



**HAL**  
open science

## Les intégrés

Arnaud Lacheret

► **To cite this version:**

Arnaud Lacheret. Les intégrés : Réussites de la deuxième génération de l'immigration Nord-Africaine. Le Bord de l'eau, 2023, Jean-Luc Veyssy, 9782356879615. hal-04191279

**HAL Id: hal-04191279**

**<https://hal.science/hal-04191279>**

Submitted on 31 Aug 2023

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

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

Arnaud Lacheret

## **Les intégrés**

Réussite de la deuxième génération de  
l'immigration d'Afrique du Nord



## Table des matières

Introduction: des immigrés invisibles .....	4
Chapitre 1 : Une démarche de recherche caractérisée par le bricolage et l'étonnement .....	11
<i>Intégration et bricolage institutionnel</i> .....	14
<i>Intégration sociologique, intégration politique, trajectoires croisées</i> .....	16
Chapitre 2 : Intégration des femmes du Golfe : micro-modèle et non-mouvement social.....	21
Chapitre 3 : Femmes de la deuxième génération : culture et négociation.....	29
<i>La négociation intrafamiliale</i> .....	33
Chapitre 4 : L'intégration des hommes : dépasser le clivage intégration/assimilation .....	41
<i>Genre et intégration</i> .....	41
Chapitre 5 : La fierté parentale et le point de basculement.....	54
Chapitre 6 : Intégration et sport : une spécificité masculine.....	61
Chapitre 7 : La sortie du quartier et les discriminations.....	66
Chapitre 8 : Religion ou culture ?.....	84
Conclusion : comment devenir qui on est ? Une intégration par la transaction.....	102
Bibliographie.....	108

## Introduction: des immigrés invisibles

Je suis né en 1977 en banlieue parisienne. Après une courte période à Marseille, mes parents ont déménagé quand j'avais 5 ans dans une petite ville du nord de l'Ardèche appelée Tournon sur Rhône. Dans les années 80, Tournon, ville située au bord du Rhône entre Valence et Lyon comptait 10 000 habitants.

Notre famille était plutôt modeste. Nous louions un pavillon dans un lotissement du nord de la ville. Ma mère ne travaillait pas et mon père était représentant commercial. Il devint très vite une de ces nombreuses victimes du chômage de masse touchant les quinquagénaires et aussi loin que je me souvienne, je ne l'ai connu que demandeur d'emploi ou exerçant des petits boulots. Il fut notamment pompiste et maître d'internat jusqu'à ce que vienne l'heure de la retraite. C'est lorsque les indemnités chômage ne suffirent plus à nous assurer un certain train de vie que ma mère se mit à travailler, se retrouvant formatrice dans une de ces nombreuses associations d'aides aux demandeurs d'emploi vivant de subventions publiques qui fleurissaient à mesure que le chômage augmentait.

Ma petite sœur et moi fûmes scolarisés au sein de l'école publique du secteur où l'intégration ne fut pas toujours simple pour deux « étrangers » à la région. Nous n'étions pas Ardéchois, n'avions aucune racine ici et on nous le faisait parfois ressentir, du moins au début.

Alors que tout nous destinait à intégrer le collège public de la commune, mes parents, pour des raisons que je n'ai devinées qu'assez tard et qui s'éclaircissent davantage à l'heure d'écrire ces lignes, nous scolarisèrent au collège Saint Louis, l'un des trois établissements privés catholiques de la commune. L'explication qui m'avait été fournie était qu'il y aurait « de la drogue » au collège public et qu'il fallait donc éviter de le fréquenter. Saint Louis n'était assurément pas un établissement pour « riches » ou notables locaux : j'y croisais de nombreux enfants d'agriculteurs venant des villages surplombant Tournon. Je suis resté en contact avec plusieurs de mes anciens camarades de classe, l'un d'eux est même devenu candidat RN de la circonscription.

Après le collège, mes parents décidèrent de nous scolariser au lycée public de Tournon.

Ce n'est que très récemment, en poussant mes recherches sur la notion d'intégration des personnes d'origine étrangère que je me suis aperçu de ce paradoxe : au cours de ma jeunesse, je n'ai jamais fréquenté d'enfants d'immigrés. Or, quiconque parcourt la vallée du Rhône entre Valence et Lyon et s'arrête dans n'importe quelle commune un tant soit peu peuplée remarquera que la population est très diverse et imaginera donc qu'un enfant ayant grandi là-bas dans les années 80 et 90 aura vécu dans une ambiance plutôt multiculturelle. Il

n'en fut rien me concernant et j'imagine que les enfants que j'ai fréquentés ont également vécu dans un univers étrangement cloisonné.

Ma famille, modeste répétons-le puisque nous étions boursiers et que mes parents n'ont quasiment jamais payé l'impôt sur le revenu ont donc, consciemment ou non, choisi le quartier où nous allions habiter, puis l'école, le collège, le lycée, jusqu'aux activités extrascolaires que nous pratiquions en faisant en sorte que nous ne croisions jamais d'immigrés extracommunautaires. Pourtant, ma mère était quelqu'un de profondément de gauche, antiraciste, militante associative. C'était sans doute moins le cas de mon père, mais pour autant, aucun des deux ne peut être soupçonné d'avoir un jour voté à droite.

L'histoire de mon adolescence m'a conduit à complètement ignorer le phénomène migratoire, à me retrouver par tradition familiale profondément opposé au racisme sans pour autant avoir réellement croisé un immigré. Pourtant, Tournon comptait plusieurs quartiers HLM au sein desquels vivaient d'importantes communautés d'origine nord-africaine. De même, Valence, où j'allais au conservatoire pour apprendre le violon comptait aussi des quartiers comme Fontbarlette ou Valensolles peuplés en grande partie de personnes non européennes.

J'avais bien entendu déjà croisé des maghrébins ou des personnes d'origine subsaharienne, mais ils ne représentaient qu'une infime minorité de la population scolaire que j'ai fréquentée. Parfois, nous en croisions plusieurs, mais je ne me suis jamais demandé ce qu'ils faisaient, où ils vivaient, quel était leur quotidien. Tout avait été fait par mes parents pour que je ne croise jamais d'étrangers. Pudiquement, ma mère parlait de trafic de drogue au sein du collège public pour justifier le fait de nous mettre dans ce collège privé. Cela ne m'a pas empêché, comme tous les adolescents, d'y goûter un jour. Ce ne fut pas un Nord-africain qui m'en procura, mais un Ardéchois pure souche ce qui, je suppose, n'a pas dû changer grand-chose au contenu de l'expérience.

Ce retour sur une jeunesse provinciale très ordinaire permet de prendre la mesure de ce cloisonnement organisé, sans doute pas complètement consciemment, par mes propres parents. Il est évidemment impossible de généraliser mon cas particulier, mais force est de constater que cette socialisation « entre blancs » ne fut sans doute pas une exception. De même, la notion de religion pouvant poser problème n'existait quasiment pas dans mon esprit. Nous étions protestants dans une ville plutôt catholique et cela s'arrêtait là. L'islam, le ramadan, la prohibition du porc ou le hijab étaient des notions complètement inconnues pour moi à cette époque où il n'y avait que six chaînes de télévision et où internet n'existait pas.

Le lecteur pardonnera cette légère digression et ce voyage dans le nord de l'Ardèche dans les années 1990. Peut-être sourira-t-il mais peut-être aussi se reconnaîtra-t-il partiellement

dans ce portrait d'un enfant qui s'est socialisé dans une ville qui comptait une relative forte proportion d'immigrés mais qui n'en a quasiment jamais croisé en quinze ans.

