un mariage arrangé qui a eu... Je sortais d'un contexte totalement... chaotique entre guillemets, par rapport à ce que j'ai trouvé là-bas, quoi !* (Francine, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Comme nous le voyons dans le récit de Salim, une histoire peut cumuler plusieurs mobilités. Il y a d'abord, dans son cas, une mobilité de structure familiale (le divorce de sa mère) qui a conduit à une mobilité géographique (la situation dans laquelle s'est retrouvée la mère de Salim après son divorce les a conduits, elle et son fils alors en bas âge, dans un parcours de migration économique vers la France), qui les a ouverts à de nouvelles rencontres (mobilité intellectuelle et sociale). C'est à travers ce parcours de mobilité que ce garçon marocain, élevé traditionnellement par sa mère dans un petit village berbère du Moyen Atlas, a pu un jour se retrouver en France où il a fait des études et où il a rencontré

Francine avec laquelle il avait, grâce à ce parcours de mobilité, de nombreuses passerelles communes.

Fréquenter régulièrement des étrangers, même en demeurant dans son pays d'origine, ouvre aussi sur d'autres horizons. C'est le cas entre autres d'Omar, qui dit avoir profité autant de la culture française que de la culture marocaine, même en demeurant au Maroc. Ses parents fréquentaient des amis français (très présents au Maroc à l'époque), lui-même a fréquenté l'école française. Il a été bilingue très tôt. Bien avant d'aller poursuivre ses études supérieures en France, la culture française lui était familière. Cette double culture constitue d'ailleurs une des principales passerelles communes avec son épouse française, Marie, elle-même très près de la culture marocaine depuis leur installation au Maroc.

7.1.2. Un séjour prolongé en terre étrangère

Il est tout de même impressionnant de constater qu'au moins 44 des 62 personnes interrogées dans le cadre de cette étude avaient déjà fait un séjour prolongé en terre étrangère (voyage, études, travail, migration, guerre) avant de rencontrer leur partenaire actuel, et ce, peu importe le milieu socioéconomique d'où ils provenaient. Précisons aussi que ces séjours en terre étrangère ne concernent pas seulement les participants les plus jeunes puisque les séjours dont il est question ici se sont effectués entre les années 1960 et 2000.

Plusieurs participants avaient déjà voyagé à l'étranger avant de rencontrer leur partenaire. Certains participants ont même rencontré leur partenaire lors d'un voyage, c'est donc en partie cette mobilité géographique qui a permis la rencontre. Aube, par exemple, a rencontré Ilias dans un café au sud du Maroc alors qu'elle accompagnait un groupe de jeunes Français en séjour touristique. C'est également durant son voyage en Espagne qu'Anouar a été présenté à Emilia. Alain, pour sa part, passait un mois de vacances par année au Maroc où vivaient ses grands-parents, et ce, depuis sa tendre enfance. Il a rencontré sa future épouse maroco-espagnole lors d'une promenade estivale sur la plage près d'où elle habitait. Dans le cas d'Anna, d'Hassan et du mari de Daya, le voyage faisait partie intégrante de leur mode de vie. Leur rencontre avec un étranger n'a donc pas surpris leur entourage. La distanciation avec le « *home* » de leur enfance (amorcée par ce parcours

de mobilité géographique) était donc, pour toutes ces personnes, entamée bien avant leur engagement dans une expérience de mixité.

Shiraz : *Bon mon mari n'était pas très marocain. Il avait beaucoup voyagé. Il n'était pas trop imprégné des coutumes marocaines* (**Shiraz**, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Fait aussi remarquable, 23 participants ont poursuivi des études ou ont effectué, dans le cadre de leurs études, des stages à l'étranger. C'est le cas de plusieurs Marocains partis en France, au Canada, en Russie, en Belgique, en Espagne et en Suisse dans le cadre de leurs études supérieures. C'est également le cas de certains étrangers comme Shiraz, partie d'Iran pour poursuivre ses études de droit au Maroc ; Ousmane, qui a quitté le Sénégal pour poursuivre des études coraniques également au Maroc ; Daya, qui a fait une partie de sa scolarité en Inde et l'autre en Suède où elle a rencontré son mari, lui-même ayant fait ses études en Belgique pour ensuite travailler en Suède après un passage par le Canada ; Patricia, cette Canado-Haïtienne partie d'Haïti pour poursuivre ses études au Québec où elle a rencontré son mari marocain qui y faisait ses études ; Yumiko, qui a quitté son Japon natal pour étudier la langue française à Paris où elle a rencontré Miloud dans un cours de calligraphie japonaise qu'il suivait en parallèle à ses études aux beaux-arts ; Mohamed, qui est parti en Allemagne dans le cadre d'un stage d'une école d'agriculture, et finalement François, parti lui aussi au Maroc dans le cadre d'un stage d'études. Lors d'un week-end, alors qu'il bouquinait dans une librairie, il est tombé amoureux d'une écrivaine marocaine venue au même endroit dédicacer son nouveau livre.

Pour cinq autres personnes, ce ne sont pas les études, mais le travail qui les a conduits à l'étranger où ils ont rencontré leur partenaire de vie. Jaouad, par exemple, est parti en France pour y vendre de l'artisanat marocain. Kate, venue d'abord au Maroc dans le cadre d'un organisme humanitaire, y est restée pour faire du commerce et a finalement débuté un travail dans l'industrie du tourisme. Marc, de son côté, a créé une succursale de son entreprise au Maroc. Béatrice est venue de la République tchèque travailler dans un hôtel au nord du Maroc alors que le mari de Margret, Bachir, est parti aux États-Unis dans le cadre d'un stage du ministère de l'Intérieur du Maroc.

Nous avons vu, un peu plus haut, que c'est un parcours de migration économique qui a conduit Salim en France où il a passé plus de vingt ans. Un deuxième extrait de son entretien illustre bien le fait que c'est cette mobilité géographique qui l'a conduit à une mobilité intellectuelle et sociale.

***Question** : Et est-ce que t'as l'impression de vivre en décalage un peu par rapport à ta famille ?*

***Salim** : Oui, tout à fait.*

***Question** : C'est ce que je sens dans ce que tu racontes. Comment tu expliques ce décalage ?*

***Salim** : Bah un mode de vie différent.*

***Question** : Oui, mais il t'est venu d'où ? Pourquoi tu as un mode de vie différent ?*

***Salim** : Bah, du fait que j'ai vécu pas mal en France, de la France. Le fait que j'ai été alphabétisé, j'ai pu être ouvert à un tas de choses. Peut-être une volonté personnelle, un sens de survie plus développé, j'en sais rien. Je ne sais pas. Toujours est-il que... il y a une différence (Francine, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).*

La guerre peut aussi être le début d'un parcours de mobilité géographique qui permet une rencontre. C'est le cas du mari de Cham, Hamid, qui a quitté son pays natal pour aller combattre aux côtés des troupes françaises en Indochine. Je reviendrai plus en détail sur cette histoire particulière dans la partie qui suit. La guerre comme parcours de mobilité qui conduit à une rencontre et à une prise de distance, c'est également l'objet du livre de Helene R. Lee (1985). *Bittersweet Decision. The war brides⁴¹, 40 years later* qui raconte l'histoire de ces 200 000 étrangères (d'Europe, d'Asie et d'Océanie) qui ont épousé un soldat américain ou canadien qu'elles ont rencontré pendant la Seconde Guerre mondiale et qu'elles sont allées rejoindre (au Canada et aux États-Unis) une fois les combats terminés.

⁴¹ Les *war brides* réfèrent aux mariages entre des soldats américains et canadiens et des étrangères à la suite de la Deuxième Guerre mondiale. Ces couples, très nombreux, ont bénéficié du soutien des États-Unis et du Canada pour être réunis.

7.1.3. L'ébranlement de la structure familiale

Nous voilà maintenant arrivés à une des découvertes les plus fascinantes de ces données de recherche : plus de 25 des personnes interrogées avaient vécu une mobilité familiale (avant leur rencontre amoureuse) à la suite de la mort d'un parent, d'un divorce ou d'une perte de contact avec leur famille à cause d'une guerre.

Qui plus est, une doctorante française qui travaille sur la conversion des Occidentaux en Europe, Audrey Rebboah, a expliqué, lors d'un colloque⁴², qu'elle plaçait la fragilisation des structures familiales au centre de l'analyse de sa thèse. Elle avait fait cette même observation de décès et de divorce au sein des familles des convertis. Joëlle Allouche-Benayoun, qui s'intéresse à la mixité conjugale depuis plusieurs années, a elle aussi confirmé, lors d'une conversation informelle au cours de ce même colloque, qu'elle avait repéré cette constante d'ébranlement de la structure familiale chez une grande partie des participants de ses recherches. Ces deux chercheuses expliquaient le phénomène en termes de fragilisation identitaire.

Abordés du point de vue anthropologique, les récits recueillis au cours de cette recherche témoignent abondamment des effets de la déstructuration familiale sur la mobilité. Les exemples qui suivent montrent clairement que l'ébranlement de la structure familiale, causé par la mort d'un parent, un divorce ou une guerre, a provoqué un changement de situation qui a inscrit ces individus dans un parcours de mobilité (intellectuelle, sociale, géographique, etc.).

Comme les participants de cette étude n'ont pas été directement interrogés sur la mort, le divorce ou la perte de contact avec des membres de leur famille, mais que ces faits ont été racontés spontanément au cours des récits, on pourrait facilement supposer que le nombre de personnes qui avaient vécu un ébranlement familial avant leur engagement dans un couple mixte était encore plus important. Il serait certainement intéressant de pouvoir approfondir le sujet avec les personnes concernées en poursuivant les entretiens. Pour le

⁴² « La conversion à l'islam en Europe occidentale analysée à la lumière des concepts de visions du monde et de modernités religieuses », communication présentée dans le cadre du colloque *Visions du monde et modernité religieuses : regards croisés*, Meknès, 10 au 12 avril 2008.

moment, regardons de plus près quelques exemples pour mieux comprendre en quoi l'ébranlement de la structure familiale de certains individus les a insérés dans un parcours de mobilité.

Mohamed était un petit garçon de famille très modeste qui vivait en milieu rural au sud du Maroc. Son père, recruté par l'armée française, est mort à l'étranger au cours de la guerre. Orphelin de père, se retrouvant avec une mère qui n'avait pas les moyens de l'élever, il fut envoyé à l'orphelinat militaire d'Ahermoumou.

***Mohamed** : Cette école devait recevoir, en plus des orphelins de guerre marocains, tous les orphelins de guerre des colonies françaises [...]. J'avais ma maman, mais j'étais orphelin de père, et donc... Pour les Français qui avaient créé cette école, pour eux, ça devait être une pépinière d'officiers et de sous-officiers pour l'armée marocaine qui à l'époque était l'armée française, donc elle était au compte du sultan, mais elle servait les intérêts français. Voilà.*

***Rosalie** : C'était pratiquement fait de force, non ? Le recrutement des soldats. Ils n'avaient pas le choix, ils devaient... Ils devaient y aller.*

***Mohamed** : Oui, ils devaient y aller. On était obligé, enfin, on était obligé, heureusement finalement, sinon je ne serais pas là pour vous raconter mon histoire ! [Il rit] J'aurais été berger ou... fellah (paysan).*

***Question** : C'est cette école-là qui vous a permis de... ?*

***Mohamed** : Absolument. Tous les enfants, nous n'étions pas évidemment réunis là en fonction de notre... quotient intellectuel, mais plutôt en fonction de notre statut d'orphelins, donc cette école a fourni au Maroc des officiers naturellement, beaucoup de médecins, beaucoup d'ingénieurs, beaucoup de juristes, et naturellement beaucoup d'enseignants aussi (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).*

Mohamed a donc pu faire de grandes études d'ingénieur agronome, à la suite desquelles il a fait un stage d'agriculture en Allemagne. Pour le remercier du travail accompli lors de son stage, le propriétaire qui l'avait engagé lui a versé une somme d'argent avec lequel il a décidé de voyager. C'est de cette façon qu'il s'est retrouvé dans une auberge de jeunesse où il a rencontré Rosalie, une jeune Allemande qui y vivait temporairement. Cette jeune femme, partie en voyage avec des copains, s'était fait surprendre par la construction du mur

de Berlin. Dans l'impossibilité de rentrer chez eux, ils ont donc vécu, ses copains et elle, dans cette auberge de jeunesse en attendant de se trouver un meilleur endroit pour loger. La construction de ce mur a séparé cette jeune femme de sa famille pendant de nombreuses années.

Rosalie : *On avait fait un voyage qui était... illégal à l'époque, et puis la construction du mur nous avait surpris. On n'avait plus la possibilité de retourner sans atterrir dans une prison ou dans une usine pour être ouvrière toute la vie* (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et Mohamed, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Une autre guerre, celle d'Indochine, a aussi été la cause de l'ébranlement des familles de Cham et de son mari. Celui-ci, comme plusieurs Maghrébins et Africains, est d'abord parti combattre en Indochine avec les troupes françaises, puis il s'est rallié aux troupes du Viêt-minh⁴³, se retrouvant soudainement parmi les adversaires des Français, puis, des Américains lors de la guerre du Vietnam. Comme à tous les autres soldats marocains, cet enrôlement dans l'armée française lui coûtera 25 années passées loin de son pays natal, sans aucunes nouvelles de sa famille. Ces Marocains auront eu le temps de bien s'intégrer au mode de vie vietnamien. Comme le précise Cham, la plupart de ces Marocains parlaient couramment vietnamien et mangeaient aisément avec des baguettes. Plusieurs d'entre eux ont épousé des femmes vietnamiennes à la fin de la guerre. C'est de cette façon que Cham, qui avait perdu la trace de sa famille pendant les combats (ce n'est que plusieurs années après la guerre qu'elle a pu retrouver son père), s'est retrouvée près du camp que le gouvernement vietnamien avait offert aux ralliés pour qu'ils cultivent la terre et fassent un peu d'élevage. Elle y a fait, comme plusieurs autres femmes vietnamiennes, la connaissance de son futur mari marocain.

Dans le cas de Cham et de son mari et dans celui de Mohamed et de Rosalie, c'est clairement la guerre qui a amorcé un parcours de mobilité qui a rendu possibles ces mariages inédits. Dans d'autres cas, l'ébranlement de la famille à la suite du décès d'un parent (du père dans les deux cas illustrés ci-dessous) a ouvert en quelque sorte un espace

⁴³ Voir l'ouvrage de Nelcya Delanoë.

de liberté qui a permis aux jeunes gens de faire leur vie à l'écart des pressions familiales, de partir à l'étranger et de se marier avec la personne de leur choix.

***Margret** : Il avait perdu son père et c'était lui l'aîné des garçons. Elle [sa mère] n'avait pas grand-chose à dire, malheureusement (**Margret**, 60 ans, Américaine, et **Bachir**, 63 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

***Emma** : Je voulais quand même dire une chose parce qu'à l'époque, il n'y avait pas ton père. Son père était décédé avant qu'il ne quitte le Maroc. Peut-être si le père était là...*

***Karim** : Oui, ç'aurait été autre chose.*

***Emma** : Ça ne se serait pas passé comme ça.*

***Karim** : Mon père était assez conservateur. Si mon père avait été là, je ne sais pas si j'aurais pu partir en Europe. Je ne crois pas. Il m'aurait dit, il faut que tu restes au Maroc, faire des études ici et tout (**Emma**, 51 ans, Polonaise, et **Karim**, 49 ans, Marocain, mariés, 23 ans de vie de couple, 4 enfants, dont un décédé en bas âge).*

Dans le cas de Slimane et de Miloud (deux frères mariés respectivement à une Allemande et à une Japonaise), la mort de leur mère et le remariage de leur père ont été la cause d'une prise de distance avec leur famille.

***Anna** : Non, parce qu'il faut savoir que... sa mère est morte quand il avait dix ans, donc, plus de maman... Et le père, bon, pas tellement de contact avec, donc il n'avait pas tellement de liens avec sa propre famille. Et puis il y avait...*

***Slimane** : Non, il n'y avait pas quelqu'un... qui pouvait s'imposer en tant que famille, qu'il faut maintenir la famille, que la famille doit pas être dissociée, et cætera, et cætera. Donc, avec la mort de ma mère et tout ça, mon père s'est remarié, donc la famille s'est déclamée un peu. Donc, les frères et les sœurs, chacun de son côté s'est marié et cætera. Pour moi c'était vraiment pas une famille, dans un sens où mon père, il reste quand même le père, mais c'est tout. Donc lui, il s'occupe de ses affaires, moi je m'occupe de mes... (**Anna**, 63 ans, Allemande, et **Slimane**, 61 ans, Marocain, mariés, 33 ans de vie de couple, 1 enfant).*

***Miloud** : Ah non non non, je crois que la coupure était faite beaucoup plus tôt. Elle était faite beaucoup plus tôt. Bon... ayant perdu ma mère et tout ça... Bon mon père s'était remarié, je m'entendais pas avec sa nouvelle femme, et bon... Et puis à seize ans j'étais*

totalemment indépendant. J'avais ma vie... (Yumiko, 53 ans, Japonaise, et **Miloud**, 57 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, sans enfant).

Dans le cas de Saïda, c'est une rupture familiale (divorce de ses parents) et non pas un décès (contrairement aux exemples précédents) qui a été à la base d'une distanciation familiale et qui a entraîné cette jeune femme dans un parcours de mobilité. Saïda, qui ne s'entendait pas du tout avec la nouvelle femme de son père, a décidé de quitter le foyer familial pour aller vivre dans la rue (au cours des années 1980). Cette errance l'a vite conduite à tisser de nouveaux liens sociaux, notamment avec une petite communauté de Sénégalais qui l'a accueillie. Quelque temps plus tard, elle a eu un enfant avec l'un des Sénégalais, Ousmane. Ce n'est qu'au moment où leur enfant a fait ses premiers pas que le père de Saïda (le grand-père marocain de l'enfant) est venu insisté pour qu'ils se marient afin de légaliser leur union et surtout la naissance de leur enfant. Depuis la légalisation de leur union, il y a eu reprise des rapports familiaux.

7.1.4. Un parcours de conversion

C'est de mobilité religieuse qu'il faudrait parler pour expliquer le parcours de conversion de trois des participants. Le fait de s'être convertis à la religion baha'i, avant même de rencontrer leur partenaire de vie, a amené Anouar et Hassan à s'affilier à une communauté totalement différente de leur milieu d'origine. Dans le cas d'Andrea-Zhor, nous avons vu que sa métamorphose a été possible grâce à sa conversion à l'islam et que c'est cette prise de distance avec le « *home* » de son enfance qui l'a amenée à épouser un homme musulman qu'elle connaissait à peine. Dans ces trois histoires de rencontre, la religion a été la passerelle commune qui a permis aux partenaires de se rencontrer. Ces parcours de conversion, qui peuvent être analysés en termes de distanciation avec le milieu d'origine, montrent une fois de plus que ce n'est pas la mixité qui enclenche la distanciation avec les repères initiaux, mais la distanciation (due ici à une conversion et donc à une mobilité socio-religieuse) qui a conduit ces personnes à une rencontre hors de leur milieu d'origine. C'est grâce à leur parcours de conversion que ces trois personnes ont été mises en contact avec leur conjoint.

7.1.5. Un statut en marge

Cette mobilité un peu particulière est liée au choix d'un mode de vie quelque peu en marge de la société. Les individus dont il est question ici sont des artistes qui, par leur sensibilité particulière et par la pratique de leur art, se sont plongés, un peu comme les convertis, dans un univers très différent de celui dans lequel ils ont évolué au sein de leur famille. Parce qu'ils sont en quelque sorte en décalage par rapport à leur milieu d'origine, leur incursion dans la vie artistique peut être vue comme une mobilité de statut identitaire. Le statut d'artiste réfère à une marginalité non pas « attribuée » mais choisie. Cette mobilité vers un milieu différent est un choix que trois participants de cette recherche ont fait (une écrivaine, un peintre et un sculpteur). Étant considérés comme des êtres à part, quelque peu excentriques, ces individus profitent de ce statut d'artiste qui leur offre une certaine liberté et une certaine mobilité sociale. Écoutons à ce sujet Slimane, un peintre de Rabat.

Slimane : *Un peintre, au moins... il est un peu... un peu farfelu comme on dit. Le peintre est farfelu. Il est ceci... Il peut être ce qu'il veut...* (Anna, 63 ans, Allemande, et **Slimane**, 61 ans, Marocain, mariés, 33 ans de vie de couple, 1 enfant).

Être excentriques aux yeux des autres semble en effet permettre à ces individus de passer d'un milieu à l'autre, d'être qui ils veulent, d'assumer leurs choix de différence et donc d'assumer librement le fait d'avoir une vie un peu particulière.

Inès : *Il m'a dit un jour, ma fille tu es écrivain jusqu'au bout des ongles et les écrivains vivent seuls. Il s'était plus ou moins mis à l'idée que c'était un peu l'artiste un peu tarée, pas tarée dans le sens péjoratif, mais, qui peut difficilement supporter une cohabitation, des choses comme ça* (François, 27 ans, Franco-Américain, et **Inès**, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Leur parcours artistique leur a eux aussi fait prendre une distance par rapport au « home » de leur enfance.

7.1.6. La multiplicité des appartenances

Il faut aussi spécifier, parce que c'est tout à fait lié aux parcours de mobilité, que sept des participants de cette recherche étaient des enfants de couples mixtes. Étant donné qu'ils sont nés et ont vécu dans une famille mixte, leur identité, et parfois même leur vie au quotidien, se sont dès le départ inscrites dans un parcours de mobilité.

Rappelons-nous Rania et Maha, ces deux sœurs maroco-espagnoles qui ont été éduquées dans deux religions différentes et qui ont passé leur enfance à traverser la frontière entre le Maroc et l'Espagne ; Andrea-Zhor, Canadienne-Anglo-Espagnole qui a vécu dans plusieurs pays et s'est convertie à plusieurs religions (mormonisme, catholicisme, islam) ; Patricia, Canadienne-Haïtienne qui a passé son enfance en Haïti et a ensuite poursuivi ses études au Québec ; Ali, Franco-Marocain qui a étudié en France et qui expliquait sa capacité d'adaptation à sa mixité (voir chapitre 5) ; ou encore François, Franco-Américain dont la biographie a été inscrite dans une constante mobilité.

François : Mon père est né au Vietnam, ma grand-mère paternelle voyageait dans les années vingt, trente, quarante, avant de se marier. Elle était écrivaine. Elle était seule, célibataire... Dans les années vingt, trente, elle voyageait dans le monde entier, tout ça... Mon grand-père paternel a vécu au Maroc, en Tunisie, au Vietnam... Mon grand-père maternel vient de Chicago. Ma grand-mère maternelle vient de New York. Ils se sont mariés, ils se sont installés au Montana. Ma mère est partie à dix-huit ans vivre en France. Moi je suis né à Paris. Entre ma naissance et l'âge de dix-huit ans, j'ai fait quatre ou cinq pays différents et... huit villes différentes. Donc, si tu veux, t'as une prédisposition à avoir la bougeotte quoi ! [...] Je pense ... simplement peut-être mon parcours, ma nature, je suis très facile avec les gens, je m'adapte très facilement, très très facilement à toutes les situations, donc je peux être partout, n'importe où, je veux dire... C'est très facile pour moi de voyager, je n'ai aucun mérite... (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

L'extrait d'entretien de François illustre clairement la notion d'*habitus d'ailleurs*, soit la prédisposition à la mobilité (sous toutes ses formes) que semblent partager la quasi-totalité des participants de la recherche.

Cependant, avant de s'attarder à définir cette notion, il semble important de conclure la discussion au sujet des parcours de mobilité en insistant sur le fait que les différents parcours (acquisition d'un capital intellectuel et social, séjour en terre étrangère, ébranlement de la structure familiale, conversion, statut en marge) ont amené les participants de cette recherche à prendre une distance par rapport à leurs repères et donc à s'éloigner du « *home* » de leur enfance. Pour ce qui est de la mobilité due à la multiplicité des appartenances (celle vécue par les enfants de couples mixtes), il ne s'agit pas tant d'une distanciation avec le « *home* » de leur enfance, mais de l'inscription de ce « *home* » dans une multiplicité de repères et dans une mobilité (due au parcours de mobilité de leurs parents), ce qui a contribué à structurer leur *habitus d'ailleurs*. Nous avons vu, dans le cinquième chapitre, que la mixité offre une possibilité de distanciation qui permet aux individus de construire leur propre chez-soi. L'analyse des différents parcours de mobilité nous a maintenant fait voir que la mixité n'est pas le début de cette prise de distance et qu'elle s'inscrit dans un parcours de mobilité qui a structuré chez la plupart des participants de cette recherche un *habitus d'ailleurs* qui les a disposés à une expérience de mixité conjugale.

7.2. Définir l'*habitus d'ailleurs*

La création de cette notion d'*habitus d'ailleurs* a été inspirée du croisement de deux textes : celui d'Angela Xavier de Brito (2002) et celui de Sylvain Alemand (2004). Le premier texte utilise la notion d'*habitus*⁴⁴ de migrant pour parler de la familiarité qu'ont les étudiants étrangers avec les déplacements. Cette étude met au jour le fait que les références à d'autres pays sont inscrites dans la biographie des étudiants et que leurs déplacements (études à l'étranger) sont liés à un passage à vide dans leur trajectoire de vie (crise personnelle ou professionnelle, mécontentement par rapport à la situation politico-économique). Le texte d'Alemand, pour sa part, avance l'idée d'un capital de mobilité qui repose sur les compétences et les savoir-faire de ceux qui se déplacent régulièrement.

⁴⁴ La notion d'*habitus*, popularisée en France par le sociologue Pierre Bourdieu (1984), réfère à l'incorporation des expériences. Par le concept d'*habitus*, Bourdieu vise à penser le lien entre socialisation et actions des individus. L'*habitus* est constitué par l'ensemble des dispositions, schèmes d'action ou de perception que l'individu acquiert à travers son expérience sociale. Par leur socialisation, puis par leur trajectoire sociale, les individus incorporent un ensemble de manières de penser, de sentir et d'agir qui se révèlent durables.

Dans le cas des couples mixtes de la présente étude, si on regarde attentivement leur trajectoire de vie, on peut dire qu'ils avaient une disposition semblable à celle des étudiants étrangers de Xavier de Brito (2002), mais à une nuance près puisqu'il s'agit, dans leur cas, d'une disposition à l'ailleurs. L'ailleurs fait référence à la fois à une mobilité dans l'espace (géographique) et à un éloignement du « *home* » de son enfance (mode de vie différent, repères culturels différents, etc.). Ces individus ont également développé un capital de mobilité, tel que décrit par le texte d'Alemand (2004). Cependant, comme nous venons de le voir, il ne s'agit pas seulement de mobilités géographiques (dans l'espace), mais de mobilités de toutes sortes (intellectuelles, culturelles, sociales, familiales, religieuses, etc.). Grâce à leur parcours de vie, les personnes concernées par cette étude ont acquis un capital de mobilité certes, une aisance à se déplacer et à vivre dans un contexte différent, mais elles sont aussi et surtout devenues familières avec un ailleurs. On peut donc dire que ces différents parcours de mobilité leur ont fait acquérir un *habitus d'ailleurs*. Habitus, dans le sens de disposé à, et ailleurs renvoyant à la fois à un déplacement géographique, à un éloignement avec le « *home* » de leur enfance. Autrement dit, les parcours de mobilité, préalables à l'expérience de mixité, ont disposé à un ailleurs les individus concernés par cette recherche.