Trente années après cette enfance ardéchoise, je vais évoquer et tenter d'analyser, dans ce quatrième livre, la façon dont les enfants de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine ayant réussi ont perçu leur propre socialisation, les difficultés qu'ils ont pu rencontrer, les interactions qu'ils ont pu avoir avec la « population majoritaire »<sup>1</sup>. J'ai interrogé des dizaines de cadres et entrepreneurs de la deuxième génération, hommes et femmes. Ils auraient tout à fait pu avoir grandi à Tournon sur Rhône dans les années 1990. Ce sont des femmes et des hommes de ma génération, parfois un petit peu plus jeunes, souvent issus d'un milieu encore plus modeste que le mien et qui se sont extraits de la condition dont ils étaient originaires.

Dans la France des années 2020, l'immigration, le racisme, l'islam, la diversité, sont des notions auxquelles un enfant ne peut pas échapper, quels que soient les efforts de ses parents. Les personnes que j'ai interrogées ont grandi dans les années 1990, dans des conditions qui, souvent, sont à l'opposé de celles que j'ai décrites : ils n'ont pas fréquenté beaucoup de jeunes ayant des origines très différentes des leurs.

Les choix qu'ils ont faits, que leurs parents ont faits pour eux, ont ainsi pu les conduire à ne pas ou très peu fréquenter de gens comme moi, de la « population majoritaire » pour reprendre le terme de l'Institut National d'Etudes Démographiques (INED), avant d'arriver au lycée. Jérôme Fourquet parle d'archipelisation, d'autres évoquent le séparatisme, la ghettoïsation, mais ces termes recourent une réalité assez crue, et ce qui va suivre doit être lu en en ayant conscience : la mixité n'était pas quelque chose de naturel dans les années 1990, pour les enfants de la deuxième génération de l'immigration. La réaction du public à mon précédent ouvrage, qui présentait des exemples de parcours de vie de femmes d'origine nord-africaine qui avaient connu une ascension sociale remarquable et étaient perçues comme des modèles d'intégration fut parfois de considérer que le conservatisme de leurs familles pouvait être un frein et était quelque chose qui avait pu les brider.

C'est aussi ce que je considère mais cette récente réflexion sur ma propre histoire me permet aussi de remarquer que cette segmentation de la société ne date pas d'aujourd'hui et qu'il était quasiment naturel, pour des parents issus de la population majoritaire, d'éviter que leurs enfants ne fréquentent trop d'immigrés.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> Pour l'INED, la population majoritaire est l'ensemble des habitants n'étant pas immigrés et n'ayant pas de parents étrangers hors communautaire ou issu des territoires d'outre mer.

Ce quatrième ouvrage évoque un thème qui n'est plus vraiment à la mode dans le langage politique. C'est celui d'intégration. Nous reviendrons bien entendu sur la définition de ce mot, administrative, politique, sociologique, mais force est de constater que peu de personnalités politiques ne parlent d'intégration dans leurs discours. Ou alors ils en parlent pour en souligner l'échec. Les immigrés ne parviendraient pas à s'intégrer, l'intégration serait un échec, ne fonctionnerait pas. Parfois, on retrouve aussi une intégration fantasmée de communautés immigrées arrivées à l'aube du 20<sup>ème</sup> siècle : les Polonais, les Italiens, les Espagnols, les Portugais. On parle aussi de l'excellente intégration des populations d'origine asiatiques, souvent pour souligner par contraste une intégration qui ne fonctionne pas pour les Nord-africains et les Subsahariens. On relève l'apparition d'un nouveau terme, celui d'assimilation. Désormais, l'intégration ne serait plus l'objectif de l'immigré et de ses enfants, mais cela serait l'assimilation en tant que nouvel idéal républicain.

On a beaucoup entendu cette notion d'assimilation chez Nicolas Sarkozy, mais aussi et surtout dans le discours d'Éric Zemmour. L'intégration ne serait plus suffisante, il faudrait à présent que la France assimile les immigrés.

Il est toutefois curieux que ce terme d'assimilation ne soit jamais vraiment défini. Celui d'intégration ne l'était sans doute pas davantage, mais les personnalités politiques qui brandissent les valeurs de la République auxquelles doivent se conformer les étrangers pour s'assimiler ont souvent beaucoup de mal à énumérer ces valeurs et ce qu'elles impliquent. Puis lorsqu'ils le font, il devient très compliqué d'en extraire ce qui est réellement républicain et ce qui est tout simplement un fond culturel français souvent fantasmé. S'assimiler, c'est devenir comme les autres ? Mais qui sont les autres ? Peut-on encore parler d'une population majoritaire homogène à l'heure où les essayistes, de Pierre Vermeren à Jérôme Fourquet en passant par Christophe Guilluy décrivent fort justement une France fracturée et à l'unité de plus en plus fragile ?

Au-delà du discours politique, il y a ce mot : intégration.

Dominique Schnapper rappelle fort bien que l'intégration est l'essence même de la sociologie. Emile Durkheim ne souhaitait-il pas à tout prix combattre l'anomie, c'est-à-dire l'absence de liens sociaux, une société qui n'en serait de fait plus une ? L'essentiel du travail du sociologue est donc de comprendre comment s'intégrer dans une société mais aussi comment une société intègre. L'ambition de cet ouvrage, et des trois précédents, n'est donc absolument pas de réinventer la sociologie et le terme d'intégration qui y est tellement lié. Nous avons d'abord étudié, dans *Les territoires gagnés de la République ?* la façon dont le maire d'une ville de banlieue populaire et son équipe trichaient avec la règle, avec la



complicité des services de l'Etat, pour faciliter l'intégration des communautés religieuses, et notamment des musulmans.

Puis nous avons étudié, dans *La femme est l'avenir du Golfe* la façon dont les femmes du Golfe arabo-persique et notamment d'Arabie saoudite étaient parvenues, en un temps record, à s'intégrer dans une société qui avait tout fait pour les tenir à l'écart, organisant une « société des femmes » s'appuyant sur une ségrégation légale très bien décrite par Amélie le Renard. Elles s'étaient pour cela appuyées sur les réformes politiques du régime tout en se lançant dans un jeu transactionnel au sein de leur famille, puis de leur entourage et enfin de leur environnement professionnel afin de faire accepter le changement et de modifier les codes culturels d'une société que l'on pensait très conservatrice.

Ensuite, nous avons voulu vérifier, avec *Femmes, musulmanes, cadres... Une intégration à la française* si les schémas d'intégration des femmes du Golfe pouvaient se retrouver chez les femmes de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine en France. Nous avons donc mené des dizaines d'entretiens avec des femmes ayant réussi afin de comprendre leurs trajectoires, les obstacles qu'elles avaient pu rencontrer et vérifier que les mécanismes transactionnels observés dans les familles traditionnelles du Golfe se retrouvaient, dans des mesures certes différentes, au sein des familles nord-africaines.

La dernière étape de cette série d'études sur l'intégration s'ouvre ici, avec l'ajout d'un échantillon supplémentaire : celui de 26 hommes issus de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine occupant des emplois de management ou ayant créé leur entreprise après avoir suivi des études supérieures.

L'ambition de ce livre est de compiler ces études afin non pas de comparer les parcours d'intégration, mais d'en comprendre les marqueurs. D'une certaine manière, ces « intégrés » sont ce que Gérard Bronner ou Chantal Jaquet appellent des transclasses. Ils se sont extraits d'une condition et ont brisé le déterminisme pour se retrouver acteurs d'une société dont ils ne maîtrisent pas forcément les codes. Comme Gérard Bronner le remarque bien dans son ouvrage « Les origines », la plupart des récits de transclasses sont ceux de personnes ayant acquis une certaine notoriété : Pierre Bourdieu lui-même, Annie Ernaux, Edouard Louis ou Didier Eribon pour ne citer qu'eux. On retient de ces récits une certaine souffrance, une honte même. En interrogeant des dizaines de transclasses durant ces 5 dernières années, nous n'avons cependant pas eu le sentiment de percevoir une honte ou une souffrance.

Au contraire, les enfants d'immigrés témoignent tous d'une réelle fierté et les femmes du Golfe ont parfaitement conscience d'être des pionnières et se comportent comme telles. L'acquisition des codes donne bien évidemment lieu à des anecdotes, des épisodes de gêne qui nous ont été évoqués, mais à aucun moment nous n'avons ressenti une quelconque honte d'être devenu ce qu'ils étaient.

Ce qui ressort de ces 70 récits d'intégration, c'est d'abord la notion de transaction, qui est selon nous l'une des clés de l'intégration à la fois transclasse et transculturelle. C'est le fil conducteur de ce livre, celui qui relie et synthétise ces cinq années de recherche sur le terrain.

Cet ouvrage est aussi un peu différent des précédents car il est une adaptation de notre mémoire d'habilitation à diriger des recherches (HDR), soutenue le 13 juin 2023. Dans l'univers des diplômes et grades universitaires, l'HDR a un statut un peu particulier. D'abord, il s'agit du diplôme français le plus élevé, ce qui est une sorte de consécration pour celui qui en devient titulaire. Ensuite, cet exercice est une forme de reconnaissance des travaux de recherche du candidat par ses pairs. Le plus compliqué est sans doute d'être autorisé à s'inscrire par l'Université qui octroie ce diplôme puisque cette dernière s'engage sur la qualité supposée du candidat. La production du mémoire et la soutenance proprement dite sont bien entendu des épreuves mais, pour être honnête, elles ne comprennent pas le même degré de stress que peut revêtir un doctorat par exemple.

Ici, il s'agit d'exposer la cohérence d'une carrière de chercheur, de montrer à la communauté scientifique que l'on a apporté suffisamment à la discipline. Il faut pour cela que le candidat, même si les formes divergent en fonction des universités et des disciplines, se livre à ce que l'on appelle un égo-récit et produise une synthèse de ses recherches ainsi qu'un travail non encore publié.

L'exercice est passionnant car il permet de se livrer à une introspection scientifique afin de convaincre les pairs que la carrière de chercheur est porteuse d'une certaine cohérence. En ce qui me concerne, elle ne l'est pas vraiment et il a fallu trouver un narratif suffisamment convaincant pour permettre de trouver un fil rouge à ma demi-carrière de chercheur. Nul doute que les membres du jury n'ont pas été vraiment dupes mais qu'ils ont été suffisamment bienveillants et ont apprécié ce jeu d'équilibriste.

Cet ouvrage, qui porte sur l'intégration à travers les récits de plusieurs types d'intégrés commencera donc par rappeler « d'où » parle l'auteur. Non pas que cela soit particulièrement important pour le lecteur, mais la recherche a été ainsi construite et c'est une partie de l'exercice. Il est en effet important de comprendre ce qui m'a mené à étudier l'intégration, ce qui, dans un parcours professionnel et académique où la notion de terrain fut centrale, nous a amené à parler à des jeunes cadres de culture arabo-musulmane pour tenter de comprendre comment ils en étaient arrivés là.

Le lecteur sera donc sans doute surpris de ce mélange des genres entre la représentation que le chercheur se fait de son propre parcours et la recherche sur l'intégration mais cela lui permettra de cheminer dans l'esprit du chercheur et de comprendre ma démarche, du

moins j'espère que j'aurai pu suffisamment l'emmener dans ce parcours et celui de ces 70 managers et entrepreneurs.

# Chapitre 1 : Une démarche de recherche caractérisée par le bricolage et l'étonnement

Howard Becker décrit la recherche en sociologie comme une chose vivante, évolutive, au cours de laquelle le chercheur doit multiplier les cas, les rencontres, les exemples afin de construire sa recherche et de trouver le cas « original ». S'inscrivant dans la tradition de Chicago et des travaux d'Everett Hughes notamment, Becker, dans *Writing for social scientists*<sup>2</sup> et surtout dans *Les ficelles du métier*<sup>3</sup>, développe une méthode profondément ancrée dans l'empirisme et la notion de terrain.

La démarche de recherche que j'ai entamée dans les années 2000, et qui m'a conduit à soutenir une thèse de doctorat en science politique, s'inscrit résolument dans cette approche, qui a été modernisée récemment avec le développement des recherches sur la théorie ancrée ou *grounded theory*<sup>4</sup>.

Depuis que j'ai embrassé le métier de chercheur en sciences sociales, mes travaux ont plongé leurs racines dans le terrain, en faisant de nombreux allers et retours entre l'empirique et le théorique.

La recherche de terrain réserve souvent des imprévus et fait fréquemment remonter des éléments nouveaux, contribuant à modifier le caractère initial de l'enquête. Ainsi, lors des recherches que j'ai pu mener, je suis rapidement passé d'une démarche déductive à une recherche plus exploratoire. Les données étant plus riches que ce à quoi je m'attendais, il a souvent fallu élargir le champ de l'enquête et ne plus se contenter de simplement vérifier des hypothèses. Cette démarche dite « abductive », où l'on reformule les hypothèses au fur et à mesure de la collecte des données ainsi que l'a théorisée le philosophe américain Charles Sanders Peirce<sup>5</sup>, s'adapte en effet bien aux terrains que j'ai choisis d'étudier.

Ainsi, ma démarche doctorale n'est pas née d'un projet réfléchi et mûri immédiatement après un master. Il s'est écoulé presque dix ans entre l'obtention du DEA de science politique et le début de la thèse de doctorat. Entre temps, j'ai eu une carrière assez riche dans des cabinets politiques puis j'ai intégré une entreprise privée éditrice de chèques sociaux, principalement utilisés pour le repas des salariés, le Groupe Chèque Déjeuner, devenu

---

<sup>2</sup> Howard Becker, *Writing for Social Scientists*. University of Chicago Press, 1986.

<sup>3</sup> Howard Becker, *Les ficelles du métiers*. La Découverte, 2002.

<sup>4</sup> On consultera par exemple Barney Glaser et Anselm Strauss, *La découverte de la théorie ancrée*, Armand Colin, 2010, Kathy Charmaz, *Constructing grounded theory*, Sage, 2014 et Anthony Bryant et Kathy Charmaz, *Grounded theory*, Sage, 2010

<sup>5</sup> Christiane Chauviré, « Peirce, Popper, Abduction, and the Idea of a Logic of Discovery », *Semiotica*, 153, 2005, p. 209-222. Frédéric Roudaut, « Comment on invente les hypothèses : Peirce et la théorie de l'abduction », *Cahiers philosophiques*, vol. 150, no. 3, 2017, pp. 45-65.

Groupe UP. C'est en observant mon propre travail et celui de la division à laquelle j'étais rattaché que l'idée d'en faire un objet de recherche est née. Ces premiers pas dans la recherche de terrain, teintés d'empirisme, ambitionnant de faire découvrir à la communauté des spécialistes en politiques publiques la notion de *vouchers* et d'aides ciblées, furent une formation idéale. La thèse, réalisée à l'âge de 33 ans, fut encadrée par Guy Saez, alors directeur du laboratoire Pacte de Sciences po Grenoble. Cette recherche fut menée en parallèle de mon activité professionnelle et revêt un caractère résolument exploratoire, qui décrivait déjà une forme de « bricolage » dans la co-construction d'une politique publique par le biais d'un outil inédit, détourné de son sens initial.