Voici un autre extrait d'entretien, celui de Rosalie, qui illustre clairement cette notion d'*habitus d'ailleurs* :

Rosalie : En RDA, il y avait un tel désir de sortir de là, donc... Ma famille était déjà très mobile, puisqu'on a été des réfugiés, venant des Sudètes, fallait recommencer une nouvelle existence... Et je crois que les couples mixtes, bon, d'après ce que je connais moi, il y en a beaucoup qui viennent de familles de réfugiés de l'Est, parmi les Allemandes, la Poméranie, la Silésie, ces régions qui ont été repris par la Pologne après, où il fallait partir... On avait une certaine mobilité dans la famille. Les enfants avaient déjà l'habitude. Ils partaient beaucoup plus facilement à l'étranger avec leurs maris étrangers, que d'autre. Et ces couples aussi ont tenu beaucoup mieux que d'autres... [...] Oui, je pense que pour aller vivre ailleurs, se marier à l'étranger, il faut certaines conditions pour accepter ça. Il faut déjà une certaine ouverture, et ce sont souvent des femmes qui ont vécu dans des familles qui étaient déjà mobiles, par la guerre... Ma génération, c'était très souvent des familles qui ont dû se réfugier, qui ont perdu leurs biens, leurs maison et tout...

Question : *Votre famille était dans ce cas-là ?*

Rosalie : *Oui, c'était le cas. Bon, et s'ajoutait l'envie de sortir de... cette prison qu'étaient les pays socialistes. On ne pouvait pas voyager... On avait forcément envie de...*

Mohamed : *De connaître autre chose.*

Rosalie : *De connaître le monde. Il y avait... une envie d'exotisme même. Je serais allée dans le Congo, dans la jungle, n'importe où ! Pour satisfaire ma curiosité !*

(**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et **Mohamed**, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

On voit bien dans l'extrait d'entretien de François (un peu plus haut) et dans celui de Rosalie que leur parcours biographique les a disposés à une expérience de l'ailleurs.

Cet *habitus d'ailleurs* est-il généralisable à tous les participants de cette recherche ? À la lumière des éléments biographiques qui ont surgi spontanément au cours des récits d'expérience (puisque je n'ai pas fait de récit de vie avec les participants), il est possible d'affirmer que cet *habitus d'ailleurs* est au cœur du parcours de vie de la grande majorité des individus rencontrés lors de cette étude. Pour certains, cet *habitus* était directement lié à un parcours de mobilité et donc acquis à travers lui. C'est le parcours de mobilité qui a structuré l'*habitus d'ailleurs* (ce qui englobe la grande majorité des cas). Pour les autres, ceux dont la biographie n'est pas inscrite dans un parcours de mobilité (cas exceptionnels), on ne peut évidemment pas parler d'*habitus d'ailleurs*, mais on peut tout de même déceler chez eux un désir d'ailleurs. Ce désir d'ailleurs né, pour certains participants, à la suite d'un parcours de mobilité (ils ont pris goût à l'ailleurs) ou provenant justement pour d'autres d'une absence de mouvement (nous y reviendrons un peu plus loin), semble avoir guidé la plupart des parcours migratoires.

Rappelons qu'une grande majorité de participants avaient vécu un séjour en terre étrangère (plus ou moins prolongé) avant leur engagement dans un couple mixte et que tous les étrangers étaient en situation de migration au moment de notre rencontre. Le fait est assez significatif pour qu'on s'y attarde plus amplement.

7.3. Les parcours migratoires

7.3.1. La migration des étrangers

Migration volontaire

Il est bon de rappeler que ce projet s'intéresse à une mixité particulière puisqu'il s'agit d'étrangers qui ont quitté leur pays d'origine, qui sont, pour plusieurs, des pays d'immigration (Allemagne, France, États-Unis, Canada, Espagne, Japon, Autriche, Russie, etc.), pour venir s'installer au Maroc. Si les autres pays d'origine des étrangers de cette étude ne sont pas traditionnellement des pays d'immigration ou des pays aisés, il faut cependant préciser que les individus qui provenaient de ces pays, mis à part une Vietnamiennne et un Sénégalais, étaient, eux, dans une situation aisée ou du moins confortable. L'expérience migratoire des étrangers concernés par cette étude peut donc être qualifiée de migration volontaire. Les étrangers ont en effet tous fait le choix de quitter leur pays d'origine (il ne s'agit pas de migration économique ou de migration forcée).

Céline : *C'était un choix. J'avais vraiment... c'est moi qui a choisi de quitter la France. [...] Non, moi je pense qu'il n'y a pas de sacrifice dans la mesure où il y a eu un choix personnel. On ne m'a rien imposé, on ne m'a pas obligée. C'est moi, qui ai décidé* (**Céline**, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).

Le fait que ces migrations aient été volontaires ne veut pas dire pour autant que le choix de s'installer dans un autre pays est toujours vécu facilement. Comme disait Francine lors d'un entretien, il est souvent plus facile de râler contre quelque chose qui nous est imposé que d'assumer nos propres choix.

Francine : *Moi, longtemps je me suis posée la question, mais qu'est-ce que je suis venue foutre ici, vraiment, qu'est-ce que je suis venue foutre ici ?* (**Francine**, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Bien qu'ils aient fait le choix de partir, envisagent-ils tous pour autant une installation définitive ? Plusieurs étrangers s'interrogeaient quant à la durée de leur migration. Plusieurs

couples ou individus hésitaient encore à s'installer définitivement au Maroc. Certains affirmaient être au Maroc temporairement alors qu'ils y étaient confortablement installés depuis des décennies. Certains parlaient de repartir au jour de leur retraite. Certains avaient trouvé au Maroc ce qui leur manquait à l'étranger. D'autres, comme ces trois veuves rencontrées, n'imaginaient plus quitter le Maroc. Il est intéressant, en effet, de se demander ce qui a poussé ces étrangers à migrer.

Migration amoureuse

Il faut savoir que pour 24 des 31 étrangers, la migration au Maroc était directement liée à leur rencontre amoureuse. Ils sont venus au Maroc pour suivre leur conjoint.

Rose : *Qu'est-ce que ça m'a appris sur moi ? Que...* [silence] *Bien finalement que oui, je l'ai fait. Il y a des gens qui demandent, est-ce que vous seriez prête à quitter votre pays pour suivre [votre conjoint]... abandonner votre carrière. Je l'ai fait à ma sauce. Parce que je contrôle quand même ma vie. Mais, bien voilà, je suis capable de le faire* (**Rose**, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

On pourrait donc également qualifier cette migration (pour une grande majorité d'étrangers en couple mixte au Maroc) de migration amoureuse, ce qui n'est pas anodin.

François : *Mon installation au Maroc est totalement liée à mon histoire d'amour avec Inès* (**François**, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Katia : *Non ! Je suis venue parce que j'ai aimé ce bonhomme-là. On a fondé notre foyer, je suis venue ici. Je suis venue ici simplement parce que lui il m'a dit tu viens avec moi, on va vivre là-bas, on va vivre ensemble là-bas. C'est tout. Je ne me considère même pas comme une immigrante parce que je ne suis pas venue ici pour quelque chose. Il n'y a pas quelque chose que je n'ai pas obtenu chez moi que j'ai voulu obtenir ailleurs. Moi je suis venue pour vivre et quand vous vivez dans un couple il y a de tout. Vous vous mariez pour le bien et pour le mal* (**Katia**, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Il serait donc possible, les données du terrain sont explicites à ce sujet, de quitter un pays prospère pour vivre pleinement une histoire d'amour. Cette force intangible est-elle cependant assez puissante pour stimuler à elle seule une migration ?

Migration liée à un désir d'ailleurs

Quand on analyse davantage les récits, on voit clairement que derrière cet élan amoureux se profile souvent un fort désir d'ailleurs. Certains étrangers ont suivi leur conjoint. Ils n'avaient jamais envisagé de quitter leur pays avant leur rencontre. Ces cas restent cependant exceptionnels. Bien avant cette rencontre amoureuse, la plupart des étrangers envisageaient concrètement ou rêvaient depuis plusieurs années déjà de partir ailleurs.

Sur les 24 personnes qui ont immigré par amour, plusieurs ont mentionné clairement (et le récit d'autres le laissait sous-entendre) qu'ils étaient attirés par l'étranger bien avant leur rencontre. Ils avaient cette envie de voir autre chose, de bouger, de vivre une nouvelle aventure. Ils ont quitté leur pays par amour certainement, mais leur désir de nouveauté était déjà très vif.

Anna : J'ai voyagé aussi. En Angleterre, au Danemark, en Italie, des trucs comme ça...

Question : Est-ce que vous aviez déjà envisagé de part et d'autre de faire votre vie avec un étranger ?

Anna : Moi oui parce que j'ai toujours aimé, je n'ai jamais voulu vraiment rester en Allemagne. J'ai toujours voulu voyager et puis rencontrer d'autres mondes (Anna, 63 ans, Allemande, et Slimane, 61 ans, Marocain, mariés, 33 ans de vie de couple, 1 enfant).

François : Non, j'ai toujours été attiré par l'étranger. J'ai toujours voyagé, Déjà dans ma vie, je me voyais en train de vivre à l'étranger, parce que je faisais des études qui allaient m'amener à aller travailler à l'étranger (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

Andrea-Zhor, qui avait vécu une situation très difficile (divorce, perte de sa fille, rejet dû à sa conversion à l'islam, etc.), explique aussi son départ pour le Maroc par un vif désir d'ailleurs.

Andrea-Zhor : Je devais sortir de là. Je ne pouvais plus être là-bas. Il n'y avait que des mauvaises choses. Il n'y avait pas de travail, il n'y avait pas de... d'espoir..... Je lâchais tout ce que j'avais... (**Andrea-Zhor**, 31 ans, Canado-Anglo-Espagnole, et Nadir, 30 ans, Marocain, mariés, 3 ½ ans de vie de couple, 1 enfant).

Ce qu'elle cherchait avant tout, c'était une occasion de refaire sa vie, de recommencer à zéro.

Andrea-Zhor : Aller vivre dans un pays, tu vois maintenant, je gagne quelque chose. Je peux... refaire ma vie. Mais là-bas, si j'étais restée, j'aurais juste coulé. C'est un choix très difficile, mais... [...] Je devais sortir de là. Je pouvais plus être là-bas. Il n'y avait que des mauvaises choses (**Andrea-Zhor**, 31 ans, Canado-Anglo-Espagnole, et Nadir, 30 ans, Marocain, mariés, 3 ½ ans de vie de couple, 1 enfant).

Rappelons-nous. Andrea-Zhor s'était d'abord convertie à l'islam pour ensuite se faire mettre en contact (par l'intermédiaire d'un boucher *halal* du Québec) avec un Marocain musulman avec lequel elle a d'abord échangé via Internet. Leur mariage – qui, je précise, n'est pas représentatif de l'ensemble des personnes interrogées puisque c'est le seul mariage que l'on pourrait qualifier d'arrangé⁴⁵ – a eu lieu quelques mois à peine après leur première conversation Internet, alors qu'elle se rendait au Maroc rencontrer son futur époux pour la première fois.

La situation d'Andrea-Zhor est exceptionnelle. Dans son cas, son départ vers le Maroc était une échappatoire à une situation de souffrance. Les autres étrangers de mon étude n'étaient pas nécessairement dans une situation difficile ou souffrante, les migrations dont il est question ici ne sont pas de l'ordre de la fuite, mais la majorité de ces étrangers étaient, pour la plupart, attirés par ce désir de faire leur vie ailleurs.

⁴⁵ Andrea-Zhor cherchait à se marier à un musulman. Son futur mari cherchait à épouser une étrangère musulmane. Le boucher les a mis en contact.

Ce désir d'ailleurs semble tellement prégnant chez certains étrangers que ce sont même eux, dans certains cas, qui ont convaincu leur conjoint de rentrer s'installer au Maroc.

***Céline** : Lui vivait en France et en venant en vacances ici on a décidé de venir s'installer au Maroc. Provisoirement au départ pour voir si on se plaisait. Moi, je me plaisais bien. Lui, pas trop, décidé à revenir, mais bon... Finalement, les choses ont fait qu'on est resté.*

***Question** : Il ne croyait pas venir se réinstaller nécessairement ?*

***Céline** : Non. Je ne pense pas. Pas forcément. Je pense que si je n'avais pas forcé les choses, on ne serait pas là (**Céline**, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Ce désir d'ailleurs fait également écho au fait qu'au moins un des partenaires était en situation de mobilité au moment de la rencontre⁴⁶. Il est à noter que neuf des couples se sont rencontrés au Maroc (dans ce cas ce sont les étrangers qui étaient en situation de mobilité), seize dans le pays de l'étranger (dans ce cas ce sont les Marocains qui étaient en situation de mobilité) et cinq dans un pays tiers ou dans un avion (ce qui implique que les deux partenaires étaient en dehors de leur pays d'origine au moment de la rencontre).

Il faut aussi savoir que quatre étrangers étaient déjà installés au Maroc avant leur rencontre amoureuse. Cette rencontre a renforcé leur attachement au pays, mais initialement leur migration au Maroc n'était en rien liée à une histoire d'amour. C'est le travail ou les études qui ont motivé leur départ vers l'ailleurs (dans ce cas-ci le Maroc).

Pour Shiraz, par exemple, qui est venue au Maroc pour poursuivre ses études, son départ d'Iran était aussi et surtout motivé par un profond désir de répandre sa foi en dehors de son pays d'origine.

***Shiraz** : Ce sont les enseignements de la foi baha'i qui ont mis cet amour pour l'humanité dans mon cœur et c'est cet amour qui m'a poussée à quitter mon pays d'origine pour aller vers d'autres horizons, pour rencontrer d'autres personnes et porter l'amour de la foi aussi ailleurs. Et donc c'était mon rêve depuis toujours. [...]*

⁴⁶ À l'exception d'Andrea-Zhor (Canadienne-Anglo-Espagnole) et de Nadir (Marocain) qui ont été mis en contact (Internet) par l'intermédiaire d'un ami alors qu'ils étaient dans leur pays natal.

Dans aucun cas je n'avais l'intention de retourner chez moi. Quand j'ai quitté, pour moi, j'ai cassé tous les ponts, pour partir définitivement. Ma vie était ailleurs. J'ai accueilli la demande en mariage, parce que pour moi c'était une façon de m'enraciner. Je me suis donnée comme si j'ai offert mon cœur et mon corps pour la voie que j'avais choisie (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Ce désir d'ailleurs expliquerait aussi, en partie, le fait que certaines étrangères (divorcées ou veuves) soient restées au Maroc après leur divorce ou le décès de leur mari. Kate, par exemple, qui est aujourd'hui séparée, vit toujours au Maroc. Elle travaillait au Maroc avant sa rencontre avec Nassim et elle y travaillait encore au moment de notre rencontre. Son histoire de mixité n'a été qu'une parenthèse dans cette grande aventure à l'étranger.

Tous ces exemples ont comme point commun de mettre au jour le désir d'ailleurs que semblent partager la grande majorité des étrangers concernés par cette étude. Nous avons vu que ce désir en a poussé certains à voyager, en a amené d'autres à quitter leur pays d'origine pour étudier ou travailler. Ce début d'expérience à l'étranger les a placés sur le chemin d'une rencontre amoureuse.

Les étrangers qui, de leur côté, n'étaient jamais sortis de leur pays natal, se sont tout de même risqués à se lancer, à la suite d'une rencontre amoureuse, dans une aventure à l'étranger en migrant vers le Maroc. Par amour certainement, mais, comme tout le monde n'est pas prêt à quitter son pays, même par amour, on peut aisément penser que ces personnes étaient également attirées par ce plongeon dans l'ailleurs. Pour ces cas exceptionnels, leur désir d'ailleurs ne relevait pas tant d'un parcours de mobilité mais d'une absence de mouvement qui aurait justement fait naître en eux un désir d'ailleurs. Voilà de quelle façon Francine explique son départ :

***Francine :** [...] Un parcours pour me dégager d'un poids que j'avais de mon éducation, d'un poids vraiment très personnel propre à ma vie. J'avais besoin d'éclorre quoi, si tu veux. J'avais besoin de... J'ai été trop étouffée, dans une famille très envahissante... La vie de groupe aussi beaucoup, donc l'individu n'avait pas tellement sa place. Une famille connue, si tu veux, dans le petit monde rural dans lequel on vivait, une famille connue et reconnue mais par le nom de la famille, et non*

pas par l'individu (**Francine**, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

En résumé, on peut dire que le parcours migratoire des étrangers de cette étude a été stimulé en grande partie par l'amour (dans le but de suivre ou d'aller rejoindre son conjoint) et/ou par un désir d'ailleurs (pour découvrir un nouvel horizon). La possibilité de réaliser un projet professionnel ou de créer une entreprise dans de meilleures conditions qu'à l'étranger a aussi stimulé plusieurs départs (j'y reviendrai un peu plus loin).

Maintien de liens transnationaux

Que la migration soit liée à une histoire d'amour ou à un désir d'ailleurs (ou à un mélange des deux), il est intéressant de noter que dans la grande majorité des cas on peut dire que ces migrants étrangers maintenaient des liens transnationaux. Mis à part Cham qui a perdu les traces d'une partie de sa famille pendant la guerre et qui n'est retournée qu'une seule fois au Vietnam en 40 ans et Ousmane, qui envoie de temps en temps une lettre au Sénégal pour sa famille qu'il n'a revue qu'une seule fois depuis son installation au Maroc (il y a plus de 20 ans), tous les autres ont maintenu des liens assez étroits et assez fréquents avec leur pays natal et avec leur famille à l'étranger.

La facilité de transport et les moyens de communication contemporains jouent un grand rôle dans cette facilité de contact. Ces moyens étaient loin d'être aussi accessibles il y a à peine quelques années⁴⁷. La plupart des étrangers communiquaient régulièrement avec leur famille par téléphone ou par Internet. Daya, dont la famille vit en Inde, par exemple, est branchée en permanence sur le Web. Chaque occasion spéciale est prise en photo, scannée et transmise par Internet. Patricia, qui a passé une partie de sa vie à Haïti et l'autre au Canada, réussit également, grâce à l'Internet, à oublier la distance qui la sépare de ces deux pays.

Patricia : *Mes parents vont sur Internet donc souvent on se parle sur Internet. Je parle beaucoup plus à ma mère qu'elle ne parle à ma sœur qui habite à cinq minutes de*

⁴⁷ Je pense aux récits des *war brides* d'Helene R. Lee (1985) qui racontent le voyage en bateau de plusieurs semaines qui a permis aux étrangères d'aller retrouver l'homme qu'elles aimaient.

chez elle. Elle me dit je suis beaucoup plus au courant de ce qui se passe chez toi que de ce qui se passe chez ta sœur. Ils m'appellent assez souvent. On se parle peut-être cinq, six fois par semaine (Patricia, 31 ans, Canado-Haïtienne, et Younès, 32 ans, Marocain, mariés, 11 ans de vie de couple, 1 enfant).

Les liens transnationaux ne se maintiennent pas uniquement grâce aux moyens de communication. Concrètement, plusieurs des couples interrogés se rendent assez régulièrement dans le pays du conjoint étranger ou reçoivent un membre de la famille étrangère. Il va sans dire que la distance géographique qui sépare le Maroc de certains pays et les moyens économiques des familles sont des facteurs qui ont une grande influence sur la fréquence des visites entre le couple et la famille de l'étranger. Certains passent la quasi-totalité de leurs vacances dans le pays du conjoint étranger. Plusieurs disent avoir à cœur le fait que leurs enfants tissent des liens avec leur autre pays. Durant ces séjours, plusieurs logent chez leur famille, d'autres ont une résidence secondaire qu'ils ont achetée ou dont ils ont hérité. Une des étrangères, dont les enfants sont devenus adultes et dont le mari est décédé, passe même la moitié de l'année au Maroc et l'autre moitié de l'année en Autriche, son pays d'origine.

Karla : C'est quand même bizarre parce que dès que je suis là-bas, c'est comme si je n'avais jamais vécu au Maroc. Je m'adapte d'une minute à l'autre. Dès que j'ouvre la porte de l'appartement, les amis m'attendent déjà. Je suis très très bien. Et quand je suis ici aussi je suis très bien. Finalement je suis bien ici et là-bas (Karla, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).

Le maintien de liens transnationaux est aussi visible par les réseaux que certains ont créés dans le cadre du travail. Francine et Salim, par exemple, font partie d'un réseau français d'accueil paysan qui leur envoie des clients en séjour dans leur gîte rural.

Quelques étrangers, près de la retraite, ont clairement parlé de leur projet d'aller passer leurs vieux jours en partie ou en totalité dans le pays d'origine de l'étranger. Certains s'y font déjà soigner lors de visites régulières. La plupart ont gardé le contact avec des amis qu'ils revoient à chacune de leurs visites. Il faut spécifier que plusieurs Marocains

considèrent le pays natal de leur conjoint comme un second chez-eux puisqu'ils y ont vécu, eux aussi, pendant plusieurs années, souvent bien avant leur rencontre amoureuse.

7.3.2. L'expérience migratoire du côté des Marocains

Nous avons vu que les Marocains qui ont fait un séjour à l'extérieur du pays sont partis dans le cadre d'un stage ou d'un travail à l'étranger, ou, ce qui est le cas de la plupart, pour poursuivre des études supérieures. Plusieurs de ces étudiants marocains sont restés dans le pays d'accueil, après l'obtention de leur diplôme, pour y travailler. Certains, avec le projet de prendre de l'expérience et de rentrer au pays après quelques années. D'autres n'avaient pas du tout ce projet de rentrer au pays mais des événements inattendus ont changé le cours de leur vie et ils ont décidé de s'installer au Maroc : une rencontre amoureuse avec une femme qui les a convaincus de rentrer au pays, le décès d'un parent ou d'un enfant, une offre de travail, etc.

L'expérience migratoire des partenaires marocains a été abordée en cours d'entretien, mais n'a pas été approfondie parce que l'importance du nombre de Marocains ayant vécu une expérience migratoire préalable à la mixité conjugale ne s'est révélée qu'en cours de terrain. Par manque de temps, il a fallu faire des choix. Une attention a tout de même été portée sur cet élément biographique (et particulièrement sur l'expérience de retour) d'une part, parce que cette expérience migratoire est souvent à l'origine de la rencontre amoureuse qui les a fait s'engager dans un couple mixte, mais aussi parce que ces expériences ont fait partie intégrante du parcours de mobilité de ces Marocains.

Rappelons qu'au moment du terrain de recherche, ce sont les étrangers qui étaient en situation de migration. Les Marocains, même ceux qui avaient vécu longtemps à l'étranger, étaient tous rentrés au pays.

Le retour au Maroc

Ces retours au Maroc, si on s'y arrête un moment, nous offrent de précieuses informations sur le contexte du pays, mais également sur la situation des Marocains. Alors que des

milliers de Marocains rêvent de partir et font d'immenses sacrifices pour espérer un jour migrer vers un autre pays (certains sont même prêts à y risquer leur vie), pourquoi ces Marocains, qui avaient réussi ce projet migratoire, sont-ils rentrés au pays ?

Certains des Marocains rencontrés faisaient partie des premiers universitaires diplômés de l'étranger. Ils sont rentrés au Maroc, après l'Indépendance, avec le fervent désir de contribuer à l'édification de leur pays.

***Karla** : Il disait, je veux faire un doctorat, c'est pas uniquement pour moi, mais c'est pour le Maroc, pour être encore mieux formé pour pouvoir former des Marocains. Je veux que le pays soit développé après l'Indépendance (**Karla**, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Il semble cependant que plusieurs de ces retours se soient soldés par une terrible désillusion, le pouvoir en place à l'époque n'ayant pas tout à fait les mêmes objectifs d'émancipation que son peuple. Il faut savoir qu'à l'époque du roi Hassan II, les intellectuels et les scientifiques n'ont pas été bien accueillis (salaire de misère, blocage administratif, intimidation, humiliation, etc.). Katia soupçonnait même que son mari, mort dans un mystérieux accident de voiture, ait été assassiné. Le fait que ces premiers diplômés soient demeurés au pays, malgré les difficultés, s'explique, selon les récits, par le fait que l'élite marocaine avait encore espoir de contribuer à l'édification de son pays. Eussa, par exemple, avait tellement à cœur de moderniser son pays qu'il avait refusé la nationalité suisse qu'on lui avait offerte à condition d'intégrer un poste dans une université en Suisse.

Pour certains couples, le choix de s'installer au Maroc s'est fait à la suite d'une offre de travail.

***Anouar** : On n'avait ni le projet de vivre au Maroc ou en Espagne. On avait le projet de nous marier, d'être ensemble. On pensait même pas où on devait être, vous voyez.*

***Question** : Et qu'est-ce qui vous a amenés à rester ici ?*

***Anouar** : Le travail (Emilia, 57 ans, Espagnole, et **Anouar**, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Le Maroc a aussi offert à plusieurs couples, ceux qui en avaient les moyens, la possibilité de fonder leur propre entreprise et de travailler à leur compte. Au Maroc, il y a encore beaucoup à faire, il est encore possible d'innover. Cette liberté d'entreprendre, ce rêve d'être son propre patron, qui n'était pas toujours réalisable à l'étranger (du moins pas aussi facilement), a stimulé le retour de beaucoup de Marocains.

La possibilité de reprendre une affaire familiale a également motivé bien des retours. Plusieurs Marocains sont partis à l'étranger avec ce désir très clair de rentrer quelques années plus tard travailler au sein d'une entreprise familiale.

Manon : Son objectif c'était d'obtenir son diplôme et de... de rentrer au Maroc, parce que mon beau-père a plusieurs affaires. Il l'attendait justement pour qu'il lui donne un coup de main à gérer son affaire (**Manon**, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Cette transmission d'un patrimoine familial est très présente au Maroc, chez les familles aisées, il va de soi. On investit beaucoup dans les études des enfants. On valorise l'expérience à l'étranger, mais on souhaite (et le souhait prend parfois une forme impérative) que le fils rentre au pays pour prendre la relève, ce qui représente une fierté pour les parents, mais également une manière d'assurer leur avenir. Entre le projet de prendre la relève et sa réalisation, il semble parfois qu'il y ait un décalage. Au dire de plusieurs Marocains qui ont vécu cette situation, rentrer au pays après plusieurs années passées à l'étranger n'est pas toujours facile. L'émigration, nous disent Begag et Chaouite (1990), implique l'idée d'une distance, d'un intervalle entre un avant et un après. Le départ est l'instauration d'un changement qui se manifeste sous la forme d'un écart. Le retour et la reprise de contacts avec la famille ne se passent donc pas toujours comme imaginés. Certains ont pris la relève et sont encore à la tête d'une entreprise familiale, d'autres ont pris la relève pendant un moment, mais ont vite voulu voler de leurs propres ailes. Il y a eu de grandes retrouvailles, de petits conflits, de plus ou moins longues périodes de distanciation, dans tous les cas, de grands ajustements.

Pour certains, comme Salim qui a émigré très jeune en France, l'installation au Maroc a été fantasmée (et vécue par moments) comme un véritable retour aux sources.

Salim : *Moi, ce qui m'a fait venir au Maroc c'était un besoin d'identité, je pense. Maintenant, je dirais que huit ans après, c'est un retour au vivant, de retrouver ses sources, la famille quoi d'autre... Je me voyais dans une certaine précarité en France. [...] J'avais toujours eu un peu l'idée de revenir. Depuis gamin déjà. L'idée de revenir au bled... Voilà, je ne me sentais pas totalement chez moi en France. Pas totalement.*

Francine : *Mais... si... enfin, je suis pas toi, mais je trouve que ça a été émotionnellement très riche de revenir là, parce que tu aurais vécu avec ce manque familial toute ta vie si tu n'étais pas revenu là. Il y avait un truc à résoudre. Il fallait résoudre quelque chose... Tu as été arraché toi, enfant ici...*

Salim : *Je suis parti involontairement aussi.*

Francine : *Tout seul avec ta mère... à sept ans, à huit ans... Donc il y avait tout ce manque, tu l'as idéalisée beaucoup la famille...*

Salim : *Le pays il est resté beau...*

Francine : *Le pays, la famille, le fonctionnement et... tu serais peut-être resté sur ce rêve inassouvi toute ta vie, ça n'aurait pas été très chouette (**Francine**, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Lors d'un entretien, Emma, une Polonaise qui a rencontré son mari en Belgique, disait avoir été frappée par le fait qu'un très grand nombre de Marocains semblaient être partis à l'étranger avec l'idée de revenir au pays. Effectivement, j'ai pu palper à travers plusieurs récits ce sentiment d'attache très fort qui relie plusieurs Marocains à leur pays d'origine. La littérature portant sur l'émigration marocaine est également souvent imprégnée d'une nostalgie du pays d'origine. Ali, par exemple, expliquait que cette peur de vivre dans la nostalgie est une des raisons qui est à l'origine de son retour au Maroc.