On reproche beaucoup aux sociologues et aux politologues d'être déconnectés de la réalité et de se focaliser sur des concepts théoriques parfois trop abstraits. On pourrait me faire le reproche inverse. Muni de mon carnet et de mon enregistreur, j'ai souvent interrogé le terrain, parfois de façon maladroite, observé, noté, vécu l'expérience. Mais hélas, j'ai souvent manqué de base théorique, découvrant parfois après coup que ce que je pensais être de grandes découvertes avait en fait déjà été révélé par d'autres que moi il y a longtemps. J'ai appris à rester modeste par rapport à ce genre de choses, à rester à ma place : celle d'un chercheur de terrain qui parfois redécouvre des concepts oubliés et parfois, tombe sur un filon. Espérons que cet ouvrage appartiendra à la deuxième catégorie.

La notion de bricolage, qui marque profondément mon approche en tant que chercheur, est à prendre au sens de Claude Levi-Strauss<sup>6</sup> : « Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils, conçus et procurés à la mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord" c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures. L'ensemble des moyens du bricoleur n'est donc pas définissable par un projet (ce qui supposerait d'ailleurs, comme chez l'ingénieur, l'existence d'autant d'ensembles instrumentaux que de genres de projets, au moins en théorie) ; il se définit seulement par son instrumentalité, autrement dit et pour employer le langage même du bricoleur, parce que les éléments sont recueillis ou conservés en vertu du principe que ça peut toujours servir. »

---

<sup>6</sup> Levi-Claude Strauss, *La pensée sauvage*. Plon, 1962, p. 29.

La démarche de recherche adoptée est également résolument basée sur l'étonnement, la recherche de l'anomalie, de la déviation par rapport à la norme. Elle est assez caractéristique de l'École de Chicago dont de nombreux membres l'appliquèrent aux études urbaines et notamment à la criminalité (on peut citer, parmi d'autres, les travaux de Lamar Empey<sup>7</sup> ou de Travis Hirschi<sup>8</sup>). Dévier par rapport à la norme peut ainsi conduire à une forme de changement social, mais pour cela, il faut que le chercheur soit capable d'observer ces déviations et de les décrire en maintenant une certaine distance, une neutralité axiologique au sens de Max Weber. C'est cette méthode qui guide mes travaux depuis lors, privilégiant l'étonnement au contact du terrain plutôt que l'attachement à une école de pensée.

Ma thèse de doctorat : *L'aide sociale par le chèque, genèse et mise en œuvre des politiques sociales et culturelles « ciblées » des collectivités territoriales* a ainsi permis, sans doute de manière imparfaite, de défricher un terrain jusqu'alors ignoré des politistes français en décrivant typiquement une déviation de la norme, une « révolution que personne n'a remarquée » comme le montrent également Lester Salamon<sup>9</sup>, lui aussi proche de l'École de Chicago et Eugene Steuerle<sup>10</sup>, principaux chercheurs américains sur les *vouchers* qu'il m'a été donné d'étudier durant ma recherche doctorale.

Cette thèse a donné lieu à la publication de nombreux articles qui ont permis de dévoiler de nouvelles facettes de la notion d'instruments d'action publique en apportant des éléments montrant à quel point ces instruments ont permis, grâce à leur promotion par le biais d'entreprises privées, d'introduire des mécanismes néolibéraux en matière d'aide sociale et culturelle. Je me souviens bien des regards interrogatifs de certains confrères lorsque je leur parlais de mon sujet : quelle idée de faire une thèse sur les chèques ?

C'est Emmanuel Macron qui finit par rendre, bien involontairement, ce sujet populaire en multipliant les dispositifs d'aide individuelle par ce biais : du pass culture au chèque énergie, le gouvernement sembla alors découvrir ce mode de paiement des aides, ce qui me valut, bien longtemps après ma soutenance, un petit succès d'estime inattendu.

Cette thèse et la philosophie de recherche employée constituent ce qui va donner du sens à la suite de mon parcours académique et universitaire. Elle est le premier brin d'un fil d'Ariane qui se prolonge jusqu'à présent.

---

<sup>7</sup> Lamar T Empey, « Delinquency Theory and Recent Research », *Journal of Research in Crime and Delinquency* 4, (1), Janvier 1967, p. 28–42.

<sup>8</sup> Travis Hirschi, *Causes of delinquency*, University of California Press, 1969.

<sup>9</sup> Lester M Salamon, « The New Governance and the Tools of Public Action: An Introduction », *Fordham Urb. L.J.* 28, 2001, p. 1611-1674.

<sup>10</sup> Eugene Steuerle, *Vouchers and the provision of public services*, Brookings institution press, 2000.

Tout le parcours de recherche qui suit s'inscrit dans ce rapport au terrain et suggère d'interroger un concept *a priori* simple mais faisant l'objet de nombreuses controverses tant dans le champ de la recherche que largement au-delà : l'intégration. En effet, après avoir présenté quelques outils de la politique publique de l'intégration avec notamment les moyens de paiement ciblés, il m'est apparu nécessaire d'étudier plus avant les parcours d'intégration en me plongeant de nouveau dans une démarche empirique.

Cette proposition de redéfinition de l'intégration, à la fois en tant que notion et processus, s'articule autour de deux étapes majeures. Tout d'abord la rencontre avec la notion de « bricolage » qui m'a permis de poser un cadre conceptuel intéressant pour décrire ce que je voyais. Il y eut ensuite le départ dans le Golfe arabo-persique pendant cinq années et les aller-retours autour des thèmes de l'intégration au sens sociologique du terme et l'immersion au cœur de la culture arabo-musulmane.

### *Intégration et bricolage institutionnel*

Quelques mois après la soutenance de ma thèse, j'ai été recruté en tant que chef de cabinet du maire d'une ville de banlieue populaire près de Lyon. Alexandre Vincendet, jeune parachuté aux couleurs de la droite, avait profité de la vague bleue lors des municipales de 2014 et d'une triangulaire qui fut fatale à la gauche qui tenait depuis 20 ans cette ville très populaire comptant 56% de logements sociaux et un quartier prioritaire de 18 000 habitants.

Cette expérience professionnelle à la mairie fut menée en bonne intelligence avec le nouveau maire qui était parfaitement conscient de ma qualité de chercheur. Durant trois années, parallèlement à cet emploi, j'ai mené un travail consciencieux de prise de notes et d'observation participante, consignait ce à quoi j'assistais et utilisant des sources secondaires très nombreuses.

M'inspirant une nouvelle fois de Hughes et Becker, c'est du terrain qu'émergea le concept : je notais que la municipalité, contrainte par la loi de 1905, était légalement empêchée d'intervenir pour réguler le fait religieux. Il apparaissait pourtant que dans de très nombreux cas, elle franchissait la limite afin notamment, selon elle, de réduire le risque de radicalisation. Elle semblait ainsi se prêter à ce que les Québécois qualifient « d'accommodements raisonnables » pour contenter la communauté musulmane, très présente dans cette ville de 30 000 habitants, tout en ayant une tendance à vouloir réguler la pratique de l'islam.

Ici, la déviation et même la dissonance apparaissaient entre le discours très offensif d'un maire de droite, soucieux de faire respecter les « valeurs de la République » et porteur d'un discours laïque conquérant, et la réalité du terrain où, pour obtenir des avancées en maintenant un certain ordre social, il fallait négocier, bricoler en permanence.

Si le dialogue avec les autorités religieuses n'est pas une pratique spécialement originale sur le plan local, la complicité active des services de l'État avec cette stratégie municipale l'était davantage. Ainsi, très souvent, la Préfecture, les services déconcentrés, les forces de l'ordre adhéraient à cette souplesse vis-à-vis de la loi et assistaient le maire et les services municipaux dans ce bricolage permanent.