Ali : *C'était tellement compliqué. Elle, elle ne veut pas aller au Maroc et moi tout ce que j'avais dans ma tête c'était le Maroc. Moi l'expérience de mes cousins, de mes oncles, ils passent leur vie en Europe et tous les Marocains ils ont toujours cette nostalgie de revenir au Maroc (Rose, 30 ans, Française, et **Ali**, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).*

Le syndrome de l'émigrant, mentionné comme raison de retour par Addidou (1990), a également été à la source du retour de certains participants de cette recherche. Certains sont

revenus après avoir obtenu un diplôme d'études supérieures parce que le Maroc leur offrait de meilleures possibilités de travail et un statut social beaucoup plus valorisant.

Pour dresser un portrait complet, il faut aussi mentionner que la plupart des couples ont décidé de s'installer au Maroc parce que le pays leur offrait la possibilité de bien vivre (soit, pour les Marocains, en reprenant une affaire familiale ou en trouvant un travail plus facilement et/ou plus valorisant qu'à l'étranger ou encore, et ce, autant pour les étrangers que pour les Marocains, parce que le contexte du Maroc leur offrait cette possibilité de monter leur propre entreprise ou de réaliser un projet professionnel). Il y a donc, derrière le projet migratoire des étrangers et derrière le projet de retour des migrants marocains, des conditions économiques ou professionnelles (dans plusieurs cas) avantageuses.

Peu importe le motif pour lequel ils sont revenus, le retour au pays des natifs après plusieurs années d'absence comporte sa part d'épreuves et d'ajustements tout comme l'installation des étrangers dans un nouveau pays.

Conclusion

Un plongeon dans la biographie des participants de cette étude a mis au jour le fait que la mixité conjugale est la suite d'un parcours de mobilité (préalablement à la rencontre amoureuse) qui a permis une rencontre entre des individus provenant d'horizons très différents. Ces parcours de mobilité ont fait prendre aux individus concernés par cette recherche une certaine distance par rapport au « *home* » de leur enfance tout en contribuant à structurer chez la plupart d'entre eux un *habitus d'ailleurs* qui les a prédisposés à une expérience migratoire (préalable ou liée à la rencontre amoureuse).

En s'attardant aux parcours migratoires des étrangers, cette thèse a mis au jour une migration particulière : la migration amoureuse des étrangers au Maroc. L'analyse des récits a clairement montré que derrière cette motivation amoureuse se profilait souvent un désir d'ailleurs qui a poussé la plupart des étrangers de cette étude à migrer. Les possibilités d'épanouissement professionnel qui ont contribué au choix d'installation de

ces couples au Maroc (autant les migrations des étrangers que les retours des Marocains) ont aussi été soulignées.

La mixité conjugale est un voyage que les deux partenaires entament. Un voyage qui les enrichit culturellement (comme nous l'avons vu au chapitre 5) ; qui les invite à s'ouvrir à une transformation culturelle (comme nous l'avons vu au chapitre 6) ; un voyage qui a débuté bien avant la rencontre amoureuse (comme nous venons de le voir dans ce septième chapitre en retraçant les différents parcours de mobilité), mais un voyage surtout qui s'intensifie avec la migration. La poursuite de l'analyse des données s'attardera spécifiquement à ce lien entre identité et migration.

Chapitre 8 – « *Home* » : *Des repères à la construction d'un chez-soi*

« *L'arbre a des racines. Les hommes des jambes. C'est une longueur d'avance.* »

(Georges Steiner)

Introduction

Il est pertinent, dans le cadre de cette recherche, de s'intéresser au lien entre identité (représentation et définition de soi) et migration à travers les parcours migratoires des étrangers de cette étude, et ce, en analysant les différentes représentations du chez-soi. Rappelons que la migration des partenaires étrangers était un critère de sélection des participants de cette recherche. De l'arrivée en terre étrangère à la prise de distance avec leurs repères culturels jusqu'à l'adaptation à un nouveau modèle de références, nous verrons, dans la première partie de ce chapitre, que la migration a amené plusieurs étrangers dans une zone de redéfinition identitaire.

À partir de l'analyse des représentations du chez-soi des étrangers, la deuxième partie mettra au jour le fait que ceux-ci ne conçoivent pas leur identité comme étant liés à des racines fixes, exclusives et territoriales, mais à des ports d'attache mouvants et pluriels. Nous verrons qu'une analyse approfondie des données a permis de remplacer les habituelles métaphores botaniques (largement utilisées dans les textes qui s'intéressent à l'identité en migration) par le concept de « *home* » qui permet de dépasser l'idée d'un ancrage dans un sol (et donc d'une identité liée à un territoire ou à une substance) et qui fait davantage écho aux représentations contemporaines des participants de cette recherche. Une analyse des réponses liées aux lieux d'enterrement imaginés et évoqués en cours d'entretiens permettra, à la toute fin de ce chapitre, de mettre en évidence, une fois de plus, la déterritorialisation identitaire de ces individus.

Les données qui ont été analysées dans ce dernier chapitre concernent uniquement les participants étrangers de cette recherche, puisque, pour des raisons méthodologiques, cette thèse s'est attardée spécifiquement à leur expérience migratoire. Comme évoqué précédemment, le fait qu'une grande partie des partenaires marocains aient également vécu une expérience migratoire (avant leur expérience de mixité conjugale) ne s'est révélé qu'en

cours de terrain, je n'ai donc pas approfondi cette question avec eux. Une comparaison entre les représentations du chez-soi des étrangers et des Marocains qui ont migré serait certainement très riche. Ce chapitre s'ouvrira sur des pistes de recherche à explorer.

8.1. Le parcours de «l'étranger»

Puisque cette recherche s'est intéressée à des couples mixtes dont le partenaire étranger avait quitté son pays d'origine, la migration a été un thème récurrent au cours des entretiens. En venant s'installer au Maroc, ces personnes provenant de différentes nationalités ont fait l'expérience d'être « étranger » (au sens où le définit Schütz 2003). C'est à ce parcours spécifique que cette première partie de chapitre s'attardera.

8.1.1. Premier contact avec le Maroc

Faire le grand saut pour les étrangers et s'installer au Maroc a souvent été déstabilisant. Certains sont partis sur un coup de tête, pour ne pas dire un coup de cœur, d'autres ont échelonné leur installation sur plusieurs années, mais tous ont eu un premier contact avec le pays, plus ou moins éprouvant pour certains, plus ou moins rempli de promesses pour d'autres.

Il est étonnant de constater qu'un bon nombre d'étrangers étaient venus s'installer au Maroc sans rien savoir ou presque de ce pays.

Katia : Vous savez chez nous, à ce moment-là, le Maroc on ne savait même pas où il se trouvait, quelque part en Afrique et où ça ? Tant qu'on ne cherchait pas la carte...
(**Katia**, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Plusieurs ont quitté leur pays et leur famille sans vraiment avoir réfléchi à ce que signifiait un tel départ, stimulés par l'amour ou par leur désir de plonger dans l'ailleurs, tel qu'exposé dans le chapitre précédent.

Emilia : En 1968, on est venus ma mère et moi. C'était ma première venue au Maroc. En réalité moi j'ai vu très peu du Maroc [rire]. J'étais très amoureuse. [...] J'étais pratiquement une enfant et avec le romantisme et tout ça et c'est avec cette tête amoureuse que je suis rentrée au Maroc [rire] et je n'ai pas vu le Maroc (**Emilia**, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).

D'autres ont tellement réfléchi à ce départ qu'ils ne voulaient plus partir. D'autres encore se sont installés de manière très progressive, leurs différents séjours leur ayant permis d'appivoiser petit à petit le pays, et surtout, l'idée de s'y établir. Marie, par exemple, est venue à plusieurs reprises au Maroc avant de s'y installer. En tant que touriste d'abord, puis en tant que fiancée lors de ses vacances, et finalement en tant que résidente. Son mari explique cette arrivée progressive.

Omar : Il lui manquait les vrais repères qui sont ceux d'une vie ici au Maroc qui changent complètement d'un voyage touristique. J'étais totalement conscient de cela et j'ai peut-être imposé, nous nous sommes imposés un retour au Maroc assez dur parce qu'on est rentré séparément. Je suis rentré une année avant et je crois que ça a été l'étape la plus dure. Je dirais l'épreuve la plus pénible [rire]. On a continué à se voir, mais j'avais l'inquiétude totale à ce qu'elle puisse s'adapter. Je ne voulais pas l'obliger à s'engager à vivre dans une société où elle se sentirait tout à fait étrangère et incapable de s'y adapter. J'avais sur la conscience cela. Je ne voulais pas l'obliger. [...] C'était déjà une aventure d'être ensemble, peut-être pas franchir le grand pas ensemble... Je m'installe, j'assure le quotidien et on voit clairement. On voulait avoir une vision du court terme et s'engager après (Marie, 38 ans, Française, et **Omar**, 44 ans, Marocain, mariés, 15 ans de vie de couple, sans enfant).

8.1.2. S'éloigner de ses repères culturels

Faite ou non dans la naïveté, préparée de longue date ou précipitée, pour plusieurs étrangers, l'arrivée au Maroc a été vécue comme un grand dépaysement. Partir s'installer en terre étrangère oblige les migrants à s'éloigner du « *home* » de leur enfance et donc des repères culturels qui leur sont familiers.

Daya : *Quand je suis venue au Maroc... C'était un choc terrible. Je n'ai jamais récupéré. C'était un choc pour moi. Je n'étais pas habituée à un pays comme ça. J'arrive à Fès, la nuit. Le lendemain matin j'entends de bonne heure l'imam qui était en train de prier. J'ai sursauté dans mon lit. Je ne savais pas c'était quoi. Je n'avais jamais entendu. C'était terrible ! Quand je suis entrée j'ai dit, je ne pourrai pas vivre dans un pays comme ça, je ne pourrai pas vivre dans un pays pareil. [...] Je ne parlais pas français, je ne parlais pas arabe donc je communiquais avec personne. Tout le monde parlait autour de moi je ne comprenais rien. La culture était complètement différente. Je n'étais pas habituée à ça. Le mode de vie n'était peut-être pas si différent que ça, mais il y a des choses qui m'ont choquée. Je ne pouvais pas acheter des légumes qui n'étaient pas bien enveloppés et tout ça. Un monsieur qui prend le pain avec ses mains, c'est des trucs choquants pour moi. Je ne mangeais nulle part. Je partais pour un prétexte ou un autre, je ne mangeais jamais chez les gens. De voir les gens manger dans la même assiette c'était un petit peu choquant (**Daya**, 46 ans, Indo-Suédoise, et Abdellah, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Cham : *Une fois rendue à Fès, ils nous ont installés dans notre maison. Les gens sont venus faire notre connaissance. Nous ne connaissions pas l'arabe, mon père l'avait oublié aussi, il s'était habitué à parler vietnamien. Les gens voulaient fêter notre arrivée. Ils ont apporté le couscous. Ils voulaient nous faire le henné, maman est restée bouche bée. Ils ont ramené le couscous et il n'y avait ni cuillère ni rien, et nous, nous étions habitués à manger avec les baguettes... Ils nous ont invités à manger et nous on regardait le plat. Ils mangeaient avec les mains et chez nous c'était mal vu les gens qui mangent avec leurs mains. Maman a commencé à pleurer, elle n'a pas voulu manger avec ses mains [rire]. Ils ont voulu nous faire du henné sur nos mains, c'était ma tante qui a voulu le faire pour nous, ma mère a pleuré, elle n'a pas voulu. Elle disait : mais c'est quoi ça... Ce n'est pas beau... C'est sale... Ça sent mauvais... Elle n'a pas voulu le faire et elle pleurait. Pour la bouffe aussi, elle n'a pas mangé pendant dix jours à peu près, elle voulait absolument des baguettes, mon père lui a dit : mais d'où tu veux que je te ramène des baguettes [rire]... (**Cham**, 64 ans, Vietnamiennne, veuve de Hamid, Marocain, 29 ans de vie de couple, 9 enfants).*

Le premier contact n'a pas été aussi difficile pour tous les étrangers. Certains disent s'être aisément adaptés.

Katia : *Finally je n'ai pas senti la différence. Vous habitez votre maison, vous travaillez, l'unique difficulté c'était la langue, parce que je suis entrée au Maroc sans connaître ni arabe ni français. La difficulté a été de communiquer, c'est tout. Mais sinon, je n'ai pas trouvé une très grande différence. Chez nous aussi pendant les fêtes, on est ensemble, on rigole, on plaisante* (**Katia**, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Le lieu que l'on quitte, le milieu où l'on s'installe et la prédisposition que l'on a à vivre dans un autre contexte culturel comptent pour beaucoup dans cette facilité d'adaptation.

Patricia : *Ayant vécu en Haïti, pour moi c'était super ! Je pouvais sortir avec de la sécurité, il n'y a personne qui m'embête, j'avais tout ce dont j'avais besoin. Je voyais mes parents assez souvent. Mes parents venaient me voir aussi ici assez souvent. Ça a été assez facile pour moi de m'adapter. Je suis arrivée en août et même pas trois semaines après j'ai commencé à travailler [rire]* (**Patricia**, 31 ans, Canado-Haïtienne, et Younès, 32 ans, Marocain, mariés, 11 ans de vie de couple, 1 enfant).

Les premières années d'immersion en pays étranger sont souvent les plus difficiles, notamment en ce qui concerne la séparation avec la famille que plusieurs ont racontée comme un souvenir douloureux.

Francine : *Moi, avec ma famille, il y a eu un grand manque, vraiment un très grand manque... Au début, ce qui me manquait le plus, c'était cette familiarité-là, cette familiarité dans la maison, tu vois, avoir une femme que tu connais, avec qui tu partages les mêmes choses dans ta maison, qui te rend visite, c'est très rassurant. Il y a une de mes sœurs vraiment qui me manque beaucoup et ma mère, qui m'a manqué beaucoup... Mais vraiment le manque affectif du petit enfant, tu sais, qui ne peut pas, c'est trop... C'est trop comme distance, c'est trop comme séparation. Et maintenant, il y a eu un déclic qui s'est passé à l'aéroport... Une fois, ma grand-mère est venue avec ma mère, donc ça a été une très belle reconnaissance. Que ma grand-mère ait fait tout ce trajet, j'ai trouvé ça... C'était vraiment un beau cadeau qu'elle nous a fait. Et en les ramenant à l'aéroport, j'ai vu alors des gens en larmes, mais bien plus que moi. C'est vraiment horrible les aéroports ! [rire] Toute cette déchirure et tout. Et à ce moment-là, j'ai plus senti de manque. À partir donc... ça doit dater d'il y a... trois ans à peu près. Ouais. Et je n'ai plus senti ce manque. J'ai senti un amour continu quoi, si tu veux*

comme s'il n'y avait plus... cette rupture. Mais voilà, on est fille, mère, ça existe quoi, on n'habite pas ensemble, mais... c'est là, ça existe, donc ça m'a moins manqué (Francine, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Manon : J'étais toute seule dans cette grande maison à rien foutre toute la journée avec l'éloignement, la nostalgie, le manque de mes parents. J'étais seule [rire] alors je commençais à... Ça était très dur, très dur (Manon, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Beaucoup d'étrangères ont abordé le fait que leur adaptation a été grandement facilitée par l'obtention d'un travail. L'arrivée de ceux et celles qui parlaient déjà le français a aussi été grandement facilitée.

Une fois ce premier cap d'adaptation passé, les étrangers concernés par cette étude se sont peu à peu adaptés (avec plus ou moins d'aisance) à un nouveau modèle de références.

8.1.3. S'adapter à un nouveau modèle culturel

En effet, si la migration est déstabilisante, pour certains, c'est parce qu'elle oblige celui qui s'y lance à s'éloigner de ses repères culturels et à plonger dans un univers de références culturelles qu'il ne maîtrise pas. Il faut alors que le migrant s'adapte à un autre modèle culturel, ce qui n'est pas toujours chose facile comme l'ont signifié plusieurs étrangers.

Dans son ouvrage intitulé *L'étranger, un essai de psychologie sociale*, Schütz (1944-1945) décrit le concept de modèle culturel comme un système de savoir qui a l'apparence d'une cohérence pour les membres du groupe. Les membres d'un même groupe acceptent le schéma préfabriqué qu'on leur a transmis, tel un guide valable pour toutes les situations qui se présentent dans le monde social. Le modèle culturel agit un peu comme des recettes sur lesquelles on peut compter pour interpréter le monde et interagir. Cela permet d'éliminer les recherches pénibles en adoptant des conduites déjà prêtes d'avance, en substituant à ce qui pose question une explication qui va de soi.

Lorsqu'on doit faire face à un modèle culturel étranger et qu'on se retrouve en position d'*outsider*, le modèle de base auquel on s'est toujours référé devient soudainement incohérent avec le nouvel environnement social. Il ne peut donc plus être employé comme schéma d'orientation. Le nouveau modèle culturel semble donc de prime abord manquer de clarté. Pour l'étranger, précise Schütz, le nouveau modèle culturel n'est pas un refuge, mais un pays aventureux ; non pas quelque chose d'entendu, mais un sujet d'investigation à interroger ; non pas un outil, mais une situation problématique. Loin d'être un asile protecteur, le nouveau modèle est un labyrinthe dans lequel l'étranger perd tout sens d'orientation. La seule possibilité pour retrouver l'état de compréhension est alors pour l'étranger d'ajuster son réservoir d'expériences.

C'est ce qu'ont fait les étrangers de cette recherche. Ils ont dû tranquillement apprendre-désapprendre-réapprendre, à force d'essais-erreurs, à décoder des références culturelles dont ils ne maîtrisaient pas les codes : les rudiments de la politesse, la langue, le langage non verbal, les codes vestimentaires, la façon d'entrer en contact avec telle ou telle personne, les salutations, la façon de partager l'espace, de concevoir le temps, etc.

Aube : Je savais pas toujours où étaient les limites et donc j'ai dû apprendre ça et je n'étais plus toute jeune. Je n'étais plus une petite fille à qui on apprend les choses. C'était parfois avec difficulté. Comment saluer un homme, jusqu'où aller dans la conversation, dans le contact physique. [...] Ces frustrations, ces contrariétés ont permis un travail sur moi, un travail de compréhension, de tolérance, d'adaptation aussi. Je sens qu'il y a toujours des efforts d'adaptation, des petites crises et que c'est de plus en plus subtil et que les crises sont moins grandes (**Aube**, 30 ans, Française, et Ilias, 40 ans, Marocain, mariés, 10 ans de vie de couple, 3 enfants).

Si le début d'un parcours migratoire est particulièrement éprouvant pour certains, c'est parce qu'il plonge bien souvent l'étranger dans une zone de redéfinition identitaire.

8.1.4. Une zone de redéfinition identitaire

Si, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les différents parcours de mobilité empruntés par les participants de cette recherche leur ont fait acquérir un *habitus d'ailleurs*

qui les a disposés à une migration (liée ou non à leur rencontre amoureuse), cette expérience migratoire a entraîné plusieurs d'entre eux dans une zone de redéfinition identitaire.

Les auteurs qui ont travaillé sur la question migratoire s'entendent pour dire que la migration amène un remodelage de l'identité (Tabaoda-Leonetti 1989). Varro et Gebauer (1995) parlent quant à elles de réaffirmation identitaire. Rappelons-nous, le déplacement du corps modifie l'angle du regard et amène un réaménagement de l'identité (Begag et Chaouite 1990). Le contact des cultures est source d'enrichissement et de questionnements, d'interrogation. Il amène à réévaluer ses croyances et références en fonction du contexte, à se repositionner, à interroger son appartenance (Sabatier *et al.* 2002). Pour Abou (1989), le paradoxe de la migration consiste justement à devenir autre en restant soi-même.

Plusieurs des étrangers concernés par cette étude ont en effet passé (plus ou moins intensément) à travers un questionnement qui les a amenés non seulement à trouver leurs repères dans un contexte qui leur était étranger, mais également à se redéfinir.

***Francine** : En France, je n'aurais jamais été confrontée à cette situation, mais en arrivant ici j'ai tout changé : de travail, d'amis, de milieu social et jusque dans l'organisation de mon intérieur, de ma maison. Après une période de déstabilisation, j'ai cherché à me situer, à me redéfinir (**Francine**, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Que ce soit en lien avec l'attachement matériel, la façon de concevoir le don/contre-don, l'éducation de leurs enfants, la consommation d'alcool, les rôles féminins et masculins, la façon de se vêtir dans la vie de tous les jours ou les soirs de fêtes traditionnelles marocaines, la confrontation avec des repères culturels différents les a amenés à s'interroger sur ce qui était important et faisait sens pour eux

***Rose** : Je me souviens du premier mariage où j'étais invitée, je sentais une certaine pression pour que je mette un caftan [tenue traditionnelle]. Je l'ai mis sans conviction. J'avais l'impression de me déguiser. Je trouvais ridicule de porter quelque chose qui n'était pas moi. Après ce soir-là, je n'en ai plus jamais reporté (**Rose**, 30 ans,*

Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

De son côté, Francine se souvient s'être demandé quel sens prenait pour elle Noël, dans un milieu où cette fête n'existait pas.

***Francine** : Je me souviens d'un Noël avec Leïla et Salim. Assez triste quand même. Je crois que c'est féminin cette transmission de la préparation des fêtes. Et je n'avais pas d'autres femmes avec qui partager le commun, avec qui faire ensemble. Alors j'ai pris le parti de l'obligation zéro et de redéfinir ce qui est important pour moi, ce qui a de la valeur, ce dont j'ai besoin et envie en respectant ce que je suis (**Francine**, 36 ans, Française, et Salim, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Bien que parfois déstabilisante, la migration est cependant une expérience formatrice puisqu'elle ouvre sur la possibilité de développer ce que Fernandez (2002) appelle une intelligence nomade.

8.1.5. Développer une intelligence nomade

Aux yeux de Fernandez (2002), et les récits recueillis dans le cadre de cette étude vont dans le même sens, voyager ou migrer, c'est aller à la rencontre de l'inconnu, à la rencontre de l'altérité et découvrir d'autres façons de vivre, d'être, de penser, de parler, etc., Cette rencontre interculturelle stimule et construit une intelligence nomade, une identité qui se laisse altérer pour apprivoiser d'autres façons d'être au monde.

Rappelons-nous, celui ou celle qui acquiert une intelligence nomade affiche une identité traversée durablement par le métissage culturel, une identité dont les valeurs acquises sont le résultat d'un dégagement par rapport à une pensée héritée au profit d'un penser autrement. Cette intelligence nomade implique une aptitude et une attitude à être en relation, et revendique des qualités humaines plus que cérébrales : être plus sensible à certains problèmes, plus ouvert à la différence, développer une tolérance, une souplesse, un humour, une humilité, une capacité à s'adapter, à travailler sur soi, devenir parfois un

citoyen du monde. Lors des entretiens, les couples interrogés ont souvent fait référence, sans évidemment l'appeler comme telle, à cette intelligence nomade dont parle Fernandez.

***Céline** : Le fait de connaître la société marocaine... ça me donne aussi une manière de voir les choses, de voir le monde différemment quoi. Parce que c'est vrai, quand on est jeune... on pense qu'il y a que notre monde qui existe. Et le fait de vivre ici, ça m'a donné une ouverture sur le reste du monde. Pas spécialement le Maroc, mais le reste du monde qui est différent, ça c'est clair (**Céline**, 50 ans, Française, et Jaouad, 54 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 3 enfants).*

***Manon** : Ça te fait faire des introspections sur toi-même, sur ta vie, sur comment tu es, comment tu réfléchis. Je pense que quand on vit aussi dans un autre pays... on devient aussi un petit peu philosophe. On se remet en question... (**Manon**, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).*

***Katia** : Je trouve que ma vie est beaucoup plus riche que si j'avais décidé de rester en Russie. Qu'est-ce que j'aurais pu avoir ? Vous savez que plus vous voyagez, plus vous voyez les choses (**Katia**, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).*

***Rosalie** : Aux retrouvailles de classe, je me sentais comme étrangère. Je me sentais tellement différente des autres parce que le fait de partir comme ça, de vivre ailleurs et de voyager beaucoup, bon il y a une ouverture d'esprit que les autres n'avaient pas. Ils étaient restés dans le petit village où il y avait l'école. Le fils du boulanger est devenu boulanger et cætera. C'est un autre monde (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et Mohamed, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).*

***Margret** : Je suis beaucoup plus... une citoyenne du monde. Je comprends beaucoup plus le monde... Je suis un peu moins américaine... Je suis différente. Quand je rentre chez moi, je sais que je suis différente. Je suis un peu... « expatriate », je ne suis pas comme tout le monde (**Margret**, 60 ans, Américaine, et Bachir, 63 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Voici ce qui conclut cette première partie de chapitre. La suite, telle qu'annoncée, s'attardera à analyser les différentes représentations du chez-soi et du lieu d'enterrement

imaginé par les participants de cette recherche en proposant une métaphore qui fait davantage écho à ces représentations, celle du « *home* », qui permet à la fois de dépasser le concept de racines et de rendre compte de la déterritorialisation identitaire de ces étrangers.

8.2. Mettre le « *home* » à la place des racines⁴⁸

8.2.1. Des ports d'attachement mouvants et pluriels

« Je n'aime pas le mot racines, et l'image encore moins. Les racines s'enfouissent dans le sol, elles retiennent l'arbre captif dès la naissance et le nourrissent au prix d'un chantage "Tu te libères, tu meurs" ! À l'opposé des arbres, les routes n'émergent pas du sol au hasard des semences. Comme nous, elles ont une origine. Origine illusoire. »

(Amin Maalouf 1998)

En écho au roman d'Amin Maalouf (1998) qui préfère parler d'origine plutôt que de racines, Gabrielle Varro (2008) propose de mettre la mixité à la place de l'origine afin d'ouvrir un espace identitaire qui fasse place à l'hétérogène, au mélange et à la multiplicité (voir chapitre 1). Alonso (1994), nous le verrons dans cette partie, remet elle aussi en question le concept de racine. Inspirée par le croisement de ces trois textes, cette thèse suggère de mettre le chez-soi (« *home* ») à la place des racines afin de sortir des représentations qui rattachent à une identité-sol qui ne laissent place ni au mouvement (critique de Maalouf) ni à la multiplicité (critique de Varro) et qui réfèrent souvent à un imaginaire essentialiste (critique d'Alonso). Voici l'analyse qui a fait naître cette proposition.

Cette thèse s'est intéressée au lien entre l'expérience migratoire des étrangers et la façon dont ils conçoivent leur identité par une question toute simple : « *C'est où chez vous* » ? Ou encore en leur demandant : « *Où sont vos racines* ? »

⁴⁸ Ce titre est un clin d'œil à l'article de Varro (2008), « Mettre la mixité à la place de l'origine », *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*, Collet, B., et E. Santelli (dir.). Paris, L'Harmattan : 201-218.

Une réflexion approfondie sur le concept de racines n'ayant pas encore été menée au moment du terrain, il faut savoir que ces deux questions ont été posées indistinctement, l'idée derrière ces formulations étant simplement d'interroger les différentes représentations du chez-soi.