Cette analyse de mon travail de terrain donna lieu à la publication d'un premier livre ayant bénéficié d'une certaine audience médiatique, publié aux éditions Le Bord de l'Eau en 2019<sup>11</sup>, deux ans après mon départ de Rillieux-la-Pape et mon installation dans le Golfe persique à la tête d'un département d'une université publique régionale. Ce livre intitulé *Les Territoires gagnés de la République ?* est le fruit de cette démarche de recherche et présente une série de cas pratiques et d'épisodes au cours desquels la loi fut contournée, le bricolage quasiment institutionnalisé. Il s'agissait de gérer le fait religieux, principalement islamique, au sein d'une collectivité locale dont les représentants affichaient des valeurs laïques, un attachement au respect des lois de la République à travers un discours républicain très strict auquel ils croyaient profondément. Le titre de l'ouvrage était une réponse au discours très pessimiste tenu depuis la parution du livre *Les Territoires perdus de la République*, dirigé par Emmanuel Brenner<sup>12</sup>. La notion de « territoires perdus » est depuis lors entrée dans le langage courant politique.

Là encore, ce n'est que plusieurs années après sa parution que ce travail fut utilisé et commenté. Je fus très surpris d'en découvrir la mention dans les propos d'Olivier Roy lors d'une audition au Sénat et d'être contacté par des médias français qui voulaient que je commente les diverses mesures gouvernementales prises concernant les quartiers sensibles ou la loi sur le séparatisme. Je l'ai fait avec plaisir, tout en répondant aux sollicitations alors que je me trouvais au direct du Golfe persique, ce qui donnait à ces interviews un côté assez anachronique. Quelques années après sa publication, je reçus également un curieux appel du recteur de la Grande Mosquée de Lyon, cité dans le livre, qui voulait absolument me prouver que l'événement que je décrivais et auquel il assistait ne s'était pas déroulé tel que je le décrivais, ce qui montre que l'ouvrage avait circulé jusqu'à lui.

---

<sup>11</sup> Arnaud Lacheret, *Les territoires gagnés de la République*, Le Bord de l'Eau, 2019

<sup>12</sup> Emmanuel Brenner, *Les territoires perdus de la République*, Mille et une nuits, 2002



## *Intégration sociologique, intégration politique, trajectoires croisées*

En France, la notion d'intégration est entrée dans le langage politique, devenant, nous y reviendrons, une sorte de fourre-tout où l'on peut mettre un peu n'importe quoi. Schématiquement, l'intégration est décrite politiquement comme un parcours qui est censé amener l'étranger vers la citoyenneté. Ce terme est apparu au début des années 1980 avec la naissance du « problème de l'immigration ». A partir du moment où la présence d'étrangers en France est devenue un problème politique, notion définie par Howard Becker en 1966<sup>13</sup> et qui fut actualisée par Patrick Hassenteufel<sup>14</sup>, il est apparu une sémantique visant à traiter ce problème.

D'une façon générale, la recherche sur l'intégration de migrants pose à la société un triple défi que Benedict Anderson a étudié lorsqu'il a évoqué les communautés imaginaires<sup>15</sup> : défi de recensement : qui sont-ils, comment font-ils bouger les innombrables frontières entre les « nous » et les « eux », quelles ramifications des « nous et des « eux » surgissent-elles à ce propos ? Est-ce que l'intégration se mesure à la façon dont ces frontières sont constituées et recomposées ? Ce point est d'autant plus important qu'en France, l'outil essentiel de la distinction entre « nous » / « eux », le recensement mené par l'Insee, ne reconnaît pas les « ethnies » ou les classements religieux (contrairement par exemple aux États-Unis). On parle donc de gens, membres de « communautés » qui officiellement n'existent pas et qui cherchent à s'intégrer dans une société dont la frontière bouge en permanence.

De la même façon, ni la cartographie géographique ni la métaphore de la cartographie sociale (comme le classement des Catégories Socio-Professionnelles) ne délivrent d'enseignements fiables (hormis le cas de ghettos avérés). Ces deux problèmes quant à la manière de cerner les particularités de ces populations se retrouvent dans les logiques symboliques auxquelles elles se rattachent, notamment ce qui fait « mémoire » pour elles, la façon dont les symboles accumulés fait sens, avec ici le surgissement de débats nouveaux (décolonial, antidiscriminatoire, écologique, etc.) qui exercent un poids particulier. En France, la problématique de l'intégration est donc liée au profil des personnes à intégrer qui, pendant longtemps, a été très complexe à définir pour les politistes et les sociologues. Ce flou a donc été exploité, permettant au monde politique de s'en saisir.

---

<sup>13</sup> Howard Becker (dir.), *Social problem: A Modern Approach*, John Wyler, 1966

<sup>14</sup> Patrick Hassenteufel, « Les processus de mise sur agenda : sélection et construction des problèmes publics », *Informations sociales*, vol. 157, no. 1, 2010, p. 50-58

<sup>15</sup> Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, 1996

Très rapidement, le problème de l'intégration des étrangers est devenu celui de l'intégration des « musulmans »<sup>16</sup> dont le monde politique et celui de la recherche se sont emparés. Au-delà des « étrangers », c'est la figure du « musulman » qui est devenue un « problème » politique. Cette irruption de l'islam dans le champ politique français est liée à un mouvement, en Occident, d'une hausse d'intensité des manifestations de la foi musulmane.

Ce mouvement est qualifié de réislamisation, et touche en France principalement les immigrés d'origine nord-africaine. C'est un terme que l'on retrouve chez de nombreux chercheurs et notamment dès 1992 chez Olivier Roy qui évoque la « réislamisation par le bas », sous l'effet de l'action militante de partis politiques islamistes ou d'associations religieuses<sup>17</sup>. Sur un plan militant, son promoteur le plus connu est Tariq Ramadan à travers notamment son livre publié en 2004, *Western Muslims and the future of islam*<sup>18</sup>. La chercheuse britannique Yasmeen Rehman a fort bien analysé l'influence décisive de Ramadan dans plusieurs de ses travaux dont un article particulièrement remarqué sur le sujet<sup>19</sup>.

Toutefois, l'intégration, notion qui a investi le champ politique est aussi, et nous touchons au cœur du projet de recherche, un concept sociologique clé. La notion d'intégration au sens défini par Dominique Schnapper est en effet l'une des clés de ce qu'elle nomme la modernité démocratique. Il s'agit, afin d'éviter l'anomie, d'intégrer les individus dans une société où ils deviennent des citoyens libres et égaux.

L'intégration sociologique a donc pour vocation première d'aller vers une forme de modernité et de lutter contre l'anomie. Selon Schnapper, tous les travaux sociologiques convergent sur ce point depuis Durkheim. Dans son ouvrage « Qu'est-ce que l'intégration ? », elle évoque l'intégration des « étrangers » et notamment des jeunes d'origine nord-africaine<sup>20</sup>.

Parler d'intégration de la population d'origine nord-africaine<sup>21</sup> au sein de la société française suppose une évolution de l'habitus<sup>22</sup>, si l'on considère que la notion d'intégration induit l'acquisition de valeurs communes au sein de la société d'accueil. Cela implique, selon Dominique Schnapper, que les populations « marginalisées » puissent avoir les moyens de

---

<sup>16</sup> Arnaud Lacheret, « [La double irruption à l'agenda politique de l'islam en France](#) », in Sylvie Taussig (dir.), *L'islam en France et au Mexique : Regards croisés*, Hémisphères, 2021

<sup>17</sup> Olivier Roy, « Les voies de la ré-islamisation », *Pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n°62, 1992, p.81-91

<sup>18</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and the future of Islam*, Oxford University Press, 2004.