Pour interroger un tel concept, les situations de parole, comme les appelle Olivier Schwartz (1993), sont les seules voies d'accès possibles. Imprégnés d'expériences, les mots avec lesquels les enquêtés donnent sens à leur expérience nous parlent de réalités difficilement tangibles et perceptibles autrement. Ce chapitre s'est donc construit sur une analyse attentive des mots et du sens qu'ont donné les participants étrangers de cette recherche à leur parcours identitaire et migratoire⁴⁹.

Quand on analyse les réponses à cette question de manière approfondie, on remarque que les étrangers ne conçoivent pas leur identité comme étant reliée à des racines fixes, exclusives et territoriales, mais à des ports d'attachement mouvants et pluriels. Le chez-soi est représenté en termes d'attachement et non en termes de territoire. Les récits d'expérience recueillis – tout comme le texte de Gupta et Ferguson (1992) – montrent bien que la mobilité entraîne une reconfiguration identitaire et que l'identité s'en trouve déterritorialisée. La migration a amené les étrangers à ne plus concevoir et construire leur identité en lien avec un territoire, le territoire ayant cédé sa place, dans l'imaginaire du chez-soi, à des ports d'attache. Le chez-soi ne serait donc pas lié à un territoire géographique, mais à des liens d'attachement envers des personnes, des souvenirs, des projets.

Shiraz : *Quand on dit chez moi, ce n'est pas une question de terre ou de pays, ce sont les attachements, il y a quelque chose qui nous lie à ce pays. À l'endroit où on est. [...] Mais ici il y a les souvenirs. C'est ça qui compte. Ce n'est pas question de bâtiments ou des arbres, mais ce qui nous lie à un pays, c'est les gens, cet amour, il y a des liens affectifs...* (**Shiraz**, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

⁴⁹ Les extraits d'entretien qui ont accompagné ce texte depuis le début seront donc volontairement plus nombreux dans ce dernier chapitre.

Question : *Et quand vous dites chez moi ?*

Karla : *Chez moi c'est vraiment ici [en parlant du Maroc]. En Autriche aussi c'est chez moi. Les deux c'est chez moi. Pour ça je n'ai pas de problème. Ici, je suis chez moi. Évidemment ! [...] C'est là que je me suis mariée, c'est là que j'ai eu mes enfants, c'est là que j'ai ma maison donc c'est là que je suis chez moi (Karla, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Deuxième piste d'analyse : le chez-soi peut se conjuguer au pluriel, il n'est pas exclusif. Ces migrants ont plusieurs chez-soi, plusieurs ports d'attache, dans plusieurs lieux différents. Nous avons vu que les liens transnationaux permettent en effet aux migrants de garder des liens avec leur pays d'origine tout en établissant un nouveau chez-soi dans un pays d'accueil.

Question : *Et quand on vous demande c'est où chez vous qu'est-ce que vous répondez ?*

Emilia : *C'est très compliqué. Je viens de vivre une expérience qui m'a fait sentir chez moi ici [au Maroc]. Je suis partie aux États-Unis et quand j'étais là-bas je n'ai pas aimé et j'étais très contente de vivre au Maroc [rire]. Je me suis sentie chez moi. Mais maintenant je me sens chez moi ici. Je ne peux pas dire que je suis Marocaine. Mais ça ne veut pas dire que je ne suis pas chez moi. Quand on vit tant d'années dans un autre pays on n'est plus ni de l'un ni de l'autre. Si on me demande si je suis Marocaine je dirai non. Mais chez moi maintenant c'est le Maroc.*

Question : *Et l'Espagne ?*

Emilia : *C'est chez moi aussi [rire] (Emilia, 57 ans, Espagnole, et Anouar, 64 ans, Marocain, mariés, 38 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Question : *Et quand tu dis chez toi c'est où ?*

Alexandra : *C'est la France.*

Question : *Et ici c'est où ?*

Alexandra : *Ah mais c'est chez moi aussi ici. Je me sens chez moi (Alexandra, 40 ans, Française, divorcée de Maruan, Marocain, 9 ans de vie de couple, 1 enfant).*

Avoir deux ou plusieurs chez-soi semble quelque chose de répandu et d'intégré dans la vie de ces étrangers. Concevoir un chez-soi de manière exclusive les obligerait à couper ou du

moins à faire abstraction d'une partie des liens d'attachement qu'ils ont créés dans différents pays.

Question : *C'est maintenant ici chez toi ? Quand tu dis chez toi...*

Manon : *Bien sûr c'est chez moi.*

Question : *Bien, je veux dire, quand tu dis « chez moi » ce n'est jamais pour dire le Québec ou le Canada ?*

Manon : *Ce n'est pas un concept important pour moi « chez moi »... Là je suis chez moi, c'est ma maison... On l'a eue avec grand plaisir, on a travaillé fort pour l'avoir et... Mais au Canada, quand je suis chez mes parents, c'est aussi chez moi.*

Question : *En quoi c'est pas important pour toi le concept « chez moi »?*

Manon : *Parce qu'il ne peut pas être exclusif je trouve... [...] Je vis ici, c'est chez moi, mais j'ai aussi un petit chez-moi au Canada quand je suis chez mes parents parce « chez moi »... ça ne doit pas être un truc exclusif pour te dire...*

(**Manon**, 41 ans, Canado-Française, et Chakib, 45 ans, Marocain, mariés, 25 ans de vie de couple, 2 enfants).

Troisième piste d'analyse : le fait que le chez-soi ne soit pas fixé à un territoire et donc à une identité-sol rend compte de la déterritorialisation de l'identité. N'étant pas relié à un territoire, le chez-soi devient déplaçable :

Question : *Et vos racines ?*

Rosalie : *Je n'en ai pas. Je peux pas dire mes racines sont là. Et ça ne me manque pas. Je ne suis pas triste...*

Question : *Si je comprends bien, vos racines ne sont pas associées nécessairement à un lieu. Ou à plusieurs lieux ?*

Rosalie : *Ouais... c'est pas fixé à un lieu, je dirais. Ou à plusieurs lieux : je suis pratiquement déplaçable. Je n'ai pas les racines profondes, quelque part, disons (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et Mohamed, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).*

Question : *Et tu dirais que tes racines elles sont où ?*

François : *Je n'ai aucune racine... Non, mes racines, tu sais, quand je pense à moi, derrière, je pense à des personnes qui ont fait que je suis là maintenant. Ces racines, elles sont tellement éparpillées. [...] J'ai vécu deux ans à Vienne, de seize à dix-huit ans, pour moi c'est quelque chose de très constructif de ma personnalité, de ce que je*

suis. L'Italie pareil. Et donc si tu veux, j'ai une racine là, une racine là, mais je me sens pas ... particulièrement... [...] Je ne peux pas dire tiens, je vais t'emmener chez moi, mon endroit, je n'ai pas ça. Non, il faut que je l'emmène à cinq ou six endroits différents.

Question : *Et si tu me faisais un dessin de ce que tu appelles tes racines ?*

François : *Ce n'est pas un tronc avec des racines qui s'enfoncent dans un sol très profond. Je vais te donner un... un dessin ... la mangrove... T'as l'eau et tu as toutes ses racines qui sont au-dessus de l'eau (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).*

En utilisant cette métaphore de la mangrove⁵⁰, c'est le côté aérien de ses racines que François a voulu imager. Il ne se représente pas ses racines comme étant ancrées profondément dans le sol, dans la terre, ce qui signifierait une fixité; il les ressent comme aquatiques et aériennes et donc déplaçables, fluides, mouvantes. C'est d'ailleurs au moment où je lui ai demandé de m'illustrer ses racines par une image concrète que François m'a parlée de la mangrove. Il avait pourtant été clair dans sa première réponse : « *Je n'ai aucune racine...* » Son sentiment du chez-soi n'est pas lié à un lieu, à un territoire, mais à des gens et à des expériences qui l'ont aidé à se construire. Spontanément, c'est une métaphore botanique qui lui est venu à l'esprit. La métaphore de la mangrove est originale, certes, mais loin d'être la première métaphore botanique utilisée pour parler d'identité.

8.2.2. Du côté des métaphores botaniques

La métaphore des racines

Être déraciné, s'enraciner, perdre ou retrouver ses racines, être transplanté, etc., la botanique a offert de nombreuses métaphores à ceux qui s'intéressent à l'identité et aux migrations. Le terme *s'enraciner*, tout d'abord, signifie prendre racine. Symboliquement, cela témoigne d'un attachement profond à un territoire, à un lieu. Déraciner ou être déraciné implique que les racines ont été arrachées du sol, qu'à l'endroit du déracinement il

⁵⁰ La mangrove est un écosystème caractéristique des zones intertropicales. C'est une formation végétale caractéristique des littoraux marins tropicaux où dominent les palétuviers, ces grands arbres aux racines aériennes et verticales.

y a un trou, un vide. Lorsqu'on déracine un arbre, ce qui reste au sol meurt. Pour plusieurs auteurs, le fait de quitter un pays d'origine pour migrer vers une terre étrangère équivaldrait métaphoriquement à un déracinement.

Au concept de déracinement, Gebauer et Varro (1995) préfèrent celui de transplantation. Dans leur texte, « Femmes transplantées », elles parlent de la migration des femmes comme une installation de longue durée, loin du lieu où elles ont passé leur enfance, qu'elles considèrent comme leur pays d'origine. Pour ces sociologues françaises, le terme de *transplantation* implique un changement de perspective. L'accent est davantage mis sur le présent et sur l'avenir dans le pays d'accueil, que sur le passé ou sur un éventuel retour au pays où l'on a ses racines. Un déracinement implique un arrachement et renvoie à l'image d'un trou béant. Le terme de *transplantation* atténue l'idée d'un arrachement, comme si un être humain avait littéralement des racines plongées dans un sol. Gebauer et Varro amènent cependant un bémol à leur propre métaphore en soulignant que la transplantation amène aussi l'idée d'une certaine mutilation puisqu'un arbre qui a été transplanté met longtemps à recommencer sa croissance et à donner de nouvelles pousses.

La métaphore du rhizome

Les métaphores botaniques ne datent pas d'aujourd'hui. En 1976 déjà, le modèle biologique du rhizome a inspiré à Deleuze et Guattari (1976) une métaphore philosophique qui, loin d'être désuète, semble être de plus en plus exploitée par les chercheurs contemporains pour parler de l'identité contemporaine. Le rhizome est une tige souterraine qui porte des racines adventives, c'est-à-dire, qu'elle établit des connexions qui ne viennent pas par succession directe. Le rhizome est différent d'une racine. Cette dernière prolonge ses extrémités pour se répandre. Le rhizome se développe de manière aléatoire et imprévisible. Une nouvelle connexion peut s'établir en tout point de la tige : « [...] *n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté à n'importe quel autre* » (Deleuze et Guattari 1976 : 18). Un rhizome, spécifient les auteurs, peut également être rompu, brisé en un endroit quelconque ; il reprendra suivant d'autres lignes.

Lorsqu'on s'attarde aux caractéristiques du rhizome, on comprend pourquoi la littérature postmoderne nous renvoie souvent à cette métaphore : le rhizome n'a pas de centre, pas de

système hiérarchique, pas de chemin préétabli, pas de mémoire. Si on est séduit par le portrait de l'homme postmoderne décrit par Bauman (1996 – voir chapitre 1), on adopte facilement l'idée de Deleuze et Guatarri en qualifiant poétiquement l'identité postmoderne de rhizomatique.

Bien que la métaphore soit intéressante pour décrire les phénomènes de déterritorialisation, son aspect diffus et éclaté porte ses limites. Les données de ce terrain, par exemple, montrent que les individus contemporains concernés par cette recherche ne sont pas des êtres diffus et dispersés, malgré la pluralité de leurs ports d'attache, puisque leur identité est liée à un centre imaginaire, le « *home* », qui est à la fois les repères auxquels ils se réfèrent et la trajectoire qu'ils construisent. La métaphore du rhizome ne rend pas compte de cet aspect fondamental de la construction de soi de ces migrants contemporains.

La métaphore du stolon

Lors de l'élaboration du cadre théorique initial de cette thèse, j'avais proposé une métaphore botanique, celle du stolon, qui avait le mérite de rendre compte à la fois de la mouvance de l'identité contemporaine et de son lien à un port d'attache. En botanique, le stolon est une tige aérienne provenant d'un bourgeon qui croît couchée sur le sol et s'enracine en produisant de nouvelles plantes. Le stolon meurt puis disparaît quand la nouvelle plante est autonome. À partir du stolon, il y a multiplication, mais sans coupure.

Bien qu'il s'agisse d'une tige, le stolon demeure tout de même un processus d'enracinement. Plusieurs plants sont enracinés et reliés entre eux par le procédé botanique du stolon. Contrairement au rhizome qui, même rompu, porte en tout lieu le bagage génétique nécessaire à sa reproduction, si on coupe le stolon avant qu'il ne se reproduise et qu'il crée de nouvelles racines, il n'y aura jamais multiplication et enracinement d'autres plants. Le nouveau plant prend, grâce au stolon, une certaine distance avec le plant d'origine pour croître. Si on coupe le lien (le stolon) qui relie le plant d'origine avant l'enracinement de ce nouveau plant, la multiplication végétale est interrompue.

La métaphore du stolon, qui représente symboliquement des tiges qui voyagent, mais qui demeurent reliées entre elles, m'avait alors semblé pertinente pour illustrer la construction de soi des migrants contemporains. En mettant l'accent sur l'importance du lien jamais rompu dans le processus d'enracinement, la métaphore du stolon rappelle la nécessité d'un lien avec les repères initiaux et donc d'un lien avec le « *home* » de son enfance, dans l'établissement de nouvelles racines.

L'idée que les racines des migrants contemporains ne soient ni arrachées ni transplantées, mais qu'elles soient mouvantes, qu'elles se déplacent et changent de trajectoire, me semblait alors éclairer l'aspect déterritorialisé de l'identité.

Concrètement, cela revenait à dire que même si les individus contemporains parcourent plusieurs territoires, voyagent, se déplacent, migrent, adoptent de nouveaux lieux, voire de nouvelles cultures, ils ne sont pas pour autant des êtres déracinés puisque leurs racines – ou plutôt leur tige, pour demeurer dans la métaphore du stolon – sont mouvantes : elles voyagent et s'enracinent dans plusieurs lieux.

Les données de ce terrain de recherche m'ont cependant amenée, peu à peu, à remettre en question l'utilisation de métaphores botaniques pour illustrer le lien entre identité et migration. La lecture de certains textes, entreprise en période de rédaction de thèse, a contribué à approfondir cette réflexion et m'a encouragée à évacuer cette métaphore du stolon.

8.2.3. Sur le sens des métaphores botaniques

Le texte d'Ana Maria Alonso (1994), qui se base sur un texte de Malkki, montre que les métaphores botaniques ont contribué à associer identité et territoire en suggérant l'idée que chaque nation est un grand arbre généalogique enraciné dans un sol qui le nourrit. Cet imaginaire de l'arbre généalogique, qui combine à la fois l'idée de métaphore botanique et l'idée d'une substance partagée (génétique), configure la nation « *sous une forme généalogique* » (Alonso 1994 : 384). En remettant en question cette vision essentialiste de la nation, la critique d'Alonso contribue également à renouveler le concept de culture qui ne réfère plus à une entité unifiée et essentialisée, mais à des pratiques de tous les jours.

Friedman (2002) aussi nous met en garde sur l'utilisation de la métaphore des racines qui, juxtaposée à la nation, renvoie à l'idée de fermeture, d'essence, de limite, de frontière, de territorialité, d'homogénéité et donc d'exclusion : « *The notions of national purity, ethnic absolutism, and all forms of essentialism are deductible from the root metaphor* » (Friedman 2002 : 25).

Demeurer prisonnier des métaphores botaniques, qui rattachent à un sol – et parfois même à une substance puisqu'elles essentialisent, souvent, l'identité⁵¹ –, n'était pas en accord avec la démarche anthropologique entreprise dans cette thèse. À l'opposé, le concept de chez-soi (« *home* ») permet de dépasser l'idée d'une identité-sol, qui renvoie à l'idée de territoire et de frontières (et donc à une fixité et à une fermeture), ou encore celle d'une identité-sang, qui renvoie à l'idée d'une substance partagée (et donc à une essence, à une origine génétique). Sortir des métaphores botaniques, même non essentialistes, permet d'insuffler du mouvement, ce qui, rappelons-le, répond à l'objectif principal de cette thèse. Puisque les récits d'expérience parlaient justement de rencontre, de mobilité, de transformation, de déterritorialisation, d'ouverture à l'altérité et de liens d'attachement, le concept de « *home* » s'est imposé.

Évidemment, certains participants ont employé le mot *racines* au cours des récits (d'autant plus qu'il leur avait été suggéré par la question). Cependant, quand on porte une attention spéciale au sens qu'ils ont donné à ce mot, on repère tout de suite qu'il n'était en rien lié à l'idée d'un territoire. Si ces racines étaient conçues comme territoriales, elles ne seraient d'ailleurs pas plurielles.

Patricia : Je sens que j'ai des racines de partout. D'Haïti, du Canada et maintenant je suis ici (Patricia, 31 ans, Canado-Haïtienne, et Younès, 32 ans, Marocain, mariés, 11 ans de vie de couple, 1 enfant),

Patricia ne parle pas du territoire haïtien ou canadien, mais bien de souvenirs et d'une expérience vécue. Le mot *racines*, tel qu'employé par les étrangers de cette étude, ne

⁵¹ Nous avons cependant vu que les métaphores botaniques ne sont pas toutes intrinsèquement essentialistes comme la métaphore du rhizome, par exemple, qui évoque une rupture génétique,

correspondait pas à un sol ou à une parenté génétique, mais à des liens d'attachement et à des projets.

***Karla** : C'est ça finalement des racines. Une racine, c'est une maison et des amis et ma fille. Ce n'est pas le pays parce que le pays ça m'est tout à fait égal. Je trouve le Maroc magnifique, mais le monde est vaste et grand et beau à découvrir (**Karla**, 73 ans, Autrichienne, veuve d'Eussa, Marocain, mariés, 20 ans de vie de couple, 2 enfants).*

***Laure** : Donc la France, c'est mon pays. Ici bien sûr, c'est ma vie d'adulte. [...] Donc mes amis, mes connaissances, tous mes repères... c'est... mes deuxièmes racines, c'est vraiment ici, je pense, qu'elles sont plus importantes (**Laure**, 59 ans, Française, et Abdessalam, 60 ans, Marocain, mariés, 41 ans de vie de couple, 3 enfants).*

Un retour sur le concept de chez-soi (« *home* ») permet de confirmer qu'il reflète davantage l'expérience migratoire de ces étrangers.

8.2.4. Le concept de « *home* » comme centre imaginaire

Rappelons que le concept de « *home* », qui m'a été inspiré par plusieurs auteurs⁵², ne réfère pas tant au(x) lieu(x) physique(s) où nous avons habité(s) (« *house* ») qu'au chez-soi comme topo socialisé (« *home* »). Nous avons vu que Hoffman (1999) conçoit la notion de « *home* » comme un centre imaginaire qui reflète à la fois le chez-soi⁵³ de l'enfance et celui de l'âge adulte. Le premier chez-soi est celui qui nous fait grandir et nous voit partir. Le deuxième est celui que l'on construit peu à peu. Les deux chez-soi sont indissociables. Ils constituent la totalité de l'être : le chez-soi comme repères auxquels on se réfère et le chez-soi comme trajectoire, comme monde à inventer : *Des repères à la construction d'un chez-soi.*

⁵² Fernandez (2002), Begag et Chaouite (1999), Hoffman (1999), Schütz (2003), Bachelard (1957).

⁵³ Il est à noter que le chez-soi de l'enfance et le chez-soi de l'âge adulte peuvent être pluriels. Il peut s'agir des chez-soi de son enfance et des chez-soi de l'âge adulte.

Ce chez-soi, comme centre imaginaire de la construction de soi, fait sens dans le parcours migratoire des individus interrogés. Pour eux, le chez-soi est à la fois repères (modèles initiaux) et trajectoire (projets).

Rosalie : Déjà c'est une question très difficile pour moi. Quand les gens me demandent vous venez d'où, je dois déjà demander : mais qu'est-ce que vous voulez savoir ? Où je suis née ? Où j'étais à l'école ? Où habitent mes parents ? Où j'ai ma maison ? Qu'est-ce que vous voulez savoir ? Ah c'est tellement difficile. On a tellement souvent déménagé.

Question : Et qu'est-ce qui fait que c'est chez vous ?

Rosalie : Ici, alors parce que j'ai ma maison ici, j'ai mon mari ici, c'est ici que les enfants viennent régulièrement, quand ils reviennent, les petits-enfants en partie ici.

Mohamed : Vous savez, le chez-soi c'est quoi ? C'est un ensemble de souvenirs...

Rosalie : C'est là où on a fait son nid.

Mohamed : Le lieu d'un oiseau, c'est quoi ? C'est son nid. Là où il revient, là où il se sent en sécurité. Finalement c'est ça.

Question : L'Allemagne pour vous, j'imagine que c'est plein de souvenirs aussi ?

Rosalie : Oui, mais il y a plusieurs endroits, il y a déjà plusieurs appartements, plusieurs lieux. Il y a des souvenirs de partout (**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et Mohamed, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Question : Qu'est-ce qui fait que vous vous dites c'est chez moi là-bas [en Pologne].

Emma : Bien c'est mon école, c'est mon quartier, mais bon, ça dure pas très longtemps finalement. Parce que notre vie maintenant c'est ici. Il y avait une période où karim voulait qu'on parte en Europe et moi j'ai dit non. Je ne vois pas ce qu'on va faire là-bas.

Question : Est-ce que vous vous sentez chez vous ici ?

Emma : Moi je me sens bien parce que je sais pas, malgré qu'on a beaucoup de problème, on a une vie qu'on s'est créée qui nous permet d'être assez présents en famille (**Emma**, 51 ans, Polonaise, et Karim, 49 ans, Marocain, mariés, 23 ans de vie de couple, 4 enfants, dont un décédé en bas âge).

Le chez-soi comme centre imaginaire (qui correspondant à la fois au[x] chez-soi de l'enfance et au[x] chez-soi de l'âge adulte) ouvre la possibilité à ces étrangers de donner un sens à la totalité de leur parcours.

François : *J'ai vraiment l'impression d'avoir rencontré un deuxième, un troisième pays. Je me sens vraiment marocain, quoi. Je me sens marocain pas dans, je suis pas allé, comme des gens tu vois, à fond la caisse, non non, mais je me sens vraiment ici. En même temps c'est peut-être aussi que je me sens de nulle part. Ceci dit, ça revient à mon histoire personnelle, c'est-à-dire que je me sens bien partout. C'est très facile, ça a été très facile pour moi en tant que personne, c'est plus facile pour moi que pour d'autres personnes de faire ce pas, de me jeter à l'eau, de dire j'aime ce pays, il est le mien. Parce que je ne me sentais pas comme ancré dans ma nationalité ou dans ma culture. Et ça fait aussi que, si tu veux... voilà, c'est mon pays et en même temps, tu vois je me sens de mon pays. Le Maroc c'est mon pays comme la France l'est aussi (François, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).*

Le fait qu'ils parlent du Maroc en disant « chez-moi » montre qu'ils ont établi de nouveaux liens d'attachement dans ce pays d'accueil. Pour certains, souvent les personnes les plus âgées, les liens d'attachement qu'ils ont établis au Maroc sont même devenus plus importants que ceux tissés ailleurs (même dans leur pays natal).

Shiraz : *Maintenant, je dis chez moi c'est ici. C'est ici que mes enfants sont nés, c'est ici que j'ai élevé mes enfants. Ça fait 30 ans que j'habite ici. C'est plus chez moi ici que c'est chez moi là-bas. Quand je suis là-bas, j'ai envie de revenir tout de suite. Parce que qu'est-ce que c'est chez moi ? Où on a eu nos souvenirs, on a eu nos enfants, on a eu des liens affectifs, on a eu nos amis. Quand même, il y a 30 ans de vie. Et c'est normal.*

Question : *Mais est-ce que vous avez des liens et des souvenirs en Iran ?*

Shiraz : *Bien sûr c'est mon enfance, mais maintenant ici, c'est plus fort. Les liens sont plus forts, ça fait 30 ans. C'est plus fort. Je me suis mariée ici. J'ai eu mes enfants ici, ce n'est pas la même chose. C'est beaucoup plus fort ici. Les liens sont beaucoup plus forts ici que chez moi. (Shiraz, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).*

Certains ne pouvaient plus s'imaginer quitter le Maroc.

Question : *Et votre mari est décédé depuis combien d'années ?*

Katia : *Huit ans.*

Question : Et vous n'avez jamais eu envie de repartir en Russie ?

Katia : Mais qu'est-ce que je vais aller faire là-bas ? La vie elle est changée. Je ne connais plus personne. Mes enfants sont ici. Pourquoi je vais aller en Russie ? Qu'est-ce que je vais faire en Russie ?

Question : Chez vous maintenant c'est ici ?

Katia : Mais oui, chez moi maintenant c'est ici. Qu'est-ce que je vais faire maintenant en Russie ? Ma vie maintenant je la vois ici (Katia, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Certains se projetaient même être enterrés au Maroc.

8.2.5. Le lieu d'enterrement comme reflet d'une identité déterritorialisée

Puisque les étrangers concernés par cette étude avaient plusieurs chez-soi, plusieurs ports d'attache, il a semblé intrigant de leur demander, lorsque l'ambiance de l'entretien s'y prêtait, où ils s'imaginaient être enterrés, toujours dans le but d'explorer ce lien entre représentations du chez-soi et migration. Puisque le lieu d'enterrement envisagé est lié à la question du chez-soi, les réponses à cette question ont fourni de nombreux indices sur le parcours migratoire et identitaire de ces personnes.

Comme l'avance Chaïb (1994), auteur d'une thèse sur l'islam et la mort en France, la mort vécue au croisement de références culturelles prend un sens différent chez les couples mixtes. Malgré la lourdeur du sujet, la légèreté des réponses a parfois été déroutante.

Question : Et vous pourriez vous imaginer mourir et être enterrée ici ?

Katia : Et pourquoi pas ? Et dites-moi s.v.p. quelle différence où mourir ? Ma mère disait, je veux mourir et je veux être enterrée chez moi, dans la terre russe. Et je lui ai dit, quelle différence pour toi quels vers vont te bouffer, les vers musulmans ou les vers orthodoxes [rire] ? C'est la même chose. Quelle différence ? Qu'est-ce que ça peut changer ? Qu'est-ce que je vais faire là-bas toute seule ? Ici il y a plein de gens que je connais. J'ai ma petite vie.

Question : Vous pourriez vous imaginer être enterrée au cimetière musulman ?

Katia : Oui. Quelle différence ? Je ne vois pas une différence. Vous savez tous ces rites-là, ça me dépasse. Une fois que vous êtes mort, quelle différence ? Qu'est-ce que

vous allez faire ? Faire une histoire pour rien. Tout ça pour moi ce n'est pas important
(**Katia**, 60 ans, Russe, veuve d'Ahmed, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Les paroles de cette veuve russe, qui vivait depuis plus de 40 ans au Maroc, reflètent son parcours migratoire. Elle a quitté son pays sans nostalgie, en s'intégrant au Maroc sans référer constamment à son expérience russe parce que c'est dans ce pays d'accueil qu'elle a choisi de construire sa vie : « *Le paradis est toujours là où on n'est pas. Si tu veux que ce soit comme dans ton pays tu n'as qu'à rester dans ton pays* » (Katia). Elle imagine le lieu de son enterrement comme elle a vécu son parcours migratoire, avec une fluidité déconcertante.

Le lieu d'enterrement, parce qu'il est lié au sentiment du chez-soi, est particulièrement difficile à choisir pour une personne migrante. Pour certains, la réponse était très claire. Bien qu'ayant vécu une grande partie de leur vie au Maroc, ils ne s'imaginaient absolument pas y être enterrés. De manière générale, ces mêmes personnes se projetaient repartir vers leur pays d'origine au moment de leur retraite. Ils étaient au Maroc temporairement, depuis 30 ans pour certains.

Catherine : Je n'aimerais pas être enterrée au Maroc.

Youssef : Ah bon ?

Catherine : Non.

Youssef : Ah ! bon ça va me coûter cher...

Catherine : Tu brûles mon corps, tu jettes les cendres, mais je ne veux pas rester dans ce sol marocain.

Youssef : Royal Air Maroc c'est ça ?

Catherine : Tu me brûles comme ça c'est bon [rire]. L'incinération c'est plus simple
(**Catherine**, 47 ans, Française, et **Youssef**, 53 ans, Marocain, mariés, 27 ans de vie de couple, 3 enfants).

La gravité de la question explique que certains des étrangers aient évité de se la poser. D'autres y avaient réfléchi sans pour autant arriver à arrêter un choix.

Rosalie : *C'est une question vraiment difficile... J'ai visité plusieurs cimetières ici, oh ! Pour moi parfois c'était l'horreur, quand les mendiants arrivaient, enfin... en psalmodiant les prières et en tendant la main, et ces tombeaux qui sont...*

Mohamed : *Délaissés.*

Rosalie : *Très souvent délaissés. Il n'y a aucune fleur, rien. Alors plusieurs fois, je me suis posé la question, si... Un accident peut arriver. Il faudrait quand même parler de cette question, mais... On n'a pas trouvé vraiment une... bonne solution*

(**Rosalie**, 64 ans, Allemande, et Mohamed, 65 ans, Marocain, mariés, 42 ans de vie de couple, 5 enfants).

Pour ceux dont les liens d'attachement établis au Maroc étaient plus significatifs que ceux maintenus avec le pays d'origine, s'imaginer finir leur vie et être enterrés au Maroc était une possibilité, voire dans certains cas un souhait.

Shiraz : *Chez moi bien sûr, c'est mon pays natal auquel je suis attachée. J'aime y aller de temps en temps pour voir ma famille. Mais ici, j'aimerais finir ma vie ici* (**Shiraz**, 50 ans, Iranienne, et Hassan, 63 ans, Marocain, mariés, 30 ans de vie de couple, 2 enfants).

Dans l'optique où ces migrants avaient des liens d'attachement dans deux ou même dans plusieurs pays, faire le choix d'un lieu d'enterrement unique leur semblait être un véritable déchirement. Devant la multiplicité de leurs liens d'attachement, plusieurs souhaitaient donc être enterrés dans plusieurs lieux.

François : *En fait, si je réfléchis, il y a deux endroits où je pourrais être enterré. Soit en France ou au Maroc. Quand je pense à la France, je n'ai aucun endroit où je pourrais penser être... Par contre, au Maroc... Je peux très bien me voir enterré sous un arbre, sur une colline, près de Fès* (**François**, 27 ans, Franco-Américain, et Inès, 46 ans, Marocaine, mariés, 5 ans de vie de couple. Inès a un enfant d'un premier mariage).

La réponse à cette question du lieu d'enterrement n'est pas donnée une fois pour toutes. Elle peut changer avec le temps, les expériences vécues, les liens d'attachement tissés. La réponse de Rose l'illustre bien.

Rose : À mon arrivée au Maroc c'est souvent ce qui me revenait en tête, mais je ne veux pas être enterrée ici ! Ça prouvait bien que je ne me voyais pas vivre toute ma vie au Maroc. Mais aujourd'hui, si je devais mourir demain, j'aimerais être incinérée et être répartie moitié au Maroc, près de chez nous sur une petite colline sur la route du ranch d'Addarouch, et moitié en France, sur le Cambre d'Aze, une montagne des Pyrénées, près d'un petit village, Eyne, où j'aurais aimé vivre (**Rose**, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

Être enterré dans plusieurs lieux ne peut en effet être possible que si l'on se fait incinérer et qu'on demande à quelqu'un de jeter ses cendres dans différents endroits.

Rose : Ça, c'est si je n'ai pas d'enfants. Parce que je sais combien on a besoin d'un lieu de recueillement [le père de Rose est décédé alors qu'elle était en bas âge]. Mais en même temps, j'aime l'idée que des gens qui auraient besoin de penser à moi, pourquoi pas mes enfants, puisse le faire en ces deux lieux que j'aime profondément et qui sont pour moi deux petits paradis (**Rose**, 30 ans, Française, et Ali, 30 ans, Franco-Marocain, en concubinage, 8 ans de vie de couple, sans enfant).

Comme Rose le mentionne, il y a, derrière le choix d'un lieu d'enterrement, l'idée que des gens viendront s'y recueillir. Ces migrants avaient encore plusieurs ports d'attache significatifs dans leur pays d'origine : leurs parents (pour certains), leurs frères et sœurs, leurs amis, parfois même un ou plusieurs de leurs enfants partis s'installer là-bas pour les études ou pour y vivre. Ils avaient aussi créé des liens d'attachement très forts au Maroc : leur conjoint (pour la plupart), leurs enfants, leurs amis, leur belle-famille, etc. La solution imaginée pour que tous leurs proches puissent se recueillir était de leur offrir plusieurs lieux de recueillement.

Lors d'une autre discussion, informelle celle-ci, Rose m'a confié qu'elle aimerait laisser un testament à ses enfants dans lequel elle leur ferait part de ses souhaits tout en leur expliquant que la décision du lieu de son enterrement leur revient puisque c'est eux qui viendront s'y recueillir.

En effet, les enfants n'ont pas nécessairement les mêmes liens d'attachement que leurs parents avec le pays d'origine de ceux-ci. Enterrer son père ou sa mère étranger dans son pays d'origine signifie parfois, pour ceux qui vivent au Maroc, l'enterrer loin d'eux. Dans la famille maroco-vietnamienne rencontrée dans le cadre de cette étude, si le sujet de l'enterrement de leur mère était si douloureux, c'est justement parce que les enfants s'opposaient au souhait de celle-ci d'être enterrée dans son pays natal. Lorsque j'ai abordé le sujet avec eux (je rappelle que deux de ses filles agissaient comme interprètes), ils n'ont pas voulu lui traduire mes questions. La vieille femme qui suivait la conversation par les bribes d'arabe qui s'y glissaient s'est retirée et s'est mise à pleurer, en silence.

***Question :** Pourquoi a-t-elle décidé de rester au Maroc après le décès de son mari ?*

***Fille de Cham :** Je n'aime pas lui demander ce genre de question. Elle pleure toujours quand on lui parle de ça. Elle veut rentrer au Vietnam, mais nous on ne la laisse pas, on veut la garder avec nous. Peut-être que maintenant elle se sent seule, comme tous ses enfants ont fondé une famille. Elle préfère mourir là-bas, dans son pays. [Cham pleure] Elle pleure. Ces derniers temps, chaque fois qu'on aborde ce genre de sujet, elle devient triste. Elle dit qu'elle veut mourir dans son pays. Maintenant, il est mieux qu'ici. Elle dit, si jamais je meurs ici, ils vont faire du couscous, idée qu'elle n'aime pas du tout... Elle n'arrête pas de dire qu'elle ne veut pas mourir ici, qu'elle n'aime pas les traditions des funérailles qu'ils font ici en général... Elle pleure toujours en disant ça...*

***Question :** Est-ce que vous comprenez qu'elle ait envie de retourner dans son pays ?*

***Fille de Cham :** Oui, mais c'est impossible de la laisser partir. Elle serait toute seule une fois là-bas, et nous, ses enfants, ne nous pourrions pas la voir... On n'a pas les moyens de partir au Vietnam, ça coûte trop cher. [...] On a des enfants maintenant, c'est impossible. Le voyage coûte très cher pour y aller et c'est trop loin (**Fille de Cham**, 64 ans, Vietnamiennne, veuve de Hamid, Marocain, 29 ans de vie de couple, 9 enfants).*

Cette vieille femme, rappelons-le, a passé plus de 40 ans au Maroc avant de retourner au Vietnam (en 2002) pour un court séjour. Depuis, son souhait est de repartir mourir là-bas. Pour ses enfants, qui ont construit une vie au Maroc (pour certains) ou en France (pour d'autres), il est incompréhensible que leur mère veuille retourner mourir dans son pays natal. Pour les enfants qui sont nés au Maroc et qui n'ont jamais mis les pieds au Vietnam (tous, à part le fils qui a accompagné Cham en 2002), ce pays est un pays lointain, le pays

natal de leur mère. Pour ceux qui sont nés au Vietnam, ce pays est un souvenir lointain. Les filles avec lesquelles j'ai parlé espéraient un jour visiter le Vietnam, deux des sœurs étaient mariées à des Maroc-Vietnamien, mais tous les enfants étaient opposés à laisser partir leur mère mourir dans son pays natal.

La réflexion sur le lieu d'enterrement ramène les individus à la question des rites, à leurs croyances. Au Maroc, la mort est prise en charge collectivement selon des rites bien précis. Ce n'est pas l'individu qui met en scène son enterrement, tout est décidé à l'avance : le lavement du corps, le rassemblement du troisième jour, le deuil des veuves, l'héritage, le positionnement du corps dans le cercueil⁵⁴, etc. Rares sont les étrangers qui ont référé à des rites funéraires⁵⁵.

La mort autant que la vie des individus en couple mixte se négocient au croisement de références culturelles différentes. Le projet d'incinération de plusieurs étrangers ne plaisait pas à tous les conjoints musulmans.

Question : Y a-t-il autre chose que vous aimeriez ajouter ?

Marc : Si, j'ai un truc qui serait intéressant, où c'est que je serais enterré ? Parce que chez nous on a un caveau de famille.

Question : Oui c'est une très bonne question. Est-ce que vous y avez déjà réfléchi ?

Marc : Si. Il faut mettre les cendres à la mer. Je suis un ancien marin alors...

Yasmina : Moi je ne suis pas d'accord, moi je suis pas d'accord, là je...

Marc : Bah tu prendras un petit bocal de cendres, et puis l'autre tu le jettes à la mer !

Yasmina : Non non non, non non !

Question : En général, les musulmans ne sont pas incinérés.

Yasmina : Non non.

Marc : Moi je suis... Je suis entre les eux donc...

Question : Mais votre femme, comme elle est musulmane, c'est peut-être une chose qui ne lui plairait pas ?

⁵⁴ Dans la religion musulmane, le corps du mort est couché sur le côté droit dans le cercueil afin qu'il fasse face à la Mecque. Les cercueils des Marocains qui meurent à l'étranger et qui sont placés sur le dos ne sont donc pas placés dans le même sens que les autres dans les cimetières. Les cercueils sont perpendiculaires et non parallèles à la direction de la Mecque pour qu'ils regardent en direction de la Mecque.

⁵⁵ Je précise que je n'ai pas évoqué ce sujet avec les quelques étrangers qui pratiquaient une religion.

Yasmina : Non. Je trouve ça... je trouve ça vraiment... Je ne sais pas comment vous expliquer... C'est pas parce qu'on est... La personne elle est morte, mais... Quand on brûle le corps, on ne... je ne sais pas comment je vais vous expliquer. C'est comme si on n'estimait pas bien le, le corps. Même si l'âme n'est plus là, le corps aussi il a le droit d'être... (**Marc**, 50 ans, Français, et **Yasmina**, 31 ans, Marocaine, 5 ans de vie de couple, 2 enfants).

Francine, de son côté, s'imaginait être enterrée dans un cimetière qui se trouvait sur une petite colline près de chez elle (au Maroc). Du fait que ce cimetière était musulman et qu'elle ne soit pas convertie, elle s'interrogeait sur les possibilités d'y être enterrée.

Francine : Où être enterrée ? Ma question c'est est-ce qu'ils vont m'accepter dans un cimetière non chrétien ici ? Je ne suis pas sûre. Mais sinon moi j'ai envie... Je me verrais bien dans les... là, dans le cimetière du coin, sur les collines. Ouais, ça m'irait. C'est un coin où il me semble que je pourrais... que mon âme pourrait évoluer librement. Oui. Mais maintenant, je ne sais pas si c'est possible, alors si c'est pour être enterrée dans un cimetière ... chrétien, en ville, ça m'intéresse déjà beaucoup moins. Et tu vois, je me pose la question : est-ce que je pourrais... aujourd'hui ça n'aurait pas tellement de sens d'être enterrée avec mes ancêtres et... et enfermée dans ce cimetière de mon village.

Question : Pourquoi ?

Francine : Pourquoi ? Parce que ce cimetière il est clos, déjà (**Francine**, 36 ans, Française, et **Salim**, 38 ans, Marocain, mariés, 18 ans de vie de couple, 3 enfants).

Pour certains étrangers, comme Francine, ni le territoire ni la religion ne faisaient sens dans la définition de leur identité, et ce, dans la vie comme dans la mort.

Quand on analyse l'éventail des réponses données à cette question du lieu d'enterrement, certaines particularités émergent : plusieurs étrangers pouvaient imaginer être enterrés dans un autre pays que celui qui les a vus naître. Pour eux, le lieu de leur enterrement n'évoquait pas nécessairement un retour à la terre natale ; ayant plusieurs chez-soi, plusieurs imaginaient se faire enterrer dans plusieurs lieux, certains étant même préoccupés par le fait d'offrir plusieurs lieux de recueillement aux différentes personnes significatives pour eux ; les quelques étrangers qui ont évoqué leurs ancêtres ou un caveau familial ne

s'imaginaient pas nécessairement être enterrés auprès d'eux, non pas parce que ces personnes n'étaient pas importantes pour eux, mais parce que ça ne faisait pas sens dans leur vie actuelle ; peu sont les individus qui ont évoqué un lien à une communauté (religieuse ou sociale) ou à un rite en particulier. Les étrangers réfléchissaient à leur lieu d'enterrement dans une perspective individualiste et non collectiviste. Il est possible que le silence de ceux qui n'avaient pas de réponse témoigne d'un déchirement. Le simple fait d'être déchiré par rapport à un lieu d'enterrement est en soi une particularité. Tout ceci fait sens avec le parcours migratoire de ces étrangers qui, comme il est évoqué au chapitre précédent, rêvaient déjà d'ailleurs avant même de s'engager dans une expérience de mixité conjugale.

Cette question du lieu d'enterrement imaginé m'a permis d'approfondir la question du chez-soi avec les conjoints étrangers en traçant un lien entre les différents ports d'attache et le souhait d'un lieu d'enterrement. Dans l'optique où plusieurs conjoints marocains ont aussi vécu une expérience de migration (bien qu'il s'agisse de migrations pensées au départ comme temporaires dans le cas de la majorité des Marocains⁵⁶), il serait intéressant de les questionner sur leurs représentations du chez-soi et sur le ou les lieu(x) d'enterrement souhaité(s) afin de voir si le constat de déterritorialisation de l'identité ferait sens pour eux.

Pour se faire, il faudrait mettre en lien les représentations (du chez-soi et du lieu d'enterrement évoqué) avec des éléments de leur parcours biographique tels la raison qui a motivé la migration, le sens que prend la religion dans la vie de ces personnes; l'imaginaire du retour ; l'attachement à une communauté et à des rites ; l'investissement dans le pays d'accueil ; les liens d'attachement tissés avec des personnes dans le pays d'accueil ; etc. Ces pistes d'analyse pourraient guider une future recherche.

Conclusion

Ce huitième et dernier chapitre a poursuivi l'analyse et la réflexion entreprises dans cette thèse en éclairant plus spécifiquement le lien existant entre l'identité (représentation et définition de soi) et la migration, et ce, à travers les parcours migratoires des étrangers

⁵⁶ Exception faite de Salim qui a suivi sa mère.

concernés par cette étude. Nous avons vu que quitter ses références familières et s'adapter à un nouveau modèle culturel amène souvent les migrants à se redéfinir en lien avec les nouvelles références culturelles.

L'analyse approfondie des représentations du chez-soi des étrangers concernés par cette recherche a par la suite permis de mettre au jour le fait que ces individus ne conçoivent pas leur identité comme liée à des racines, fixes, exclusives et territoriales, mais comme des ports d'attache mouvants et pluriels. Cette analyse sur le sens du chez-soi a également stimulé la remise en question du concept de racines – mis en place au moment de l'élaboration du cadre théorique –, ce qui a permis de proposer le concept de « *home* », qui fait davantage écho aux représentations contemporaines des participants de cette recherche ; il remplace ainsi le concept de racines en dépassant l'idée d'un ancrage dans un sol (et donc d'une identité liée à un territoire ou à une substance). Une analyse des réponses liées aux lieux d'enterrement imaginés a permis, à la toute fin de ce chapitre, de mettre en évidence la déterritorialisation identitaire de ces individus.

Puisque rédigé spécifiquement à partir d'une analyse des parcours migratoires des étrangers concernés par cette étude, ce chapitre a conclu en suggérant qu'une comparaison entre les représentations du chez-soi des étrangers et des Marocains qui ont migré serait une piste de recherche riche à explorer.

Conclusion générale

«C'est poétiquement que l'homme habite. Le premier lieu que nous habitons, qu'il nous est impossible de quitter, c'est nous-mêmes. Dire que l'être humain habite poétiquement, c'est rappeler que la ville de l'enfance n'est pas tant ce lieu concret où nous avons habité, que cette seule ville où, toujours, nous habitons, qui est dans notre imagination et dans notre cœur, peuplée de tous ceux et celles que nous aimons... La ville qui compte pour nous, c'est celle que nous portons en nous, c'est le lieu où nous avons découvert la beauté, l'universel, la fragilité et la puissance de la vie...»

(De Koninck)

Il est maintenant temps de revenir sur la totalité de l'argumentaire de cette thèse pour en tirer les grands axes. Rappelons d'abord les principaux objectifs de ce projet de recherche qui étaient premièrement, de porter un regard nouveau et contemporain sur la mixité conjugale en élaborant un cadre théorique qui permette de mettre en évidence le mouvement présent au sein de cette expérience et de jeter les bases scientifiques d'un *habitus discursif valorisant*. Le deuxième objectif était de décrire le contexte marocain de la mixité conjugale en dressant un portrait ethnographique qui permette d'apporter une contribution significative à ce domaine de recherche encore très peu exploré par les sciences sociales. Pour demeurer fidèle à ces deux objectifs, la pratique d'une anthropologie du mouvement est demeurée la ligne directrice de chacune des étapes de cette recherche. Une approche qui s'intéresse aux expériences subjectivement vécues a également été privilégiée.

Le premier chapitre a d'abord situé la perspective théorique en recensant les différents écrits portant sur les thèmes centraux de cette thèse, soit la mixité conjugale, la mouvance de l'identité et les changements du monde contemporain, ce qui a ouvert sur un constat : les théories élaborées autour de la mixité conjugale sont dépassées et prisonnières d'anciens cadres d'analyse ; et sur une proposition : celle de transposer la métaphore du voyage prolongé de Fernandez (2002) à l'expérience de mixité conjugale afin d'insuffler un peu de mouvement à ce domaine de connaissances. Puisqu'il s'agit d'une étude ethnographique, le contexte spécifique du Maroc a ensuite été décrit. Dans un souci de transparence, les traces de la route parcourue ont volontairement été conservées et exposées dans le chapitre

suisant. Une fois bien situés le cadre théorique, le contexte et la méthodologie de recherche, il a été possible d'entrer dans la description et l'analyse des données de recherche proprement dites.

Le chapitre 4 s'est intéressé à la délimitation des frontières symboliques et légales en éclairant trois aspects ou moments particulièrement délicats pour les couples mixtes de cette étude : le moment où l'étranger entre dans la famille, l'élaboration et la négociation de projets identitaires parentaux et le contexte législatif entourant la famille qui révèle une volonté de la société marocaine de préserver un pays musulman. Ce chapitre a ouvert sur la possibilité qu'ont les couples mixtes d'agir comme forgerons transculturels en construisant des passerelles d'intercompréhension.

Le cinquième chapitre a d'une part mis au jour la spécificité des couples mixtes, celle de négocier leur quotidien au croisement de références culturelles différentes, pour ensuite éclairer les possibilités d'enrichissement culturel et de prise de distance avec le « *home* » de l'enfance qu'offre la mixité conjugale. Cette distanciation, nous l'avons également vue, ouvre un espace de créativité (qui répondait à une aspiration pour certains et qui a été imposée par l'expérience de mixité pour d'autres) ainsi qu'un espace de liberté qui permettent à ces individus de construire leur propre trajectoire (leur propre « *home* ») en dehors des modèles établis. La singularité du mode de vie de ces couples a également été exposée par une description des différentes configurations culturelles observées sur le terrain.

Le chapitre suivant a vérifié l'écho que trouvait sur le terrain la métaphore du voyage prolongé (exposée dans le chapitre théorique). Cette démarche a permis d'affirmer que, bien qu'elle ne soit pas transposable à tous les participants de cette recherche, plusieurs individus ont répondu à cette invitation de transformation culturelle, en s'ouvrant à divers degrés d'altération. Une typologie des mouvements d'ouverture (altération) et de fermeture (résistance) amorcés face à l'altérité culturelle a ensuite été élaborée, décrite et illustrée afin de montrer la variabilité des réactions possibles au sein du vécu de la mixité conjugale.

Une entrée dans les parcours biographiques des participants de la recherche a ensuite mis au jour le fait que la mixité n'est pas le début de la distanciation avec le « *home* » de

l'enfance, mais la suite d'un parcours de mobilité qui a préalablement amorcé cette prise de distance. Il a été montré que la mixité conjugale n'a fait qu'accentuer la distanciation qui avait été prise à travers différents parcours de mobilité, ce qui a permis de créer des passerelles de rapprochement entre des individus provenant d'horizons au départ très différents. Une description de ces différents parcours de mobilité a clairement établi le lien entre ceux-ci et la structuration d'un *habitus d'ailleurs* qui a guidé la plupart des individus concernés par cette recherche vers une migration (liée ou non à la rencontre).

Le dernier chapitre d'analyse s'est attardé au lien entre migration et construction de soi en s'intéressant spécifiquement au parcours migratoire des étrangers. D'abord, en décrivant leur expérience d'« étranger » (la prise de distance avec leurs repères initiaux, leur adaptation à un nouveau modèle de références et leur expérience de redéfinition identitaire). Une analyse des réponses liées à la question du chez-soi a ensuite permis de remarquer que les étrangers de cette étude ne conçoivent pas leur identité comme rattachée à des racines fixes exclusives et territoriales, mais à des ports d'attachement (personnes significatives, projets, etc.) mouvants et pluriels.

Ce constat, qui a émergé de l'analyse des données de recherche, a permis d'amorcer une réflexion autour du concept de racines en ouvrant sur une seconde proposition : celle de remplacer les habituelles métaphores botaniques par le concept de « *home* » afin de dépasser l'idée d'une identité-sol (ancrée dans un territoire) et d'une identité-sang (liée à une essence, à une substance partagée). Ce concept de « *home* », tout en reflétant davantage les représentations des individus concernés par cette recherche, a permis de faire place au mouvement. Une ouverture sur les lieux d'enterrement imaginés par ces migrants a permis, à la toute fin de ce dernier chapitre, d'approfondir la réflexion sur le lien entre identité et migration en mettant en évidence la déterritorialisation identitaire de ces individus.

Puisque le dernier chapitre ne concernait que les partenaires étrangers de cette étude (ce qui constitue assurément une des limites de cette thèse), ce huitième chapitre s'est ouvert en suggérant des pistes d'analyse qui seraient intéressantes à explorer. La perspective d'une étude longitudinale, qui prendrait en compte la suite du vécu de ces couples, mais également celui de leurs enfants, permettrait également de mettre en parallèle les projets

identitaires parentaux et le vécu (les choix) de ces enfants aux appartenances multiples. Ce projet m'intéresse particulièrement.

La deuxième limite de cette thèse est certainement due au point de départ du terrain ethnographique (guidé par mon propre réseau de connaissances) qui m'a fait davantage rencontrer des couples d'un certain niveau intellectuel et d'un certain niveau socioéconomique (mis à part quelques exceptions, les individus rencontrés dans le cadre de cette recherche étaient de classe moyenne ou de classe aisée). J'ai raconté, dans le chapitre méthodologique, l'aventure ethnographique qui m'a fait réaliser que ce projet avait été conçu de façon à être répondu par des gens qui avaient une certaine habitude de réflexivité.

Il aurait été intéressant de mener un terrain auprès de couples de milieux plus défavorisés (intellectuellement et économiquement), bien qu'ils constituent une minorité au Maroc puisque les couples mixtes qui n'ont pas d'avantage économique à vivre au Maroc s'installent à l'étranger. Cela aurait nécessité un terrain beaucoup plus classique, avec de longues incursions dans le quotidien de certains de ces couples où l'observation participante aurait été plus importante que les récits d'expérience. Un séjour parmi les Subsahariens en couple avec des Marocaines, par exemple, aurait amené une richesse et une diversité au portrait ethnographique dressé. Cela pourrait aisément ouvrir sur une recherche complémentaire.

Une autre limite de cette thèse a été redressée, au moment de la toute dernière phase de rédaction, grâce à une direction professionnelle et expérimentée. Il s'est avéré que des limites dues à mon implication personnelle (et donc à la spécificité de cette démarche d'anthropologie de l'expérience partagée) se sont fait sentir au niveau de l'écriture (dans des détails de forme). Il a fallu un regard extérieur aiguisé et attentif pour stimuler, avec discrétion et efficacité, la dernière étape de distanciation avec mon propre vécu de mixité conjugale. Cette démarche a permis de corriger et de consolider l'écriture en évacuant tous les passages qui n'étaient pas appuyés par des données ethnographiques. Cela a aussi eu comme conséquence de relativiser et de nuancer certaines pistes d'analyse au moyen d'un ultime et minutieux travail de forme.

Cette thèse a fait le choix très clair de ne pas axer son analyse sur les rapports de pouvoir, ce qui aurait certainement débouché sur des pistes intéressantes (dissymétrie selon le genre, discrimination systémique, remise en question de l'ordre patriarcal, etc.), mais qui n'aurait pas été en concordance avec l'objectif premier de cette recherche qui était de renouveler le langage scientifique entourant la mixité conjugale, et ce, sous un angle microsociologique.

L'expérience de mixité conjugale a été raisonnée, dans cette thèse, comme le dépassement des attributions héritées quant aux appartenances culturelles et sociales. Il aurait donc été intéressant de poursuivre l'analyse en s'interrogeant sur les liens entre la prise de distance avec le « *home* » de l'enfance et les possibles remise en question des identités de genre. Une telle analyse aurait probablement montré, en partie, qu'un certain nombre de couples continuent de reproduire les identités sexuées selon les convenances patriarcales, mais les nuances que permet la description ethnographique auraient également montré la remise en question d'un bon nombre de couples interrogés par rapport aux modèles de gestion économique des ménages, de division des tâches domestiques, de soins des enfants, de division sexuelle du travail, d'éducation des enfants, etc.

La perspective critique n'est pas un angle qui s'introduit en cours d'analyse. C'est un choix qui oriente tout le processus de la recherche. Elle doit donc être insérée dans le cadre théorique et faire émerger une méthodologie spécifique et des angles d'analyse cohérents avec les choix de départ. Bien que je concède aux chercheurs qui s'intéressent aux rapports de pouvoir et aux rapports de genre la richesse de ces perspectives, cette thèse revendique le droit d'investiguer le monde arabo-musulman sans placer les rapports de pouvoir au centre de son analyse.

Les deux premiers objectifs et l'argumentaire de cette thèse ont été rappelés. Les limites et certaines pistes intéressantes à explorer ont été mentionnées. Il est maintenant temps d'en venir au troisième objectif de ce projet de recherche annoncé dans l'introduction : celui de répliquer à certaines métaphores postmodernes dont le leitmotiv tourne autour de l'idée du déracinement.