<sup>19</sup> Yasmin Rehman, « Islamisation of the Muslim World », *Feminist Dissent* 1, 2016, p. 101–116.

<sup>20</sup> Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration*, Folio, 2007

<sup>21</sup> Le terme « nord-africain » recoupe les populations immigrées des trois pays du Maghreb que sont l'Algérie, la Tunisie et le Maroc.

<sup>22</sup> Terme sociologique très utilisé par Pierre Bourdieu qui désigne une manière d'être, une allure générale, une tenue, une disposition d'esprit.

s'adapter aux normes de la société d'accueil alors qu'elles n'en ont souvent pas complètement la possibilité. Toutefois, la société française est théoriquement une communauté nationale composée de citoyens indifférenciés, ce qui implique une intégration individuelle et non pas par groupes d'individus. Cela rend toute discussion politique sur le sujet particulièrement sensible.

La notion d'intégration des populations étrangères s'est heurtée jusqu'à la fin des années 1990 aux difficultés d'obtenir des données par origine nationale. C'est à partir des travaux de Michèle Tribalat que l'on a commencé à disposer d'éléments chiffrés permettant de différencier les groupes de populations immigrées<sup>23</sup>. L'ouvrage de Tribalat utilise les données quantitatives de l'enquête « Mobilité géographique et insertion sociale » de l'Insee.

C'est toutefois l'étude de Mirna Safi<sup>24</sup>, basée sur les mêmes données, qui permettra de travailler sur le concept d'assimilation segmentée, reprenant les travaux d'Alejandro Portes qui montrait, étudiant la deuxième génération de l'immigration américaine, que la notion d'assimilation est loin d'être uniforme et que les cultures d'origine et le capital social jouent un rôle dans la façon dont les étrangers s'assimilent<sup>25</sup>.

Il est important de préciser à ce stade que la notion d'assimilation est très diversement définie dans la littérature et a été, en France, dévoyée de manière assez systématique à des fins politiciennes.

Gérard Noiriel<sup>26</sup> souligne la différence primordiale entre le concept d'intégration et celui d'assimilation. Cette dernière, selon lui « opère non seulement grâce à l'action développée consciemment par la communauté pour renforcer le conformisme de ses membres, mais aussi en raison des mécanismes inconscients [...] qui conduisent l'individu intégré au groupe (ou en voie d'intégration) à s'identifier à ses valeurs collectives et à faire siennes ses normes dominantes ». Ce n'est pas exactement la définition américaine issue des travaux d'Edward Frazier (qui est un des premiers sociologues noirs à avoir marqué la recherche aux Etats-Unis) que nous aborderons plus loin, pour qui l'assimilation suppose une « identification complète au groupe »<sup>27</sup>.

L'école de Chicago, dont est issu Edward Frazier, conçoit ainsi l'assimilation comme un processus d'acquisition de la culture de la société d'accueil et d'un abandon progressif de la

---

<sup>23</sup> Michèle Tribalat, *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, 1995

<sup>24</sup> Mirna Safi, « Le processus d'intégration des immigrés en France : inégalités et segmentation », *Revue française de sociologie*, 2006/1 (Vol. 47), p. 3-48

<sup>25</sup> Alejandro Portes et Ruben Rumbaut, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, University of California Press, 2001

<sup>26</sup> Gérard Noiriel, *Le creuset français, histoire de l'immigration (XIXe -XXe siècle)*, Le Seuil, 1992

<sup>27</sup> Jean-Michel Chapoulie, « La tradition de Chicago et l'étude des relations entre les races », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 18 - n°3, 2002, p 9-24

culture de l'immigrant qui se produit au fil des générations. C'est ce processus d'abandon / acquisition qui est remis en cause par Alejandro Portes et Mirna Safi.

Concernant l'intégration, ce croisement entre définition sociologique et usage politique complique l'établissement d'une définition claire, d'autant que le champ politique va, dans des temps plus récents et notamment à partir du mandat présidentiel de Nicolas Sarkozy, tenter de conceptualiser l'idée d'assimilation comme une étape supplémentaire à l'intégration, une forme d'idéal qui transformerait l'étranger en Français. Cette notion d'assimilation, beaucoup utilisée en France par la droite et surtout l'extrême-droite, est, nous l'avons vu, assez mal définie sociologiquement. Plus bas, nous détaillerons quelques études américaines sur le sujet, mais la définition retenue par les sociologues américains au siècle dernier ne recoupe que très peu, nous l'avons constaté, celle des politiques français.

La suite de mon parcours de recherche visera donc à mieux comprendre et définir la notion d'intégration, notamment lorsqu'elle touche le monde arabo-musulman. Dans mon cheminement intellectuel, j'emprunte ainsi à des chercheurs aussi différents que peuvent l'être Hugues Lagrange<sup>28</sup> ou François Héran<sup>29</sup> qui estiment que la notion d'assimilation n'a plus vraiment sa place dans une France qui n'a plus un modèle unique, qui s'est « archipelisée », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Jérôme Fourquet<sup>30</sup>. L'assimilation est ainsi de plus en plus souvent placée, dans le langage politique, en opposition à l'intégration. Ainsi, le philosophe Michel Eltchaninoff décrit Eric Zemmour comme étant un partisan d'un « assimilationnisme intégral », estimant que l'ancien candidat à l'élection présidentielle souhaite gommer toute trace d'altérité chez les Français d'origine étrangère<sup>31</sup>. Ce même Eric Zemmour, lors d'un débat face à Jean-Luc Mélenchon sur BFM le 23 septembre 2021 indiquait que « L'assimilation, c'est ce qui a permis l'intégration sans douleur [...] c'est faire sienne l'histoire de France, la culture française, les mœurs français ». Reprenant une antienne propre à la droite, l'ancien polémiste d'extrême-droite opposait quasiment les deux termes. Toutefois, en tentant de définir au mieux l'assimilation, les personnalités politiques tendent à oublier de définir l'intégration.

En effet, ce concept d'intégration, tout particulièrement quand il s'applique aux populations arabo-musulmanes, a deux acceptions qui se recoupent parfois et s'éloignent souvent. L'une employée par le monde politique, souvent pour en faire une sorte de pis-aller d'une assimilation parfois fantasmée et l'autre, mieux définie mais moins usitée, celle des sociologues. L'ambition de cet ouvrage est de tenter de concilier ces deux approches. Cela

---

<sup>28</sup> Hugues Lagrange, *Le déni des cultures*, Seuil, 2012.

<sup>29</sup> François Héran, « 19. Assimilation/intégration, un débat surfait », in François Héran (dir.), *Avec l'immigration. Mesurer, débattre, agir*, La Découverte, 2017, p. 296-306.

<sup>30</sup> Jérôme Fourquet, *L'archipel français*, Seuil, 2019.

<sup>31</sup> <https://www.philomag.com/articles/l-assimilationnisme-integral-deric-zemmour> consulté le 16 décembre 2022

se fera à partir de l'élaboration d'une cartographie des mécanismes d'intégration des publics de culture arabo-musulmane. Cette cartographie utilisera les données provenant de trois études qualitatives qui analysent les processus d'intégration en donnant la parole aux intégrés.

L'ambition des recherches menées était d'abord d'obtenir des récits, des parcours de vie de personnes s'estimant intégrées. En cela, je me suis inscrit dans la tradition de la biographie telle qu'introduite par l'école de Chicago<sup>32</sup>, et notamment la biographie de l'immigrant afin de pouvoir mieux comprendre les raisons et le cheminement vers l'intégration. Les précurseurs de ce type de biographie sont William Thomas et Florian Znaniecki en 1919, contemporains et collègues de Robert Park<sup>33</sup>.