Rappelons les grandes lignes du cadre théorique exposé dans le premier chapitre de cette thèse. Le monde contemporain, dans sa condition postmoderne, est caractérisé par une perte

de références communes. On parle de disparition de cadres crédibles, de perte et de vide de références, d'horizons en dérive, de crise des représentations, de désenchantement du monde. Devant l'absence de perspective, l'individu se retrouve donc face à lui-même. Devant ce vide ou ce trop-plein de sens, devant cette mouvance des concepts et des repères, l'individu est écartelé : l'identité se trouve clivée, fragmentée et vide (Corin 1996). Face à cette dérive des grands systèmes, face à cette mouvance des concepts et des repères, l'individu contemporain⁵⁷ est placé devant la possibilité de se bricoler une identité en écrivant sa propre histoire. Taylor (1996) nous le rappelle : nous pouvons désormais devenir ce que nous voulons. Nous pouvons inventer, créer, innover. Des chercheurs comme Corin (1996) se sont penchés sur les écueils possibles de cette dérive des cadres de référence : suicide, décrochage, avenir sombre, solitude, marginalisation, dissolution des formes familiales. Cette recherche s'est plutôt tournée vers les aspects positifs de cette liberté de construire.

Il n'est pas surprenant que certains auteurs contemporains, comme Chambers (1994) et Bauman (1996), aient retenu la figure du migrant ou encore celle du nomade (Fernandez 2002) comme étant les plus représentatives du monde contemporain puisque celles-ci mettent bien en scène le mouvement qui caractérise notre époque. Il a été souligné que ces métaphores s'accompagnent souvent de l'image d'un déracinement, d'un malaise, d'une perte.

Pour répliquer à ces métaphores qui font des individus contemporains des êtres perdus, fragmentés, désorientés, déracinés, dans un monde où il n'y aurait plus de but à atteindre, de mémoire à laquelle se référer et de liens à construire, le concept de « *home* » s'est imposé.

Inspirée par l'idée de Taylor qui va à contresens de ces métaphores, cette thèse conclura en avançant l'idée que l'horizon à l'intérieur duquel ces individus prennent position – qui correspond à l'identité, du point de vue de Taylor (1998) – a comme centre imaginaire le chez-soi (« *home* »), qui réfère à la fois aux repères auxquels se réfèrent ces individus contemporains et à la trajectoire qu'ils construisent. Ce « *home* » est le fil conducteur qui

⁵⁷ Dans ce texte, le terme *individu contemporain* réfère à cette partie de la population mondiale qui négocie son quotidien au croisement de plusieurs références culturelles.

leur permet de demeurer cohérents avec eux-mêmes. Ce pilier central, le chez-soi (« *home* ») ne renvoie ni à l'idée de fragmentation, ni à celle de déracinement, mais à l'idée d'attachement et de continuité.

Si les individus concernés par cette étude ne lient pas leur identité à un territoire, ils ne sont pas pour autant sans port d'attache. Il est vrai que les acteurs sociaux auxquels s'intéresse cette recherche se déplacent sur plusieurs territoires, traversent les frontières et construisent leur quotidien au croisement de références culturelles différentes, mais cette mobilité et ce mouvement n'éliminent pas pour autant la possibilité de liens et de cohérence.

Cette distance que ces individus en couple mixte ont prise avec le « *home* » de leur enfance ne fait pas d'eux des êtres fragmentés et perdus. Ils ne s'éloignent pas de leurs chez-soi tout simplement parce qu'ils les transportent avec eux, qu'ils les portent en eux. En définitive, ces routes les conduisent toujours à eux-mêmes puisqu'ils portent ce chez-soi, ces premiers repères desquels ils se distancient certes, mais auxquels ils continuent de se référer et le chez-soi qu'ils construisent sans pour autant nier le premier ou s'en délier. Le chez-soi comme cadre de références et le chez-soi comme trajectoire, comme projet, comme monde à inventer. Des repères à la construction d'un chez-soi.

On a toujours un rapport subjectif à l'objet, même là où on ne le soupçonne pas, nous rappelle Beate Collet (2004) qui a réfléchi à la question de l'implication personnelle dans la recherche. Ce rapport personnel, ajoute-t-elle, concourt à l'élaboration d'une question de recherche, voire influence la posture du chercheur au cours de l'enquête et de l'analyse. Il est donc préférable, suggère-t-elle, d'explicitier ces implications personnelles en recréant la distance grâce à l'élaboration de bons outils théoriques d'abord (ce qui a été fait dans le premier chapitre de cette thèse), en évoquant les questions de proximité et de distance par rapport à l'objet (ce qui a aussi été fait dans le troisième chapitre), mais également en faisant sa propre socio-analyse afin de rendre perceptible aux autres – et à soi-même – le point de vue duquel on argumente.

Si je faisais ma propre socio-analyse, on lirait probablement que cette distanciation et cette substitution progressive du concept de racines par le concept de « *home* » ne sont probablement pas détachés de mon propre parcours : « *On a toujours un rapport à l'objet,*

mais n'oublions pas que l'objet aussi nous façonne et aide à nous transformer » (Collet 2004 : 30). Difficile, après sept années passées à réfléchir à un sujet, de savoir en quoi mes expériences de mixité et de migration ont transformé l'objet de cette recherche et en quoi cet objet m'a transformée. Ce « *home* » m'a portée tout au long du chemin. S'il éclaire et apaise d'autres parcours, toutes ces années n'auront pas été vaines.

Bibliographie

- ABDELGHANI, H. 2001. "Le mariage mixte au jour le jour", *Femmes du Maroc* : 55-62.
- ABOU, S. 1990. "L'insertion des immigrés : approche conceptuelle," *Les étrangers dans la ville*, Simon-Barouh, I., Simon, P.J. (eds). Paris, L'Harmattan: 126-138.
- ABDOUH, F. 1989. *Mariages mixtes : cas particulier maghrébo-québécois*. Sainte-Foy, Université Laval. (Mémoire de maîtrise).
- ABOUMALEK, M. 1994. *Qui épouse qui. Le mariage en milieu urbain marocain*. Casablanca, Afrique Orient.
- ADDIDOU, F. 1990. *Le couple mixte: époux marocain, épouse étrangère au Maroc*. Montréal, Université de Montréal. (Mémoire de maîtrise).
- ALAMI, K. 2004. "Couples mixtes. L'amour à haut risque", *Famille actuelle* : 64-70.
- ALAOUI, K. 2003. "Projet du code de la famille" (dossier), *Le Matin*, 13 octobre 2003 : 3-5.
- ALBIER J. L., OSSIPOW, L., OUTEMZABET, V., WALDIS, B. (dir.). 2000. *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*. Fribourg Suisse. Éditions Universitaires de Fribourg.
- ALEMAND, S. 2004. "La mobilité comme capital", *Sciences humaines. Voyage, migration, mobilité* : 20-22.
- ALONSO, A. M. 1994. "The politics of Space, Time and Substance. State Formation, Nationalism and Ethnicity", *Annual review of anthropology*, 23 : 379-405.
- ANTHIAS, F. 2002. "Where do I belong? Narrating collective identity, location and positionality", *Ethnicités*, 2 : 491-514.

APPADURAI, A. 1996. "The production of locality", *Modernity at large: cultural dimensions of globalization* (chapitre 9). Minnesota, University of Minnesota : 178-204.

ASSAYAG, J., BENEÏ, V. 2000. "À demeure en diaspora. Asie du Sud, Europe, États-Unis", *L'Homme*, 156 : 47-56.

AUGÉ, M. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Éditions du Seuil.

AUGÉ, M. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.

BACHELARD, G. 1957. *La poétique de l'espace*. Paris, PUF.

BARBARA, A. 1992. "Les recherches sur les mariages mixtes au Canada (orientations bibliographiques)", *Études canadiennes* : 178-201.

BARBARA, A. 1993. *Les couples mixtes*. Paris, Bayard.

BARTH, F. 1969. *Ethnic groups and Boundaries. The social organization of Culture Difference*. Boston, Little Brown.

BARRAUD, E. 2008. "Femmes et famille en mutation. Dans le champ social de la *kafala*", *Les femmes face aux transformations socio-économiques. Conflits, négociations et émergence de nouveaux rapports sociaux*, recueil de textes (inédits) de l'école doctorale organisée par le groupe Femmagh du Centre Jacques Berque, Rabat.

BAUMAN, Z. 1996. "From pilgrim to tourist or a short history of identity," *Question of cultural identity*, Stuart H., Du Guay, P. (eds.). London, New Delhi, Thousand Oaks, Sage Publications : 18-35.

BEGAG, A., CHAOUITE, A. 1990. *Écarts d'identité*. Paris, Éditions du Seuil.

BELARBI, A. (dir.). 1990. *Couples en question*. Casablanca, Le Fennec.

BELARBI, A. (dir.). 1997. *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb. La condition socio-économique et juridique des femmes. Le mouvement des femmes*. Casablanca, Le Fennec.

BELORGEY, J.-M. 2000. *Transfuges. Voyages, ruptures et métamorphoses : des Occidentaux en quête d'autres mondes*. Paris, Autrement.

BEN GUIGA, M. 1993. *Rapport sur l'expatriation matrimoniale des femmes françaises au Maghreb et en Afrique. Aspects sociaux et conséquences juridiques*. France, Ministère de la Justice.

BENSIMON, D. 1999. "Un résumé critique du débat", *Cultures ouvertures sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris, L'Harmattan : 276-289.

BENSIMON, D., LAUTMAN, F. 1975. "Quelques aspects théoriques des recherches concernant les mariages mixtes", *Ethnies* : 17-40.

BENZAKOUR-CHAMI, A. 1990. "Le couple dans la littérature marocaine de langue française", *Couples en question*, Belarbi, A. (dir.). Casablanca, Le Fennec : 137-158.

BERNICH, L. 2007. "Le code de la nationalité a un goût d'inachevé" (entretien avec Rachida Nafâa, juriste et militante à l'ADFM), *Maroc Hebdo International* : www.maroc-hebdo.press.ma.

BIBEAU, G., PERREAULT, M. 1995. *Dérives montréalaises : itinéraires de toxicomanie dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve*. Montréal, Boréal.

BOISVERT, Y. 1997. *L'analyse postmoderne, une nouvelle grille d'analyse socio-politique*. Montréal, L'Harmattan.

BOUASRIA, L. 2008. "L'incidence du travail salarié sur les renégociations du rôle familial de l'ouvrière : cas de la femme ouvrière casablancaise dans les industries du textile", *Les femmes face aux transformations socio-économiques. Conflits, négociations et émergence*

de nouveaux rapports sociaux, recueil de textes (inédits) de l'école doctorale organisée par le groupe Femmagh du Centre Jacques Berque, Rabat.

BOURDIEU, P. 1984. *Questions de sociologie*. Paris, Éditions de Minuit : http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu.

BOUVIER, P. 1995. *Socio-anthropologie du contemporain* (introduction). Paris, Galilée.

BREGER, R., HILL, R. (eds.). 1998. *Cross-cultural marriage. Identity and choice*. Oxford, New York, Berg.

BREGER, R., HILL, R. 1998. "Introducing mixed marriages", *Cross-cultural marriage. Identity and choice*, Breger, R., Hill, R. (eds.). Oxford, New York, Berg : 1-32.

CADALEN, S. 2006. *Inventer son couple. Préserver le désir au quotidien*. Paris, Eyrolles.

CHAÏB, Y. 1994. "Noces orientales. Les mariages mixtes et la mort", *Migrants-formation* : 175-188.

CHAMBERS, I. 1994. *Migrancy, culture, identity*. London, New York, Routledge.

CHBANI KUNDA, H. 1990. *Couples mixtes : un bonheur à haut risque*. Casablanca, Eddif.

COHEN-EMERIQUE, M., HOHL, J. 2002. "Menace à l'identité personnelle chez les professionnels en situation interculturelle", *Identités, acculturation et altérité*, Sabatier, C., Malewska H., Tahon, F. (dir.). Paris, L'Harmattan : 199-228.

COLLET, B. 2004. "De l'implication personnelle dans la recherche en sociologie : réflexion d'une immigrante en France vivant en couple mixte", *De Bretagne et d'ailleurs. Mélanges offerts à Anne Guillou*, Papinot, C., Lacourse, P., Guichard-Claudic, Y. (coordonateurs). Brest, Université de Bretagne occidentale.

COLLET, B. 1998. "Intégration et mixogamie en France et en Allemagne", *Liberté, égalité, mixités conjugales, une sociologie du couple mixte*, Philippe, C. Varro, G., Neyrand, G. (dir.). Paris, Anthropos : 139-171.

COLLET, B., PHILLIPPE, C. 2008. "Parcours réflexif et tentative conceptuelle," *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*, Collet, B., Santelli, E. (dir.). Paris, L'Harmattan : 251-282.

COLLET, B., SANTELLI, E. 2003. "Comment repenser les mixités conjugales aujourd'hui ? Modes de formation des couples et dynamiques conjugales d'une population française d'origine maghrébine", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 19 : 51-79.

COLLET, B., SANTELLI, E. (dir.). 2008. *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*. Paris. L'Harmattan.

COLLET, B. SANTELLI, E. 2008. "La différence au-delà des mixités culturelles", *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*, Collet, B., Santelli, E. (dir.). Paris, L'Harmattan : 79-108.

COMMITTEE OF THE CONFERENCE CHURCH, 2000. "Marriage between Christians and Muslim. Pastoral Guidelines for Christians and Churches in Europe", *Journal of Muslim Minority affairs*, 20, 1 : 147-160.

CORIN, E. 1996. "Dérive des références et bricolages identitaires dans un contexte de postmodernité", *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Elbaz, M. et al. (dir.). Québec, Paris, Presses de l'Université Laval, L'Harmattan : 254-269.

CORNELL, S. 2000. "That's the story of our live", *We are people. Narrative and multiplicity in constructing ethnic identity*, Spickard, P., Burroughs, J. (eds). Philadelphia, Temple University Press : 41-53.

- COTTRELL, A. B. 1990. "Cross-national marriages: a review of literature", *Journal of comparative family studies*, XXI : 151-169.
- DAÏF, M. 2003. "Mariages mixtes. Le parcours du combattant", *Tel Quel*, 12-18 avril 2003 : 22-24.
- DAN RODRIGUEZ, G. 2006. "Mixed Marriages and transnational families in the Intercultural Context. A case Study of African-Spanish Couples in Catalonia", *Journal of Ethnic Migration Studies*, 32 : 403-433.
- DEBROISE, A. 1998. "La construction conjugale dans les couples mixtes", *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille : ces couples qu'on appelle mixtes*, 139 : 51-63.
- DÉJEUX, J. 1989. *Image de l'étrangère. Unions mixtes franco-maghrébines*. Paris, La boîte à documents.
- DELACROIX, C. 1993. "Oppositions et complémentarités des stratégies familiales. Mariages mixtes", *Hommes et migration*, 1167 : 26-29.
- DELACROIX, C., GUYAUX, A. 1999. "Le mariage mixte comme « reflet » d'une société pluriculturelle", *Cultures ouvertures sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris, L'Harmattan : 249-253.
- DELANOË, N. 2002. *Poussières d'Empires*. Casablanca, Paris, Tarik, PUF.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. 1976. *Rhizome*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- DESRUISSEAU, J.-C. 1990. "Mariages interculturels : piège social ou défi pluriculturel", *Revue de l'Université de Moncton*, 23 : 189-209.
- DEVEREUX, G. 1970. "L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctionnement", *Ethnopsychiatrie complémentariste* : 131-168.

DIOUF-KAMARA, S. 1993. "USA : à la recherche d'une troisième voie", *Hommes et Migrations* : 29-33.

DORION-COUPAL, K. 1998. *La collecte du récit de vie d'Olga Malherbe-Dorion. Réflexion sur la valeur anthropologique du récit de vie unique et contribution à l'étude de la mixité conjugale et familiale*. Sainte-Foy, Université Laval. (Mémoire de maîtrise).

DUBAR, C. 1998. "Trajectoires sociales et formes identitaires : clarification conceptuelle et méthodologique", *Sociétés contemporaines*, 29 : 73-85.

DUBAR, C. 2000. *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris, Puf.

DUBAR, C. 2008. "Sociologie des mixités. Postface", *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*, Collet, B., Santelli, E. (dir.). Paris, L'Harmattan : 283-291.

DUGAN, R. 1997. *Intercultural marriage. Promises and Pitfalls*. Yarmouth, M. E., Intercultural Press.

ELBAZ, M. 1999. *Migrations, mondialisation et relations interethniques* (notes de cours). Sainte-Foy, Département d'anthropologie de l'Université Laval.

FABIAN, J. 2001. "Remembering the Other: Knowledge and Recognition", *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford, Stanford University Press : 158-178.

FENOGLIO, I. 1999. "À propos de la désignation « couple mixte »", *Cultures ouvertures sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris, L'Harmattan : 233-236.

FERNANDEZ, B. 2002. *Identité nomade. De l'expérience d'Occidentaux en Asie*, Paris, Anthropos.

FERRIÉ, J.-N. 1993. "L'anthropologie au Maroc : situation actuelle et perspectives," *Annuaire de l'Afrique du Nord* : 1069-1077.

FERRIÉ, J. N., BOËTSCH, G., OUAFIK, A. 1994. "Vécu juridique, norme et sens de la justice : à propos de l'avortement au Maroc", *Droit et Société*, 28 : 677-690.

FRIEDMAN, J. 2002. "From roots to routes. Tropes for trippers", *Anthropological Theory*, 2 : 21-36.

GALLISSOT, R. 1987. "Sous l'identité, le procès d'identification", *L'Homme et la société*, 83 : 12-27.

GATTIOUI, J. 2007. "La réforme rend justice aux femmes", *Le Matin* : <http://www.lematin.ma/Actualite/Journal/Rubrique.asp?ident=nat>.

GEBAUER, H., VARRO, G. 1995. "Femmes transplantées", *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*, Varro, G. (dir.). Paris, Armand Colin : 75-87.

GEERTZ, C. 1996. *Ici et là-bas : l'anthropologie comme auteur* (traduit de l'anglais par Daniel Lemoine). Paris, Métailié.

GHASARIAN, C. (dir.) 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.

GHASARIAN, C. 2002. "Sur les chemins de l'ethnographie réflexive", *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Ghasarian (dir.). Paris, Armand Colin : 1-33.

GIRAUD, M. 1987. "Mythes et stratégies de la double identité", *L'Homme et la société*, 83 : 59-67.

GLICK SCHILLER, N., BASCH, L., SZANTON-BLANC, C. 1995. "From migrant to transmigrant: theorizing transnational migration", *Anthropological Quarterly*, 65 : 48-63.

GROUPE DE RECHERCHE ISLAMO-CHRÉTIEN (GRIC). 2003. “Le couple mixte installé au Maghreb”, *Prologues. La revue maghrébine du livre*, 27/28, été/automne 2003 : 111-124.

GUILBERT, L. 1993. “Transfert, transformation et transform culturel”, *Transferts Orient-Occident. Populations, savoirs et pouvoirs*. Sainte-Foy, Université Laval. (Documents du GERAC) : 67-122.

GUILLERY, M. 2005. “Entretien avec Michèle Guillery”, 8 février 2005. Rabat.

GUPTA, A. FERGUSON, J. 1992. “Beyond culture: space, identity and the politics of difference”, *Cultural anthropology*, 7 : 6-23.

HADIRI, M. 2001. *L'identité ethnolinguistique de jeunes adultes issus de couples mixtes francophones/anglophones à Montréal*. Montréal, Université de Montréal. (Mémoire de maîtrise).

HANNERZ, U. 1996. “The local and the global: continuity and change”, *Transnational connections*. Londres, New York. Routledge.

HASTRUP, K. 1995. *A passage to anthropology*. London and New York, Routledge.

HOFFMAN, E. 1999. “The new nomads”, *Letters of transit. Reflections on exiles, identity, language and lose*, Assiman, A. (ed.). New York, The New York Press : 35-63.

IMAMURA, A. E. 1990. “Strangers in a strange land; coping with marginality in international marriage”, *Journal of comparative family studies*, 21 : 71-191.

JAMAÏ, A. *et al.* 2003. “ Le feedback islamiste” *Le Journal hebdomadaire*, (décryptage: dossier sur la réforme du code de la famille), 18-24 octobre 2003 : 8-13.

KHATIBI, A. 2003. “Les utopies possibles du XXIème siècle”, conférence donnée dans le cadre du *Salon international du livre de Tanger*. Tanger : 23-26 janvier 2003.

KEENE, E. (El Yamalahi, Zemmouri intro. présentation et annotations). 2001. *Histoire de ma vie, épouse du grand chérif d'Ouzzane*. Tanger, Publications du Gremenord.

KHATIBI-CHAHIDI, J., HILL, R., PATON, R. 1998. "Chance, choice and circumstance; a study of women", *Cross-cultural marriage. Identity and choice*, Breger, R., Hill, R. (eds). Oxford, New York, Berg : 49-66.

KNAFOU, R. 1998. "Vers une géographie du rapport à l'autre. Les enjeux d'un festival scientifique", *La planète nomade. Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*, Knafou, R. (dir.). Paris, Berlin : 7-19.

KRZYWKOWSKI, D., DJAOUI, E. 1975. "Mariages mixtes, sexualité, préjugés", *Ethnies*, 4 : 117-134.

KUNDERA, M. 1997. *L'identité*. Paris, Gallimard.

LAGNAOUI, A. 1999. *Aux frontières de la tradition marocaine*. Casablanca, Les Éditions Toubkal.

LAHOUARI, A. d. 2003. "Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque", *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Actes du Colloque de Lyon, 21-23 septembre 2003*. Paris, Awal/Ibis Press.

LAPLANTINE, F. 2002. "L'anthropologie genre métis", *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Ghasarian, C. (dir.). Paris, Armand Colin : 143-152.

LE GALL, J., MEINTEL, D. 2005. "Pratiques de nomination des enfants dans les unions mixtes au Québec: revendication d'une appartenance multiple," *Le nom dans les sociétés contemporaines*, Fine, A., et Ouelette, F.-R. (éd.). Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, collection Les Anthropologues : 189-210.

LE GALL, J. 2002. "Le lien au cœur du quotidien transnational : les femmes shi'ites libanaises à Montréal", *Anthropologica*, XLIV : 69-88.

LEBLANC, A. 2001. *L'identité ethnique des enfants issus de mariage mixte entre Arméniens et non-Arméniens à Montréal. Montréal. Montréal, Université de Montréal. (Mémoire de maîtrise).*

LE BRIS, A. 2008. "Les mères célibataires au Maghreb," *Les femmes face aux transformations socio-économiques. Conflits, négociations et émergence de nouveaux rapports sociaux*, recueil de textes (inédits) de l'école doctorale organisée par le groupe Femmagh du Centre Jacques Berque, Rabat.

LEE, H. 1985. *Bittersweet Decision. The War Brides: 40 years later*. Lockport, New York, Roselee Publications.

LÉVI-STRAUSS, C. 1977. *L'identité*. Paris, Grasset.

LI PO PRICE, D. 2000. "Mixed laughter", *We are people. Narrative and multiplicity in construction and deconstruction of ethnic identity*, Spickard, P., Burroughs, J. (eds). Philadelphia, Temple University Press : 179-191.

LIEBLICH, A., TUVAL-MASHIACH, R., ZILBER, T. 1998. "A new model classification of approaches to reading, analysis and interpretation", *Narrative research. Reading, analysis and interpretation*. London, Sage edition, 47 : 1-21.

LTAIEF, W. 2005. "Conventions internationales, mariages mixtes et droit successoral en Afrique du Nord. Cachez-moi cette différence que je ne saurais voir", *Revue internationale des sciences sociales*, 184 : 363-383.

MAALOUF, A. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset.

MANAF, A. 1990. *Problèmes du couple mixte face au droit et à la société (cas franco-marocain)*, Casablanca, Faculté de droit.

MARCUS, G. M. 1995. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual review of anthropology* : 95-117.

MARTIN, A. 1995. *Stratégies identitaires du couple mixte et changement de l'ordre social : les Québécoises d'origine canadienne-française converties à l'islam*. Sainte-Foy, Université Laval. (Mémoire de maîtrise).

MEINTEL, D. 1992. "L'identité ethnique de jeunes Montréalais d'origine immigrée", *Sociologie et Sociétés*, XXIV : 73-89.

MEINTEL, D. 2002. "Transmitting pluralism: mixed unions in Montreal", *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques canadiennes*, XXXIV : 99-120.

MEINTEL, D. 2008. "Identités ethniques et reconnaissance connective. Réflexions à partir de recherches sur les questions ethniques", *La reconnaissance dans les sociétés contemporaines*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

MEINTEL, D., KAHN, E. 2005. "Parents de deuxième génération en union mixte et projets de transmission identitaire, *La deuxième génération issue de l'immigration : une comparaison France-Québec*", Potvin, M., Eid, P., Venel, N. (dir.). Montréal, Athena : 171-190.

MEINTEL, D., KAHN, E. 2005. "De génération en génération : identités et projets identitaires des montréalais de deuxième génération", *Ethnologies*, 27 : 35-64.

MEINTEL, D., LE GALL, J. 2008. "Unions mixtes en région et à Montréal. Thèmes et variations", *Les nouveaux territoires de l'ethnicité*, Germain, A., Lelopu, X., Radice, M. (dir.). Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

MEZIANE BELFKIH, A. (président). 2006. *50 ans de développement humain au Maroc*. Perspectives 2025. Rapport royal : <http://www.rdh50.ma/fr/index.asp>

MIADI, Z. 1997. “Le statut de la femme marocaine au sein de l'institution familiale”, *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb. La condition socio-économique et juridique des femmes. Le mouvement des femmes*, Belarbi A. (dir.). Casablanca, Le Fennec : 208-223.

MINISTÈRE DE LA JUSTICE (Royaume du Maroc). 2005. *Guide pratique du Code de la famille*. Rabat, Publications de l'association de Diffusion de l'Information Juridique et Judiciaire (A.D.I.J.J.), *Collection des guides pratiques*, 6.

MISSAOUI, L. 2008. “Les contrebandiers des frontières de l'altérité. Le métissage à l'œuvre dans nos villes”, *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*, Collet, B., Santelli, E. (dir.). Paris, L'Harmattan : 167-187.

MONKACHI, M. 1990. “Unions mixtes dans l'histoire du Maroc”, *Couples en question*, Casablanca, Le Fennec : 121-130.

MOROKVASIC-MULLER, M. 2004. “From pillars of Yugoslavism to targets of violence. Interethnic marriages in former Yugoslavia and thereafter”, *Sites of violence and conflicts*, Wenona, G., Hyndmann J. (ed.). Berkeley, University of California Press : 134-151.

MOUNA, K. 2008. Les structures traditionnelles du Rif central (Maroc) entre mutation et résistance : le cas de Ketama. Paris, Université Paris 8. (Thèse de doctorat).

MOUNIR, O. 2005. *La Moudawana. Le nouveau droit de la famille au Maroc*. Rabat, Marsam.

MUCCHIELLI, A. 2002 c. 1986. *L'identité*. Paris, Presses universitaires de France.

MÜLLER, D. 2000. “Amour-institution et amour-passion. Libres propos d'un éthicien”, *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*. Albier, J. L., Ossipow, L., Outemzabet, V., Waldis, B. (dir.). Fribourg Suisse, Éditions universitaires de Fribourg : 193-219.

NEYRAND, G. 1998(a). “De l'usage du terme mixité dans le domaine de la conjugalité. Y a-t-il des couples plus mixtes que d'autres ?”, *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille : ces couples qu'on appelle mixtes*, 139 : 5-15.

NEYRAND, G. 1998(b). “Mariage, citoyenneté et intégration”, *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille : ces couples qu'on appelle mixtes*, 139 : 65-75.

NOWICKA, E. 2006. “Identity Dilemmas and Identity Strategies. Children of Transnational Marriages in Poland”, *Migration and marriage. Heterogamy and Homogamy in a changing world*, Waldis, B., Bryon, R. (eds). Zürich, Berlin, Lit Verlag : 61-84.

OSSIPOW, L. 2000. “Itinéraires, soupçons, médiations : l'exemple d'un réseau de couples helvético-camerounais et helvético-congolais”, *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Albier, J. L., Ossipow, L., Outemzabet, V., Waldis, B. (dir.). Fribourg Suisse, Éditions universitaires de Fribourg : 61-73.

OUTEMZABET, V. 2000. “Qui perd gagne ; échanges et arrangements dans les couples binationaux”, *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Albier, J. L., Ossipow, L., Outemzabet, V., Waldis, B. (dir.). Fribourg Suisse, Éditions universitaires de Fribourg : 245-260.

PHILIPPE, C. 1999. “Les diverses approches adoptées par les chercheurs”, *Cultures ouvertures sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*. Paris, L'Harmattan : 220-225.

PINEAULT, N. 2000. *Couples endogames et couples mixtes : comparaison de la satisfaction conjugale, de la perception des pairs à l'égard du couple et de l'estime de soi*. Sainte-Foy, Université Laval. (Mémoire de maîtrise).

PUZENAT, A. 2008. “Le vécu de la mixité conjugale chez les couples franco-maghrébins et la transmission identitaire aux enfants”, *Diversité urbaine*, 8 : 113-128.

RACHIK, H. 2005. "Ethnographie et antipathie", *Prologues*, 32, hiver 2005 : 56-64.

REFSING, K. 1998. "Gender identity and gender role patterns in cross-cultural marriages: the japanese danish case", *Cross-cultural marriage. Identity and choice*, Breger, R., Hill, R. (eds.). Oxford, New York, Berg : 193-208.

RHIWI, L. 2004. "Réforme du Code de la famille. Cas du Maroc", *Écartés d'identité*, 105 : 49-53.

RIBAT, A., RIFKI, A., EL KADDIOUI, M., MOUHOUS, S. 2006. "Mariages mixtes. Ce qu'il faut savoir avant de dire oui (dossier)", *Sezame*, mai 2006 : 14-26.

RICCIO, B. 2006. "Transmigrants mais pas nomades. Transnationalisme mouride en Italie", *Cahiers d'études africains. EHESS*, 1 : 95-114.

RICŒUR, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Édition du Seuil.

RICŒUR, P. 1993. "Narrative Identity", *Narratives and Interpretation*, David Wood (ed.). London and New York : 188-199.

ROOT, M. P. P. 2001. *Love's revolution interracial marriage*. Philadelphia, Temple University Press.

ROOT, M. P. P. 2000. "Rethinking racial identity development", *We are people. Narrative and multiplicity in constructing ethnic identity*, Spickard, P., Burroughs, J. (eds). Philadelphia, Temple University Press : 205-208.

SABATIER, C., MALEWSKA, H., TANON F. (dir.). 2002. *Identité, acculturation et altérité*. Paris, L'Harmattan.

SANDRE, P. 2007. "Couples mixtes. Tout est à construire", *Femme Actuelle*, 1177 : 62-63.

SAREHANE, F. 2003. "Femmes du Maroc et fières de l'être. De la Moudawana au code de la famille", *Femmes du Maroc*, novembre 2003 : 50-69.

SCHÜTZ, A. 2003 (1944-1945). *L'étranger, un essai de psychologie sociale suivi de L'homme qui rentre au pays*. Paris, Allia.

SCHWARTZ, O. 1993. "L'empirisme irréductible. La fin de l'empirisme ?", *Le Hobo : sociologie du sans-abri suivi de L'empirisme irréductible*. Paris, Nathan : 265-305.

SEBTI, F. WEB. *Code du Statut Personnel et des Successions + Guide des Droits et Obligations de la femme* : www.techno.net.ma/femmes/L1-mariages.htm.

SERRES, M. 1993. "Apprentissage, voyage, métissage", *Hommes et migrations*, 1161.

SPICKARD, P. 1989. *Mixed blood intermarriage and ethnic identity in twentieth-century America*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press.

STEPHAN, W. G., STEPHAN, C. W. 2000. "What are the functions of ethnic identity", *We are people. Narrative and multiplicity in constructing ethnic identity*, Spickard, P., Burroughs, J. (eds). Philadelphia, Temple University Press : 229-243.

STREIFF-FENART, J. 1989. *Les couples franco-maghrébins en France*. Paris, L'Harmattan.

STREIFF-FENART, J. 1993. "Les immigrés et le marché matrimonial", *L'immigration entre loi et vie quotidienne*, Barrou J., Le, H. K. (dir.). Paris, L'Harmattan : 89-105.

STREIFF-FENART, J. 2000. "Sauver la face et réparer l'offense : le traitement rituel des mariages mixtes dans les familles maghrébines immigrées", *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Albier, J. L., Ossipow, L., Outemzabet, V., Waldis, B. (dir.). Fribourg Suisse, Éditions universitaires de Fribourg Suisse : 175-189.

TABOADA-LEONETTI, I. 1989. “Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques”, *Revue internationale d'action communautaire*, 21 : 95-108.

TARRIUS, A. 2002. *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie*, Paris, Ballard.

TARRIUS, A. 2004. “Être d'ici et de là-bas”, *Sciences humaines (Voyage, migration, mobilité)*, 145 : 24-26.

TAYLOR, C. 1998. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal.

TEL QUEL. 2005. “Connaissez vos droits”, *Tel Quel*, juillet 2005 (édition spéciale) : 1-31.

TERRIEN, C. 2008(a). “La migration des étrangers au Maroc : un désir d'ailleurs, communication présentée lors du séminaire doctoral *Nouvelles dynamiques migratoires en Méditerranée*, organisé par l'Université Moulay Ismaël et l'ENA de Meknès et le laboratoire de recherche Maghreb-Europe de l'Université Paris 8. Moulay Idriss Zerhoun, Maroc : 15-19 décembre 2008.

TERRIEN, C. 2008(b). “Altérité et mixité : quand le quotidien se négocie au croisement de références culturelles différentes”, communication présentée lors du colloque-atelier méditerranéen *Perspectives du comparatisme en sciences sociales. Penser l'autre, penser avec l'autre*, organisé conjointement par le Middle East research competition et le Centre d'étude et de recherche économique et sociale. Tunis, Tunisie : 7-11 octobre 2008.

TERRIEN, C. 2008(c). “Altération, mobilité et mouvance identitaire : quelques pistes d'analyse pour aborder la mixité de manière contemporaine”, communication présentée lors de école doctorale *Genre en Méditerranée. Les femmes face aux transformations socio-économiques. Conflits, négociations et émergence de nouveaux rapports sociaux*, organisée par le Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales. Rabat, Maroc : 20-24 avril 2008.

THERRIEN, C. 2008(d). “Frontières mouvantes du « proche » et du « lointain » : réflexions autour d'un terrain sur la mixité au Maroc”, communication présentée lors du colloque *Anthropologie des cultures globalisées. Terrains complexes et enjeux disciplinaires*, organisée par la revue *Anthropologie et sociétés*. Québec : 7-11 novembre 2007.

THERRIEN, C. 2008(e). “ “Frontières du « proche » et du « lointain » : pour une anthropologie de l'expérience partagée et du mouvement”, *Anthropologie et Sociétés*, 32 : 35-41.

THERRIEN, C. 2008(f). “De la mémoire à la sculpture d'un chez-soi : mouvance identitaire de couples mixtes au Maroc”, Conférence présentée à l'Institut français de Meknès, Maroc : 28 mai 2008.

TICO, M.-C. 1998. “Les couples mixtes : transgresser et transmettre”, *Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille : ces couples qu'on appelle mixtes*, 139 : 77-84.

VARRO, G. 1995. *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*. Paris, Armand Colin.

VARRO, G. 2003. *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Paris, Éditions Berlin.

VARRO, G. 2008. “Mettre la mixité à la place de l'origine”, *Mixités. Variations autour d'une notion transversale*, Collet, B., Santelli, E. (dir.). Paris, L'Harmattan : 201-218.

VARRO G., LESBET D. 1986. “Le prénom révélateur”, *Génération issues de l'immigration* : 139-153.

VINSONNEAU, G. 1985. “Le couple mixte, une situation psycho-sociale particulière”, *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 3 : 93-117.

WALDIS, B., BRYON, R. (eds). 2006. *Migration and marriage. Heterogamy and Homogamy in a changing world*. Zurich, Berlin, Lit Verlag.

XAVIER DE BRITO, A. 2002. "Les étudiants étrangers : des personnes en déplacement", *Identités, acculturation et altérité*, Sabatier, C., Malewska, H., Tahon, F. (dir.). Paris, L'Harmattan : 107-121.

YATA, F. *et al.* 2003. "Moudawana, la voie royale vers le progrès" (Dossier sur la réforme royale du Code de la famille). *La Nouvelle Tribune*, 16-22 octobre 2003 : 2-14.

ZAÏMI SAHHRI, A. 2003. "Femmes du Maroc. Dignes et fières de l'être. Octobre 2003", *Femmes du Maroc* (édition spéciale : numéro historique à l'occasion du projet de réforme de la Moudawana) : 25 p.

ZOUARI, F. 2000. "Marocaines : que fera le roi?", *Jeune Afrique-L'intelligent*, 22-28 février 2000, 2041 : 40-47.

ZOUHAIR, A. 2004. "Le statut de la femme marocaine résidant en France au regard du nouveau Code marocain de la famille", *Écartés d'identité*, 105 : 55-59.

Annexes

Annexe A – Liste des documents demandés aux couples mixtes pour établir un acte de mariage adoulaire marocain

Dans le cas du mariage d'un Marocain avec une étrangère

Pour le Marocain :

- Une attestation administrative du fiancé (attestation de célibat) ou une copie de l'acte de divorce ou le jugement définitif du divorce en cas de mariage antérieur ;
- Un extrait d'acte de naissance ;
- Une copie du casier judiciaire ou de la fiche anthropométrique en cas de naissance au Maroc ou du casier judiciaire national (ministère de la Justice, direction des Affaires pénales et de la Grâce) en cas de naissance à l'étranger ;
- Un certificat médical ;
- Une autorisation du Procureur du roi ;
- Une copie de la carte d'identité nationale ;
- Quatre photos récentes.

Pour la fiancée étrangère :

- Une attestation de capacité pour contracter le mariage, délivrée par l'ambassade ou le consulat du pays de la fiancée, certifiée conforme par le ministère des Affaires étrangères ;
- Une copie de l'acte du divorce ou le jugement définitif du divorce en cas de mariage antérieur ;
- Une copie de l'acte de naissance conforme au livret d'état civil ;
- Un certificat de résidence délivré par le pays d'origine ou par les autorités compétentes du pays d'accueil si l'intéressée est résidente au Maroc ou dans tout autre pays autre que son pays d'origine, en prenant en compte la durée de validité ;
- Un certificat de nationalité délivré par les autorités de son pays ou par les services consulaires de son pays au Maroc ;
- Une copie du casier judiciaire ou de la fiche anthropométrique, si la fiancée est née au Maroc, ou du casier judiciaire national (ministère de la Justice, direction des Affaires pénales et de la Grâce) si elle est née à l'étranger ;
- Une déclaration de confession au nom de la fiancée étrangère, certifiée conforme ou une copie certifiée conforme de l'acte de conversion à l'islam ou tout autre moyen justificatif prouvant sa confession ;
- Un certificat médical ;
- Une copie de la première page du passeport attestant la date d'entrée au Maroc ;
- Quatre photos récentes.

Dans le cas d'une Marocaine désirant se marier avec un étranger :

Pour le fiancé étranger :

- Une attestation de capacité à contracter le mariage, délivrée par l'ambassade ou le consulat qui représente le pays du fiancé étranger certifiée conforme par le ministère des Affaires étrangères ;
- Une copie de l'acte du divorce ou le jugement définitif de divorce en cas de mariage antérieur ;
- Une attestation justifiant sa profession ainsi que son revenu ;
- Un certificat de résidence délivré par le pays d'origine ou par les autorités compétentes du pays d'accueil si l'intéressé est résident au Maroc ou dans tout autre pays que son pays d'origine en prenant en compte la durée de validité ;
- Une copie certifiée conforme de l'acte de conversion à l'islam ou tout autre moyen justificatif prouvant sa confession musulmane ;
- Un extrait de l'acte de naissance conforme au livret d'état civil ;
- Un certificat de nationalité délivré par les autorités de son pays ou par les autorités consulaires accréditées au Maroc ;
- Une copie du casier judiciaire en cas de naissance au Maroc ou du casier judiciaire national (ministère de la Justice, direction des Affaires pénales et de la Grâce) en cas de naissance à l'étranger ;
- Un certificat médical ;
- Une copie de la première page du passeport attestant la date d'entrée au Maroc ;
- Quatre photos récentes.

Pour la fiancée Marocaine :

- Une attestation administrative de la fiancée ou une copie de l'acte de divorce ou le jugement définitif du divorce, en cas d'un mariage antérieur ;
- L'accord de tuteur certifié conforme pour la mineure ;
- Un extrait d'acte de naissance ;
- Une copie de la carte d'identité nationale certifiée conforme ;
- Une copie du casier judiciaire ou de la fiche anthropométrique en cas de naissance au Maroc ou du casier judiciaire national (ministère de la Justice, direction des Affaires pénales et de la Grâce) en cas de naissance à l'étranger ;
- Quatre photos récentes.

* Tous ces documents doivent être traduits en arabe par un traducteur assermenté.

Délai de traitement : l'autorisation est accordée après la réalisation d'une enquête. Elle est envoyée avec les documents sus-cités au juge de la famille chargé du mariage pour compétence.

Bases juridiques de la procédure : L'article 65 du Code de la famille ; Les circulaires ministérielles n° 854 du 17 mai 1979 et n° 929 du 8 avril 1982 et n° 6/95 du 13 juillet 1995 et n° 49s2 du 20 juin 2003 et 55s du 4 juillet 2003 et la correspondance 14823 du 9 juillet 2003.

Annexe B – Exemple d'un acte de mariage marocain

TRADUCTION

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux !

Royaume du Maroc
Ministère de la Justice
Tribunal de Première Instance
Section du Notariat

Réf. des adoul (Notaires de droit musulman) :

Récépissé 04/45 - Dossier 82

ACTE DE MARIAGE

Consigné sur le Registre des actes matrimoniaux n° 131, folio 10, sous le n° 12
Le 28 novembre 2006

Louange à Dieu !

A 11 heures, le samedi 3 Qiâda 1427, correspondant au 25 novembre 2006,

Vu l'autorisation à mariage mixte émanant de Monsieur le Procureur Général du Roi près la Cour d'appel de , sous le n° 2514/2, dossier n° 173/06-MM, en date du 25/05/2006, adressée à Monsieur le Juge aux affaires familiales chargé des mariages à , sous le n° 381 en date du 23/10/2006, consignée au Greffe de la Section de la Famille relevant du Tribunal de Première Instance de . sous le n° 381/2006,

Par-devant les adoul susnommés, exerçant dans le ressort territorial du Tribunal de Première Instance de , lesquels ont reçu le présent acte de Mariage sur le minutier 23 tenu par le premier, sous le n° 47, folio 39,

LES LIENS MATRIMONIAUX ONT ETE ETABLIS ENTRE :

Monsieur

Né le à , de et de , suivant acte de Naissance n° 56/1 délivré à (Arrondissement I) le 20/03/2006 ; de nationalité marocaine ; ; domicilié ; célibataire suivant Certificat administratif n° 347 délivré à (arrondissement urbain) le 18/10/2006 ; indemne de toutes maladies contagieuses suivant Certificat médical délivré par Dr à le 21/10/2006 ; titulaire de la Carte nationale d'identité n° du 26/07/2006,

Et Mademoiselle

Née à le , de et de , suivant acte de Naissance n° 2854 délivré par la Mairie de le 07/02/2006 ; de nationalité française ; ; domiciliée à ; célibataire suivant Certificat de capacité à mariage n° 241 à elle délivré par le Consulat Général de France à le 01/03/2006 ; indemne de toutes maladies contagieuses suivant Certificat médical délivré par le même docteur précité le 21/10/2006 ; titulaire de la Carte nationale d'identité n° expirant le 01/01/2015 ; titulaire du Passeport n° valable du 02/04/2002 au 01/04/2012 ; ayant pris le prénom *Hanane* après conversion à l'islam ; apte au mariage et exempté de ses empêchements.

Mariage conclu conformément aux préceptes de l'islam moyennant une dot de consistant en une montre d'une valeur de MAD12000, que la mariée reconnaît avoir perçue, dont quittance.

Ladite épouse, ayant la capacité légale requise, a contracté son mariage par elle-même, en application de l'article 25 du Code de la Famille.

Avisés par les adoul des articles 47, 48 et 49 du Code de la Famille, aucune condition n'a été exigée par l'un ou l'autre des mariés.

Mariage dûment consenti et accepté par les mariés susnommés qui, jouissant de la capacité légale et leur identité étant établie ainsi que précité, ont agi en bonne connaissance de cause, et les adoul soussignés en ont pris acte contre eux.

Dressé les mêmes jour, mois et année que dessus.

Signatures des adoul,

Mention d'homologation, signature et empreinte du sceau du Juge chargé du notariat à Meknès, M. Abdelhafid BARGHAZI.

Sur la marge de l'acte : Signature de l'époux – Signature de l'épouse

Traduction n° 10618-1 faite de l'arabe et certifiée conforme à l'original, le 20 décembre 2006.

Annexe C – Exemple d’un acte de conversion à l’islam

TRADUCTION

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux !

Royaume du Maroc

Ministère de la Justice

Tribunal de Première Instance de

Section du Notariat de

Réf. des adoul (Notaires de droit musulman) :

Récépissé 3/45 - Dossier 69

ACTE DE CONVERSION A L'ISLAM

Consigné sur le Registre des actes divers n°125, folio 395, sous le n° 680

Le 5 Qiâda 1427, correspondant au 27 novembre 2006

Louange à Dieu !

A 12 heures, le samedi 3 Qiâda 1427, correspondant au 25 novembre 2006,

Par-devant les adoul susnommés, commis ès-qualité près le Tribunal de Première Instance de
 lesquels ont reçu le présent acte sur le minutier 23 tenu par le premier, sous le n° 46, folio 38,

A comparu :

Madame _____ fille de _____ et
 de _____ ; née à _____ le _____, de nationalité française,
 demeurant à _____ Maroc, Carte nationale d'identité n° _____ expirant
 le 01/01/2015, Passeport n° _____ délivré le 02/04/2002 et expirant le 01/04/2012 ;

Laquelle comparante a requis acte de ce qu'elle abandonne la confession chrétienne et embrasse la
 religion de l'Islam, convaincue que l'islam est la seule religion qui compte pour Allah, et qu'Allah
 n'accepte pas que ses serviteurs soient athées, tout en reconnaissant qu'il n'y a de dieu qu'Allah, que
 Mohammed est le dernier Messenger d'Allah et que Jésus, fils de Mariam, est l'Ame et Le Verbe d'Allah.

Elle s'est engagée en outre à observer les recommandations de l'islam : la prière, l'aumône obligatoire, le
 jeûne du Ramadan, le pèlerinage (s'elle en a les moyens) et les ablutions, explications lui étant faites dans
 sa langue par l'intermédiaire de son mari, _____, fils de _____ né le
 _____, demeurant _____, Carte nationale d'identité n°
 du 26/07/2002.

La comparante a agi en bonne connaissance de cause, étant en parfait état de capacité légale et d'identité
 établie ainsi que précité, de son propre gré et sans contrainte aucune.

Elle a choisi 'Hanane' comme prénom de musulmane.

Dont acte dressé les mêmes jour, mois et année que dessus

Signatures des adoul,

Mention d'homologation, signature et empreinte du sceau du Juge chargé du notariat à _____, M.
 _____, le 27 nov. 2006.

Traduction n° 10618-2 faite de l'arabe et certifiée conforme à l'original. le 20 décembre 2006.

Annexe D – La garde des enfants dans le cas d’un éventuel éloignement géographique de la mère étrangère (exemple d’une précision dans le contrat de mariage)

Reconnaissant que le développement des moyens de communications tant terrestres qu’aériens, téléphoniques ou même audiovisuels, est tel, aujourd’hui, que le fait, pour une mère ayant la garde de ses enfants, de fixer sa résidence dans une autre ville que celle où réside le père ne constitue plus un obstacle à la surveillance, par le père, des conditions de vie de ses enfants ;

Considérant que ce changement de résidence ne saurait constituer un obstacle à la poursuite, pour le père, de ses obligations paternelles vis-à-vis de ses enfants ;

Monsieur X. consent, dès à présent, à ne pas faire obstacle à son épouse dans le cas où il y aurait dissolution des liens du mariage de son fait à lui ou de son fait à elle et où la mère, gardienne de ses enfants, devrait, pour une quelconque raison, fixer son domicile dans une autre ville que celle où réside le père.

Monsieur X déclare qu’il ne saurait, pour les mêmes raisons, alléguer de cet éloignement pour ne plus assumer ses obligations paternelles.

(Source : extrait du site Web de Fadéla Sebti sur les droits des musulmanes au Maroc : www.techno.net.ma/femmes/L1-mariages.htm.)

Annexe E – Exemple d'un acte d'octroi de garde

TRADUCTION

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux !

Royaume du Maroc

Ministère de la Justice
Tribunal de Première Instance de
Section du Notariat de

Réf. des adoul (Notaires de droit musulman) :

Récépissé 05/45 - Dossier 33

ACTE D'OCTROI DE GARDE

Consigné sur le Registre des testaments n° 53, folio 273, sous le n° 271
Le 5 Qiâda 1427, correspondant au 27 novembre 2006

Louange à Dieu !

A 12 heures, le samedi 3 Qiâda 1427, correspondant au 25 novembre 2006,

Par-devant les adoul susnommés, commis ès-qualité près le Tribunal de Première Instance de _____ lesquels ont reçu le présent acte sur le minutier 23 tenu par le premier, sous le n° 48, folio 40,

A comparu :

Monsieur _____

Né à _____ le _____, de _____, et de _____, de nationalité marocaine, _____ de son état, domicilié _____ titulaire de la Carte nationale d'identité n° _____

Lequel comparant a requis acte de ce que, aussi bien du vivant du comparant qu'après son décès, sa femme Madame _____, fille de _____ et de _____, née à _____ (France) le _____ de nationalité française, _____, prénommée *Hanane* après conversion à l'islam, demeurant à _____, Carte nationale d'identité n° _____ expirant le _____, Passeport n° _____ délivré le 02/04/2002 et expirant le 01/04/2012, AURA LA GARDE DES ENFANTS QUI NAITRONT DE LEUR MARIAGE, et ce de manière exclusive, définitive et absolue, sans réserve, condition ou restriction aucune, le comparant ayant octroyé à sa dite femme tous pouvoirs de veiller sur leurs enfants à naître, gérer leurs affaires, administrer leurs biens, et pourvoir à tous leurs besoins quotidiens, ce que ladite femme, également comparante, a accepté.

Les comparants ont agi en bonne connaissance de cause, étant en parfait état de capacité légale et d'identité établie ainsi que précité.

Dont acte dressé les mêmes jour, mois et année que dessus.

Signatures des adoul,

Mention d'homologation, signature et empreinte du sceau du Juge chargé du notariat à _____ le 27 nov. 2006.

Traduction n° 10618-3 faite de l'arabe et certifiée conforme à l'original, le 20 décembre 2006.

Annexe F – Guide thématique pour les entretiens

Première partie : de la rencontre à l'officialisation de l'union...

1) La rencontre :

- Pouvez-vous me raconter votre rencontre ?
- Qu'est-ce qui vous a attiré particulièrement chez l'autre ?
- Croyiez-vous dès le début que cette histoire allait durer ?
- Aviez-vous été en contact avec des gens d'autres cultures avant votre rencontre ?
- Aviez-vous déjà envisagé de vous marier avec un étranger ?

2) Les premiers temps :

- Pouvez-vous me parler des premières années de votre relation ?
- Au départ, quels étaient vos points communs et vos différences ?
- À partir de quel moment avez-vous commencé à cohabiter ensemble ?

3) Présentation à la famille et à l'entourage :

- À quel moment et dans quelles circonstances avez-vous parlé de votre relation avec votre famille ?
- Quand et comment se sont faites les présentations auprès de vos familles ?
- Quelles ont été les réactions de votre entourage (les amis, la famille) ?

4) L'officialisation de l'union :

- Êtes-vous mariés ?

(Si oui)

- Depuis combien de temps ?
- Pouvez-vous me raconter brièvement la cérémonie de votre mariage (lieu, mariage religieux ou civil, gens présents, déroulement de la cérémonie, etc.) ?
- Quelles étaient les démarches administratives nécessaires (tribunal, consulat, police, ministère de la Justice, ministère des Affaires étrangères, médecins, *adouls*, transcription, etc.) ?

(Si non)

- Y a-t-il une raison particulière pour laquelle vous n'êtes pas mariés ?
- Le fait de ne pas être mariés vous a-t-il déjà causé des désagréments ?
- Envisagez-vous vous marier un jour ?

5) La conversion :

- Vous êtes-vous converti à l'islam ?
- Envisagez-vous de le faire un jour ?

6) Nationalités :**(à l'étranger)**

- Avez-vous la citoyenneté marocaine ?

(à la personne marocaine)

- Avez-vous une autre citoyenneté que la nationalité marocaine ?

7) L'arrivée au Maroc :

- Pourquoi avez-vous choisi de vous installer au Maroc ?

(à la personne marocaine, si elle a vécu à l'étranger)

- Pourquoi avez-vous décidé de revenir au Maroc ?
- Quels sont, pour vous, les avantages et les inconvénients de vivre au Maroc ?

Deuxième partie : l'espace social, domestique, familial, de couple...

(Aborder au moment qui s'y prête le mieux et si cela est opportun, les aspects juridiques entourant le Code de la famille et les lois qui s'appliquent aux étrangers : concubinage, Code de nationalité, inscription du prénom des enfants sur le livret de famille, droit de propriété, donation, héritage, tutorat des enfants, divorce, garde des enfants, etc.)

1) L'espace social :

- Quels liens avez-vous avec votre famille ?
- Quels liens avez-vous avec votre belle-famille ?
- Qui fréquentez-vous ? (Quels sont vos liens avec les Marocains et avec les étrangers ?)
- À quelles fêtes participez-vous ?

2) L'espace domestique :

- Comment avez-vous choisi votre lieu de résidence ? (Propriétaires ou locataires ?)
- Qui s'est occupé de la décoration de la maison ?
- À quoi ressemble votre vie quotidienne (rythme, mode de vie, vos repas, etc.) ?
- Comment se passe, dans votre foyer, la répartition des tâches ? (Aide domestique ?)
- Et pour ce qui est de l'organisation économique ?

- Par rapport à ce que vous avez connu au sein de votre propre famille, avez-vous l'impression d'avoir un mode de vie très différent ?
- Y a-t-il des choses que vous vous permettez de faire à la maison que vous ne vous permettez pas de faire devant votre famille ou votre belle-famille ?
- Quelle est la place de la religion au sein de votre foyer ?

3) L'espace familial :

- Avez-vous des enfants ?

(Si oui)

- Combien ?
- Comment s'appellent-ils (prénoms) ?
- Où sont ils nés ?
- Qui s'occupe ou s'est occupé de leurs soins quand ils étaient petits ?
- Où sont-ils ou furent-ils scolarisés ?
- Quelles nationalités ont-ils ?
- Quelles langues parlez-vous entre vous (couple) ? En famille ?
- Quels liens vos enfants ont-ils avec le pays d'origine de l'étranger ?
- Avez-vous eu des divergences d'opinions par rapport à l'éducation de vos enfants ?
- Avez-vous fait circoncire votre (vos) fils ?
- Comment vos enfants vivent-ils le fait d'avoir un père et une mère de deux cultures différentes ?
- Si l'un de vos enfants voulait se marier avec un étranger, quelle serait votre réaction ?