Cette méthode fut particulièrement utile dans la conception du questionnaire et son adaptation au public interrogé. La dimension biographique est apparue essentielle pour décrire la trajectoire d'intégration et la façon dont la deuxième génération a vécu cette ascension sociale. En outre, le récit biographique, même relativement restreint dans le cas de notre enquête, permet de créer des passerelles sociologiques entre des publics parfois éloignés socialement. Les mécanismes d'intégration entre ces publics se sont ainsi révélés très proches comme nous avons pu le mesurer grâce à ces récits.

---

<sup>32</sup> Claude Dubar et Sandrine Nicourd, « I / La tradition de Chicago et ses prolongements dans les récits de vie », in Claude Dubar (dir.), *Les biographies en sociologie*, La Découverte, 2017, p. 7-16.

<sup>33</sup> William Isaac Thomas et Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant (Chicago 1919)*, « Une sociologie pragmatique », Nathan, coll. « Essais et recherches », 1998

## Chapitre 2 : Intégration des femmes du Golfe : micro-modèle et non-mouvement social

La première enquête que j'ai menée a visé à comprendre le processus d'intégration des femmes arabes du Golfe au sein de sociétés qui, jusqu'à présent, ne semblaient pas faire grand-chose pour les accueillir, voire mettaient en œuvre des stratégies de séparation ou de ségrégation entre les genres comme c'était le cas en particulier en Arabie saoudite<sup>34</sup>. La ségrégation portait, dans le cas des femmes arabes du Golfe, non seulement sur le monde du travail mais aussi, dans le cas saoudien en particulier, sur tous les actes civils et sociaux de la vie quotidienne. Les hommes et les femmes vivaient strictement séparés en Arabie saoudite que cela soit au sein des campus, des centres commerciaux, des restaurants et une police religieuse veillait avec beaucoup de zèle à l'application de cette séparation.

Envoyé en 2017 par le ministère des Affaires étrangères diriger le département « management » d'une université publique sur un poste financé en partie par la France et coanimé par l'Essec, j'ai donc été professionnellement transporté de la banlieue lyonnaise au Golfe arabo-persique<sup>35</sup> au sein du Royaume de Bahreïn. Le département, appelé *French Arabian Business School* était exclusivement réservé aux cadres et managers en activité ayant la nationalité d'un des six pays du Conseil de Coopération des Etats Arabes du Golfe (CCEAG, ou GCC pour son acronyme anglais).

Une fois encore, le terrain a fait émerger le concept, c'est-à-dire celui de « modernité arabe »<sup>36</sup> qui s'exprime tant sur un plan économique et social que religieux<sup>37</sup>. Je constatai assez vite que les femmes présentes au sein du programme que je dirigeais, notamment les Saoudiennes, occupaient des positions d'encadrement ou de management, ce qui suscitait un certain étonnement compte-tenu de ce qu'il m'avait été donné de lire, notamment les travaux d'Amélie Le Renard<sup>38</sup>. Je me suis retrouvé confronté à une déviation par rapport à une norme, pour reprendre Howard Becker, qui a suscité ce qui peut s'apparenter à « l'étonnement sociologique » qui fonde la sociologie durkheimienne. Cet étonnement peut

---

<sup>34</sup> On consultera utilement la thèse de doctorat d'Amélie le Renard. Amélie Le Renard, *Femmes et espaces publics en Arabie saoudite*, Dalloz, 2011

<sup>35</sup> L'expression « arabique » ou « persique » dépend du côté de la rive où on se trouve. La dénomination « Golfe persique » est celle qu'ont donnée les anglais à cette région à l'époque où ils y exerçaient une forme de protectorat.

<sup>36</sup> Arnaud Lacheret, *La femme est l'avenir du Golfe, ce que la modernité arabe dit de nous*, Le Bord de l'Eau, 2020

<sup>37</sup> Arnaud Lacheret et Mohammad Omar Farooq, « The Islamic veil in the Gulf and Arabian modernity: A qualitative study on female managers », *Arabian Humanities*, 14, 2020.

<sup>38</sup> Parmi ses nombreux ouvrages et articles, on mentionnera notamment : Amélie Le Renard, *A Society of Young Women: Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia*, Stanford University Press, 2014.

être résumé comme étant la découverte de quelque chose de surprenant. Anne Monjaret évoque la surprise comme un déclencheur de curiosité<sup>39</sup>, Henri Mendras<sup>40</sup> mentionne la faculté d'étonnement comme étant la principale qualité du sociologue. Charlotte Pezetil évoque la sociologie comme une « fabrique à surprise »<sup>41</sup>. Ce moment de surprise est souvent le départ de toute recherche de terrain. En l'occurrence, ce sera le moment fondateur d'une forme de recherche inspirée par l'école de Chicago et notamment de la notion d'observation participante. A la différence de certains des sociologues se réclamant de cette école, je n'ai toutefois pas fait le choix d'habiter au cœur du terrain de recherche : c'est davantage le fait de vivre sur place et de rencontrer des personnes déviant d'une norme qui apparaissait répandue en Occident qui m'a fait décider de me lancer sur le terrain de l'intégration<sup>42</sup>. Par ailleurs, on a un peu trop résumé l'école de Chicago à l'observation participante. Dans les faits, les chercheurs, notamment des années 1950, étaient très souvent sur le terrain mais n'étaient pas si fréquemment intégrés à ce dernier<sup>43</sup>.

Le fait de pouvoir parler librement à des femmes arabes du Golfe qui occupent des postes d'encadrement dans le secteur privé et qui sont prêtes à l'évoquer est ainsi une opportunité qu'un chercheur en sciences sociales ne peut laisser passer. Après deux années d'observation, d'organisation de *focus groups* et de prise de notes afin de m'imprégner de la culture locale ainsi que la constitution d'une profonde revue de littérature et de travaux exploratoires, je me suis inspiré d'un questionnaire mis au point par les sociologues Jawad Syed et Memoona Tariq pour une étude concernant les femmes cadres musulmanes évoluant au Royaume-Uni et leur intégration dans une perspective intersectionnelle<sup>44</sup>. Les deux sociologues ont interrogé une vingtaine de femmes issues de l'immigration afin de les faire parler d'elles-mêmes et des difficultés rencontrées au sein d'une société occidentale. Ce choix est renforcé par le fait que Jawad Syed est également l'auteur d'études qualitatives mettant en avant l'intégration des femmes dans la société pakistanaise et qu'il parvient à définir assez précisément les contours de « l'arabisation » de la femme musulmane<sup>45</sup>. Le questionnaire mis au point par ces sociologues permet de recueillir des éléments

---

<sup>39</sup> Anne Monjaret, « Au-delà de la surprise, l'ethnologue, aux prises avec son terrain », *Cahiers jungiens de psychanalyse* « Effets de surprise », n° 115, 2005, p. 83-89.

<sup>40</sup> Henri Mendras, *Comment devenir sociologue*, Actes Sud, 1995, p. 85

<sup>41</sup> Charlotte Pezeril, « La sociologie : une fabrique de la surprise? », *Accords, désaccords et malentendus: le sociologue comme médiateur dans l'espace public, Colloque en l'honneur de Luc Van Campenhoudt*, Université Saint-Louis, Bruxelles, 19/09/2012.

<sup>42</sup> Certains des chercheurs de l'école de Chicago tenaient à déménager dans le quartier étudié et à vivre au milieu de la population. Ce fut notre cas mais nous ne l'avons pas fait en vue de réaliser une recherche particulière.