(Si non)

- Pensez-vous en avoir un jour ?
- Avez-vous déjà eu des discussions au sujet d'éventuels enfants ?

4) L'espace de couple :

- Quand je vous dis « couple mixte », qu'est-ce qui vous vient en tête ?
- Vous considérez-vous comme un « couple mixte » ?
- Si je vous demandais de me décrire votre couple en quelques mots ?
- À quoi attribuez-vous les difficultés de votre couple ?
- De quelle façon faites-vous face aux conflits ?
- Avez-vous des projets communs ?
- Trouvez-vous des avantages ou des inconvénients à vivre avec un étranger ?
- Que conseilleriez-vous à quelqu'un qui voudrait vivre une expérience de mixité ?

(En un mot...)

- Dites-moi, dans votre vie de couple, qu'est-ce qui...
 - Est le plus important ?
 - Le plus difficile ?
 - Est votre plus belle réussite ?
 - Est à éviter ?
 - Vous demande le plus d'adaptation ?
 - Devrait être un exemple à suivre ou une leçon à retenir ?
 - A provoqué des moments de doute, si vous en avez eus ?
 - Serait à refaire ?

Troisième partie : trajectoires de mixité conjugale et trajectoires migratoires...**1) Trajectoires de mixité conjugale :**

- Êtes-vous les mêmes qu'au début de votre relation ?
- Avez-vous fait des ajustements ou des compromis pour votre vie de couple ?
- Avez-vous l'impression d'avoir fait des sacrifices ou des deuils ?
- Le temps a-t-il estompé vos différences ?
- Cette expérience de mixité vous a-t-elle aidés à développer certaines attitudes ou aptitudes ?
- Avez-vous l'impression que les couples « mixtes » transforment la société marocaine ?-
- Cette expérience de mixité vous a-t-elle appris quelque chose...
 - de vous ?
 - de l'autre ?
 - de la vie de couple ?
 - de l'amour ?

2) Trajectoires migratoires :**(à l'étranger)**

- Que connaissiez-vous du Maroc avant cette rencontre ?
- Quelles ont été vos premières impressions à votre arrivée au Maroc ?
- Pouvez-vous me parler de votre adaptation au Maroc ?
- Avez-vous gardé des liens avec votre pays d'origine ?
- Parlez-vous l'arabe dialectal ou l'arabe classique ?
- C'est où « chez vous » ? (Où sont vos racines ?)
- Avez-vous déjà réfléchi au lieu où vous aimeriez être enterré ?

Pour terminer l'entretien...

Âge... Profession...

- Questions, commentaires ou quelque chose à ajouter ?
- Si j'ai des questions ou si j'ai besoin d'approfondir certains thèmes, est-il possible de vous rappeler ?
- Remerciements.

Annexe G – Situations d’observation

Comme il est mentionné dans la partie « Collecte de données », mes liens d’amitié avec plusieurs couples « mixtes » m’ont permis de partager leur quotidien. Ces moments passés avec eux ont été d’excellentes occasions pour observer et échanger avec eux de manière plus informelle.

Dans l’espace social : cérémonies (mariage, naissance, baptême, circoncision, etc.), pratiques religieuses (conversion, aïd, ramadan, interdits, transmission aux enfants, etc.), naissance d’un enfant, travail, relations avec la famille et la belle-famille, relations avec le voisinage, amitiés, cadeaux échangés, implications dans la communauté, démarches administratives ou juridiques (contrat de mariage, acte de donation, questions liées à l’héritage, etc.).

Dans l’espace domestique et familial : lieu où se situe la maison (*house*), décoration, objets, dynamique de couple et dynamique familiale, cuisine, rituel des repas, langues utilisées à la maison, éducation, communication, humour, transmission de valeurs, etc.

En lien avec le parcours migratoire : autopsie d’une valise : les objets racines (ceux que l’étranger a transportés du pays d’origine au pays d’accueil) et les objets nomades (ceux qui voyagent avec la famille peu importe le pays où elle se trouve), entretiens téléphoniques avec la famille à l’étranger, visites de la famille étrangère, etc.

Autres occasions d’observation et d’échange :

- Photos (mariage, famille, enfants, pays d’origine, etc.) ;
- Vidéos (mariage, fêtes, etc.) ;
- Correspondances (lettres, courriels) : amoureuse, familiale, amicale, etc.

Annexe H – Contrat de confidentialité

Après avoir discuté avec Catherine Therrien, doctorante-chercheure en anthropologie à l'Université de Montréal, Québec, Canada, j'ai bien compris en quoi consistait le travail pour lequel elle m'engageait.

Il s'agira d'un minutieux travail de transcription d'entretiens où j'aurai à mettre sur support informatique des données enregistrées sur support audio, et ce, à l'aide d'un transcripteur qui me sera prêté par Madame Therrien.

Je comprends que cette recherche est professionnelle et confidentielle et que Madame Therrien aura signé avec chaque participant un formulaire de consentement éthique qui les assurera que tous les renseignements recueillis resteront confidentiels.

Je suis consciente de la responsabilité qui m'est confiée et de la confiance que me porte la chercheure puisque j'aurai en main les cassettes sur lesquelles seront enregistrées toutes les informations utiles à la recherche.

Je m'engage donc à respecter ce contrat de confidentialité

Fait à _____ le _____ 2005

Signature de la secrétaire

Signature de la chercheure

Annexe I – Tableau synthèse des participants de la recherche

Entretien	Pseudonyme	Nationalité	Profession	Age	Lieu de rencontre	Durée de la vie de couple	Installés au Maroc depuis
1	Céline	Française	a sa propre école de danse	50 ans	France	25 ans	24 ans
	Jouad	Marocain	commerçant artisanal	54 ans			
2	Francine	Française	propriétaire d'un gîte rural	36 ans	France	18 ans	8 ans
	Salim	Marocain (Français)	propriétaire d'un gîte rural	38 ans			
3	Kate	Américaine	tour director	49 ans	Maroc	10 ans	23 ans séparée
	Nassim	Marocain	technicien-vétérinaire			
4	François	Franco-Américain	instructeur d'anglais	27 ans	Maroc	5 ans	3 ans
	Inés	Marocaine	médecin et écrivaine	46 ans			
5	Roberto	Portugais né au Maroc	maltreur à son compte	56 ans	Maroc	18 ans	depuis toujours
	Houria	Marocaine (Française)	propriétaire boutique	48 ans			
6	Marie	Française	Médecin généraliste	38 ans	France	15 ans	9 ans
	Omar	Marocain (Français)	Médecin cardiologue	44 ans			
7	Manon	Canadienne-Française	agente d'immigration	41 ans	Canada	25 ans	13 ans
	Chakib	Marocain (Canadien)	directeur financier	45 ans			
8	Laure	Française	présidente association	59 ans	France	41 ans	34 ans
	Abdesslam	Marocain	chirurgien dentiste	60 ans			
9	Marc	Français	directeur d'une société	50 ans	Maroc	5 ans	12 ans
	Yasmina	Marocaine	comptable	31 ans			
10	Eva	Polonaise (Belge)	fromagère élevage	51 ans	Belgique (pays tiers)	23 ans	16 ans
	Karim	Marocain (Belge)	agronome élevage	49 ans			
11	Alexandra	Française	enseignante de français	40 ans	France	9 ans	12 ans divorcée
	Maruen	Marocain	pharmacien			
12	Katie	Russe (Marocaine)	enseignante de physique	61 ans	Russie	30 ans	36 ans décédé
	Ahmed	Marocain	ingénieur minier	décédé			
13	Marie	Russe	masso-thérapeute	34 ans	Russie	13 ans	14 ans divorcée
	Mehdi	Marocain	pharmacien			
14	Catherine	Française	enseignante de français	47 ans	France	27 ans	24 ans
	Youssef	Marocain (Français)	professeur de mathématiques	53 ans			
15	Aube	Française	enseignante d'arts plastiques	30 ans	Maroc	10 ans	9 ans
	Ilias	Marocain (Français)	enseignant de français	40 ans			

Annexe I

Tableau complet des données

Lieu de résidence	Cohabitation avant le mariage	Statut civil:	Civilement	Religieusement	Acte adulaire marocain	Enregistrement de l'acte
Meknès	Oui	marisés			X Maroc	X au consulat de France
	Oui	marisés	X France			X au consulat du Maroc
Meknès	Oui	séparée				
Casablanca	Non	marisée			X Maroc	X au consulat de France
Meknès	Oui	marisés	X Espagne			
Meknès	Oui	marisés	X France			X au consulat du Maroc
Rabat	Oui	marisée	X Canada			X au consulat du Maroc
Meknès	Oui	marisés	X France		X Maroc	
Meknès	Non	marisés			X Maroc	X au consulat de France
Meknès	Oui	marisés	X Belgique			X au consulat de la Belgique
Meknès	Oui	divorcée	X France		X Maroc	
Rabat (plage)	Non	marisée, mais veuve	X Russie		X Maroc	
Rabat	Oui	marisés en procédure de divorce	X Russie		X Maroc	
Dhriasa (milieu semi rural)	Oui	marisés	X France		X Maroc	X au consulat du Maroc
Dhriasa (milieu semi rural)	Oui	marisés	X France		X Maroc	

Annexe I

Tableau complet des données

16	Patricia	Canadienne-Haïtienne	travaille à l'ambassade	31 ans	Canada	11 ans	6 ans
	Younès	Marocain	entrepreneur	32 ans			
17	Karfa	Autrichienne	couturière	73 ans	Suisse (pays tiers)	20 ans	plus de 35 ans décédé
	Houssa	Marocain	professeur de physique	décédé...			
18	Anna	Allemande	travaille à l'ambassade	63 ans	Maroc	33 ans	33 ans
	Slimane	Marocain	formation des profs d'arts	61 ans			
19	Days	Indo-suédoise	comptable	46 ans	Suède (pays tiers)	20 ans	10 ans
	Abdellah	Marocain (Suédois)	expert en assurances			
20	Emilia	Espagnole	secrétaire du conseil	57 ans	Espagne	38 ans	35 ans
	Anouar	Marocain	enseignement d'histoire géo	64 ans			
21	Rose	Française	entreprise fromagère	30 ans	France	8 ans	5 ans
	Ali	Franco-Marocain	entreprise fromagère	30 ans			
22	Shiraz	Iranienne	juriste à son compte	50 ans	entre le Maroc et l'Iran (tiers-espace)	30 ans	30 ans
	Hassan	Marocain	navigateur retraité	63 ans			
23	Cham	Vietnamienne	ménage au consulat	64 ans	Vietnam	29 ans	34 ans décédé
	Hamid	Marocain	ouvrier usine de tissus	décédé...			
24	Rosalie	Allemande	institutrice d'allemand	64 ans	Allemagne	42 ans	40 ans
	Mohamed	Marocain	foresterie retraité	66 ans			
25	Margret	Américaine	directrice d'une école américaine	60 ans	Etats-Unis	38 ans	37 ans
	Bachir	Marocain	ministère de l'intérieur (re	63 ans			
26	Alain	Français	directeur d'une société	29 ans	Maroc	9 ans	6 ans
	Maha	Maroco-Espagnole	directrice d'une société	31 ans			
27	Jérôme	Espagnol	directeur d'une société	43 ans	Espagne	20 ans	14 ans
	Rania	Maroco-Espagnole	directrice d'une société	41 ans			
28	Béatrice	Thèque	congé de maternité	50 ans	Maroc	2 1/2 ans	3 ans
	Yassin	Marocain	directeur d'une société	30 ans			
29	Mamadou	Sénégalais	iqih cinquantaine	Maroc	21 ans	20 ans
	Saïde	Marocaine	tresseuse quarantaine			
30	Yumiko	Japonaise	femme au foyer	53 ans	France (pays tiers)	25 ans	20 ans
	Mikoud	Marocain	enseignant en arts plastiques	57 ans			
31	Andree-Zhor	Canado-Espagnole	institutrice d'anglais	31 ans	Internet (tiers-espace)	3 1/2 ans	3 1/2 ans
	Nadir	Marocain	cadre dans une école de langue	30 ans			

Annexe I

Tableau complet des données

Rabat	Oui	marisés			X Maroc	
Rabat	Non	marisée, mais veuve	X Suisse		X Maroc	
Rabat	Oui	marisés			X Maroc	
Meknès	Oui	marisés		X Suède (chrétien)	X Maroc	
Rabat	Oui	marisés		X Espagne (béh'')	X Maroc	
Boutakrane (milieu rural)	Oui	vivent en concubinage				
Casablanca	Non	marisés		X Maroc (béh'')	X Maroc	
Fez	Non	marisée, mais veuve	X Vietnam		X Maroc	
Rabat	Oui	marisés			X Maroc	
Rabat	Oui	marisés			X Maroc	
Tétouan (plage)	Non	marisés		X Maroc (chrétien)	X Maroc	
Tétouan (plage)	Non	marisés		X Maroc (chrétien)	X Maroc	
Tétouan (plage)	Oui	marisés	X République Tchèque		X au consulat du Maroc	
Fez	Oui	marisés			X Maroc	X au consulat du Sénégal
Marrakech	Non	marisés			X Maroc	X ambassade du Japon
Casablanca	Non	marisés			X Maroc	

Annexe I

Tableau complet des données

Entretien	Conversion à l'Islam	Enfants	Nationalités des enfants	Prénoms des enfants	Scolarisation des enfants	Langues d'exposition pour les enfants
1	Oui	3	2 marocaine française 1 marocaine	Nadir Yassin Dounia	mission française	français et arabe dialectal
2	Non	3	marocaine et française	Lella Jamila Keltoum	école publique	français et arabe dialectal et berbère
3	Non	0				
4	Oui	0				
5	Non	1	française	Kevin	mission française	français et arabe dialectal
6	Non	0				
7	Oui	2	marocaine et canadienne	Hakim Nadia	mission française sup: France	espagnol, arabe dialectal et français
8	Oui	3	marocaine et française	Yasmine Kamal Tarik	mission française sup: France	français et arabe dialectal
9	Oui	1	française	Lina		français et arabe dialectal
10	Oui	4 (1 décédé en bas âge)	marocaine et belge	Lella Anafis Karim Mounir	mission française sup: France	français, arabe dialectal et quelques mots de polonais
11	Non	1	marocaine et française	Maha	mission française	français et arabe dialectal
12	Oui	2	marocaine et russe	Karim Fanda	mission française sup: Russie	français, arabe dialectal et russe
13	Oui	2	marocaine et russe	Younès Iliss	école privée	français et arabe dialectal
14	Non	3	marocaine et française	Mariam-Alicia Mehdi-Bilal Izza-Chihléline	mission française sup: France	français et arabe dialectal
15	Oui	3	marocaine et française	Amazigh Hilal Idir	école privée	français, arabe dialectal et berbère

Annexe 1

Tableau complet des données

16	Non	1	marocaine et canadienne	Maha		français et arabe dialectal
17	Oui	2	marocaine 1 autrichienne 1 française	Jamal Yasmine	mission française sup: France et Autriche	français arabe dialectal et autrichien
18	Non	1	marocaine et allemande	Tarik	mission française sup: Suisse et Canada	français, arabe dialectal et allemand
19	Oui	3	marocaine et suédoise	Frédéric-Ilias Patrick-Adil Yaasin-Yan	mission française sup: France	français et arabe dialectal
20	Non	2	marocaine et espagnole	Lella Yasmine	école privée et mission française sup: Espagne	français, espagnol et arabe dialectal
21	Non	0				
22	Non	2	marocaine 1 française	Amine Mounib	mission française sup: France et Etats-Unis	français, arabe dialectal et perse
23	Oui	9	marocaine et vietnamienne	Majouba, Rahma Samira, Zorah, Adil Fatima, Khadija Mustapha, Kader	école publique	arabe dialectal, français et vietnamien
24	Oui	5	marocaine et allemande	Mekki, Nadia Taris, Yam, May	mission française sup: France et Allemagne	français, arabe dialectal allemand et anglais
25	Oui	2	marocaine et américaine	Tarik Zineb	école améric. sup: Etats-Unis et Canada	anglais, arabe dialectal et français
26	Oui	1	française et espagnole	Lara	école espagnole	espagnol, français et arabe dialectal
27	Oui	1	espagnole	Dina	école espagnole	espagnol, français et arabe dialectal
28	Oui	1	marocaine et Tchèque	Houssein		Tchèque, français arabe dialectal et espagnol
29	déjà musulman	5	sénégalaise	Soukaina Fatou, Ibrahim Saliou et ???	école publique	arabe dialectal et wolof
30	Oui	0				
31	Oui	1	marocaine et espagnole	Ali		français, arabe dialectal anglais et espagnole

Annexe 1

Tableau complet des données

Influences religieuses au sein de la famille	Raisons de la migration vers le Maroc pour l'étranger	Nombre d'années passées à l'étranger pour le/la marocain(e)	Maîtrise de l'arabe	Referent l'expérience
aucune pratique religieuse	désir d'ailleurs amour	4 ans	débutant	Oui
aucune pratique religieuse, mais quête spirituelle	désir d'ailleurs amour	plus de 20 ans	intermédiaire	Oui
	désir d'ailleurs travail	N'a jamais vécu à l'étranger	avancé	Non
	désir d'ailleurs amour	N'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui
mère pratiquante musulmane père aucune pratique religieuse	pas de migration	N'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui
	amour	5 ans	intermédiaire	Oui
mère croyante, mais non pratiquante père pratiquant musulman	amour	13 ans	intermédiaire	Oui
aucune pratique religieuse	amour	8 ans	intermédiaire	Oui
mère pratiquante musulmane père non pratiquant	désir d'ailleurs travail	n'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui
aucune pratique religieuse	amour	15 ans	débutant	Oui
aucune pratique religieuse	amour	10 ans	débutant	Non
aucune pratique religieuse	amour	6 ans	débutant	Oui
aucune pratique religieuse	amour	6 ans	débutant	Non
aucune pratique religieuse, mais quête spirituelle	amour	7 ans	débutant	Oui
aucune pratique religieuse	désir d'ailleurs amour	n'a jamais vécu à l'étranger	intermédiaire	Oui

Annexe 1

Tableau complet des données

parents croyants, mais aucune pratique religieuse	amour	7 ans	débutant	Oui
mère pratiquante chrétienne père aucune pratique religieuse	amour	12 ans	débutant	Non
aucune pratique religieuse	désir d'ailleurs amour	n'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui
mère pratiquante chrétienne père aucune pratique religieuse	amour	plus de 25 ans	débutant	Non
parents très croyants et pratiquants dans la foi beher'i	amour	n'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui
	amour	3 ans	intermédiaire	Oui
parents très croyants et pratiquants dans la foi beher'i	foi (mission)	n'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui
parents pratiquants musulmans	amour	plus de 25 ans	avancé	Oui
père pratiquant musulman mère aucune pratique religieuse	désir d'ailleurs amour	n'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui
aucune pratique religieuse	désir d'ailleurs amour	1 an	intermédiaire	Oui
parents non pratiquants mais enfant exposée à la religion chrétienne et musulmane	amour	3 ans	débutant	Oui
père pratiquant chrétien et mère non pratiquante mais enfant exposée à la religion musulmane	amour	6 ans	débutant	Oui
croyant, mais aucune pratique religieuse	désir d'ailleurs travail	n'a jamais vécu à l'étranger	intermédiaire	Oui
parents pratiquants musulmans	désir d'ailleurs études/travail	n'a jamais vécu à l'étranger	avancé	Oui
	amour	7 ans	débutant	Oui
parents pratiquants musulmans	désir de changer de vie	n'a jamais vécu à l'étranger	débutant	Oui

Annexe 1

Tableau complet des données

Annexe J – Formulaire de consentement des participant(e)s

Mon nom est Catherine Therrien, doctorante-chercheuse en anthropologie à l'Université de Montréal, Québec, Canada. Ma directrice de thèse est Mme Deirdre Meintel, professeure au Département d'anthropologie de cette même université.

Comme vous le savez, je mène une recherche sur les couples « mixtes » au Maroc, c'est-à-dire, les couples de nationalités différentes. Selon les critères de ma recherche, il faut que l'un des partenaires soit marocain et l'autre étranger. Ce dernier doit être né à l'étranger et être venu au Maroc à l'âge adulte. Ce projet de recherche vise d'une part à décrire le contexte socioculturel des couples « mixtes » au Maroc, et d'autre part à expliciter les différentes façons dont les couples vivent leur quotidien au sein d'un foyer interculturel.

Pour mon projet, je dois réaliser un certain nombre d'entretiens avec des couples « mixtes ». Notez bien que la religion n'est pas un critère de sélection. Votre participation consistera donc à répondre librement et simplement à mes questions d'entretien. En participant à cette recherche, vous contribuerez à l'avancement des connaissances au sujet des mariages « mixtes » au Maroc puisque aucune thèse de doctorat ne s'est intéressée au sujet avant ce jour.

Les entretiens se dérouleront en couple. Les questions de l'entretien porteront d'une part sur votre vie de couple, sur votre vie de famille, mais aussi sur votre quotidien et vos projets d'avenir. Il est possible que le fait de raconter votre expérience suscite des réflexions ou des souvenirs émouvants. Si cela se produit, n'hésitez pas à m'en parler. En tout temps, si vous avez des questions, vous pouvez me contacter au 055 52 42 65.

En signant ce formulaire de consentement, je déclare avoir pris connaissance des informations ci-dessus et avoir obtenu les réponses à mes questions. J'atteste également que j'ai bien compris en quoi consistait le projet de recherche de Catherine Therrien et que j'accepte librement d'y participer.

Je comprends que je participerai volontairement à une entrevue d'environ une heure trente, et que je peux refuser de répondre à n'importe quelle question. Je peux aussi me retirer de l'étude en tout temps en informant la chercheuse, et ce, sans avoir à me justifier.

Je suis au courant que l'entrevue sera enregistrée. J'ai reçu l'assurance que tous les renseignements recueillis resteront confidentiels. Pour ce faire, la chercheuse m'a expliqué qu'elle attribuera un numéro à chaque couple et qu'elle seule aura la liste des participants et le numéro qu'elle leur aura accordé. Les renseignements seront conservés dans une armoire fermée à clé. Aucune information permettant d'identifier les participants ne sera divulguée. La chercheuse m'a également bien expliqué qu'en cas de désistement, les données recueillies seront détruites.

Je consens à ce que les renseignements recueillis lors de l'entrevue soient utilisés pour la présente étude.

Fait à _____ le _____ 2005

NOM ET PRÉNOM DU PARTICIPANT

NOM ET PRÉNOM DU PARTICIPANT

SIGNATURE DU PARTICIPANT

SIGNATURE DU PARTICIPANT

En signant ce formulaire de consentement, je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages et les inconvénients de l'étude et avoir répondu aux questions posées.

Signature de l'enquêteur

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut-être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, à l'adresse électronique suivante : ombudsman@montreal.ca

Annexe K – Grille de codage pour l’analyse de mes entretiens

1. Rencontre

- Lieu de rencontre (Maroc, pays de l’étranger, pays tiers, Internet, etc.) ;
- Contexte de la rencontre (études, travail, voyage, guerre, loisirs, amis, affinité religieuse, soirée dansante, café, plage, auberge de jeunesse, etc.) ;
- Attirance (hasard / destin, différence, coup de foudre, ancre, etc.).

2. Premiers temps

- Relation dans les débuts ;
- Réactions de l’entourage.

3. Concubinage

- Cohabitation avant le mariage ;
- Clandestinité / illégalité.

4. Mariage

- Projet de mariage ;
- Demande en mariage ;
- Raisons du mariage ;
- Démarches administratives ;
- Actes de mariage ;
- Fête de mariage ;
- Enregistrement de l’acte de mariage.

5. Conversion

6. Aspects législatifs

- Résidence et nationalités ;
- Héritage ;
- Tutorat et garde des enfants ;
- Livret de Famille ;
- Code de nationalité marocaine ;
- Droit de propriété.

7. Famille et belle-famille

- Annonce et réactions / Présentation et accueil (choc, rejet, blocage, reniement, curiosité, acceptation, protection, peur de la différence, réticences, déception par rapport aux attentes, accueil chaleureux, ne pas prendre au sérieux, tentatives pour faire changer d'avis, soutien, etc.) ;
- Relations avec les familles (harmonie, conflits, périodes de froid, rupture, ouverture, réconciliation, regrets, etc.) ;
- Positions par rapport aux familles (distance, affirmation de son identité, imposer son choix, délimitation du territoire, entre deux, indépendance, porte ouverte aux incursions, etc.) ;
- Positions des familles (s'interposent, indifférence, respectueuses, n'interfèrent pas, etc.).

8. Enfants / projets identitaires parentaux

- Éducation / transmission de valeurs, de traditions, de principes ;
- Soins ;
- Scolarisation ;
- Langue(s) ;
- Nationalité(s) ;
- Religion(s) ;
- Prénom(s) ;
- Circoncision ;
- Liens avec le pays du parent étranger ;
- Sentiment d'appartenance (identité) ;
- Départ des enfants ;
- Choix du conjoint des enfants ;
- Lieu de résidence des enfants.

9. Vie au quotidien

- Langue(s) ;
- Religion(s) (pratique, interdits, croyance, vie spirituelle, etc.) ;
- Cuisine ;
- Décoration ;

- Fêtes ;
- Mode de vie ;
- Fréquentations ;
- Aspects économiques ;
- Vacances ;
- Lieu de résidence (milieu, environnement, propriétaires ou locataires, etc.) ;
- Division des tâches ;
- Aide domestique.

10. Expérience migratoire

- Connaissance du pays avant la rencontre et l'arrivée ;
- Premier contact avec le pays ;
- Installation et premiers temps au Maroc ;
- Retour au pays – pour le/la Marocain(e) – (dettes, attentes, eldorado, désillusion, etc.) ;
- Avantages et inconvénients de vivre au Maroc ;
- Liens avec le pays d'origine ;
- Transnationalisme ;
- Désir de nouveauté, attrait pour l'ailleurs (intuition, appel, volonté) ;
- Adaptation (communication, environnement, décodage culturel, éloignement de la famille, travail, règles sociales, traditions et religion, espace de reconnaissance, etc.) ;
- Vie enrichissante ;
- « *Home* » : racines ;
- Mort et enterrement.

11. Vie de couple

- Définition de leur couple ;
- Points communs / différences ;
- Compromis / ajustements ;
- Deuils / sacrifices ;
- Difficultés / conflits / aide dans les moments difficiles ;
- Projets communs ;
- Doute / séparation / rester ensemble ;
- Dynamique de couple ;

- Dynamique de genre.

12. Mixité

- Définition de « couple mixte » ;
- Regard des autres sur leur mixité ;
- Avantages et inconvénients de la mixité ;
- Nouveau mode de vie ;
- Médiateurs transculturels : ponts ;
- Amour : révolution tranquille ;

13. Mouvance identitaire

- Identité déterritorialisée (apatride, capital de mobilité) ;
- Sortir de son contexte (scolarisation, rencontres, artiste, fréquentation d'étrangers, structure familiale ébranlée, voyage, études ou travail à l'étranger, expérience d'émigration, conversion, etc.) ;
- Trajectoires empruntées à travers l'expérience de la différence ;
- Pour un nouveau langage de la rencontre :
 - . métaphore du voyage,
 - . intelligence nomade,
 - . altération,
 - . congruence,
 - . transformation culturelle,
 - . transfuge.

14. Autres

- Historique du Maroc (émigration / immigration, période d'abondance, guerre, années de plomb, retour des premiers diplômés après l'Indépendance, affirmation d'une identité religieuse, etc.) ;
- Images et stéréotypes ;
- + important, + difficile, + grande réussite, + d'adaptation, apprentissage sur vous, apprentissage sur l'autre, exemple à suivre, leçon à retenir, conseils, etc. ;
- Commentaires et questions liés à la recherche, à l'entretien, à la méthodologie, à la thèse.