<sup>43</sup> Jenniffer Platt, « Hughes et l'école de Chicago : méthodes de recherches, réputations et réalités ». *Sociétés contemporaines*, 27, 1997, p. 13-27

<sup>44</sup> Memoona Tariq et Jawad Syed, « An intersectional perspective on Muslim women's issues and experiences in employment », *Gender, Work and Organization*, 25(5), 2017, p. 495-513

<sup>45</sup> Faiza Ali et Jawad Syed, « Good Muslim women' at work: An Islamic and postcolonial perspective on ethnic privilege », *Journal of Management & Organization*, 24(5), 2018, p. 679-697

biographiques importants et se penche sur la vie professionnelle et le comportement au travail des femmes managers. Cela a pour intérêt essentiel de permettre aux femmes interrogées de dérouler un récit de vie et de livrer des anecdotes, souvent essentielles dans la collecte de données qualitatives.

Toutefois, racontée ainsi, cette recherche paraît tout à fait obéir à une logique linéaire et pleine de bon sens. En réalité, le directeur de programme d'enseignement supérieur que j'étais ne savait pas vraiment comment il allait s'y prendre. C'est Wajd qui m'a lancé et donné l'impulsion initiale. Wajd est une étudiante saoudienne du MBA qui est en parallèle cadre travaillant au service comptable de la plus grande entreprise saoudienne, leader mondial du pétrole : Saudi Aramco. Tous les directeurs de masters ont expérimenté cette situation : après un examen, il arrive que des étudiants viennent demander une audience car ils sont mécontents de leur résultat. En septembre 2017, Wajd, qui devait avoir 34 ans, est entrée dans mon bureau, s'est assise face à moi et a commencé à me demander des justifications concernant une note qu'elle avait obtenue.

Cela faisait deux semaines que j'avais été nommé et bien entendu, je n'avais strictement aucune idée de ce que je devais faire. Il s'agissait d'une femme saoudienne, vêtue d'une abaya et d'un hijab qui venait tenter de me démontrer que son B+ devait être transformé en A-.

Pour me convaincre, elle commença à me raconter son enfance, sa jeunesse, le changement sociétal, alors tout juste perceptible en Arabie saoudite, ses difficultés au travail, au sein de sa famille. Au bout d'une heure de dialogue, alors qu'elle s'apprêtait à quitter mon bureau, je la retenais en lui demandant si elle accepterait, sous couvert d'anonymat, de me répéter tout cela au cours d'un entretien enregistré. A ma grande surprise, elle répondit par l'affirmative, et me quitta, n'étant pas consciente de ce qu'elle avait déclenché.

La semaine suivante, j'enregistrai donc notre conversation en suivant le guide d'entretien de Syed et Tariq que j'avais adapté, en essayant de lui faire parler de sa vie. Elle fut la première d'une longue série. Il s'agissait ici, pour reprendre les méthodes développées par les sociologues « féministes », de faire parler « de soi » en donnant des exemples concrets afin de « commencer par l'expérience » à travers des discussions sur la perception de soi, l'expression d'émotions présentées comme des clés de compréhension<sup>46</sup> des valeurs et de la perception de l'environnement par ces femmes.

Je reprenais donc dans ces entretiens les travaux structurants d'Amélie Le Renard sur les prémises de l'intégration des femmes saoudiennes, parus à partir de 2011, et notamment la méthode employée pour les interroger et les conclusions qu'elle en tirait. Amélie Le Renard a notamment mis en évidence le processus de négociation permanente entre la

---

<sup>46</sup> Marjorie DeVault, *Liberating Methods: Feminism and Social Research*, Temple University Press, 1999



jeune femme et sa famille, son père en particulier, pour obtenir la moindre liberté dans un monde où tout était fait pour que les genres vivent de façon strictement séparée. Ce processus de négociation avec la famille apparaît absolument essentiel dans la trajectoire d'intégration et c'est ici que l'enquêteur doit être particulièrement attentif à la façon dont il va conduire les entretiens, car nous rentrons dans le domaine du personnel. C'est en faisant parler les personnes interrogées d'elles-mêmes et en les faisant détailler leur trajectoire de vie que nous allons recueillir le plus de données.

Concernant le management et les femmes dans le Golfe et le monde arabo-musulman, je me suis inspiré notamment des travaux de Beverly Metcalfe<sup>47</sup> et Kathy Marmenout<sup>48</sup>, toutes deux spécialistes en sciences de gestion. Toutefois, ces deux chercheuses, ainsi que les très nombreux occidentaux ayant étudié le Golfe, ont eu tendance à insister sur le facteur purement religieux, ce qui n'est pas ressorti dans les entretiens menés avec les femmes que nous avons interrogées. Si, bien entendu, l'islam n'est pas absent des données recueillies, les femmes managers du Golfe semblent bien davantage considérer la culture arabe que la religion en elle-même comme un frein à leur émancipation.

Les résultats de l'enquête sont donc plutôt en décalage avec les développements militants et universitaires en Occident et notamment la notion de « féminisme islamique » qui semble justement indiquer que l'islam est une clé essentielle de l'émancipation des femmes musulmanes.

Ce concept, qui s'inscrit au cœur de la notion de féminisme différentialiste de Nancy Fraser<sup>49</sup> et s'oppose au féminisme universaliste, part du principe que l'universalisme promeut une « féminité bourgeoise, européenne, blanche et hétérosexuelle »<sup>50</sup>. Pour les tenants du féminisme islamique, la vision universelle proclamant l'égalité entre hommes et femmes viserait d'abord à combattre l'islam. Ainsi, la militante Nacira Guénif indique que « L'objectif de ceux qui appellent de leurs vœux une loi interdisant le port du voile (entre autres) comme de ceux qui préfèrent la gestion au cas par cas, semble être le même : l'invisibilité de l'islam dans l'espace public »<sup>51</sup>. La politiste Meredith Mc Cain indique que pour les féministes islamiques, « pour avoir un vrai féminisme qui soutient toutes les femmes, selon elles, il faut donner la liberté aux femmes, et ne pas imposer de règles »<sup>52</sup>. En

---

<sup>47</sup> Beverly Metcalfe, « Exploring cultural dimensions of gender and management in the Middle East », *Thunderbird International Business Review*, 48, 2006. p. 93-107

<sup>48</sup> Katty Marmenout, « Women-Focused Leadership Development in the Middle East: Generating Local Knowledge ». *INSEAD Working Paper*, 2009/25/IGLC, 2009

<sup>49</sup> Nancy Fraser, *Le féminisme en mouvements*, La Découverte, 2012

<sup>50</sup> Nancy Fraser, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe », *Cahiers du Genre*, vol. 39, no. 2, 2005, p. 27-50

<sup>51</sup> Nacira Guénif-Souilamas, « Ni pute, ni soumise ou très pute, très voilée ? Les inévitables contradictions d'un féminisme sous influence », *Cosmopolitiques* 7, n° 4, 2003, p. 62

<sup>52</sup> Meredith McCain, « Les féministes musulmanes en France et le voile islamique : un débat contentieux », *L'Indécis au Précis*, 1(1), 2019, p. 26-34

France en tous cas, le féminisme islamique semble, ainsi que le proclame notamment l'association Lallab, promouvoir la liberté, en particulier celle d'adopter des mœurs qui ne semblent en apparence pas respectueuses de l'égalité entre hommes et femmes. Le concept de « féminisme islamique » n'est pas si nouveau puisque les premières recherches sur le sujet sont celles de Fatima Mernissi dès 1983<sup>53</sup>, puis d'autres qui portent notamment sur l'Iran avec Parvin Paidar en 1995<sup>54</sup>, puis sur l'Europe avec Malika Hamidi en 2007<sup>55</sup> avant que ce terme ne devienne beaucoup plus politisé, notamment en France, mais aussi dans le monde anglo-saxon dans les années 2010-2020.

Il ressort de la littérature sur le sujet que le féminisme islamique ne semble avoir de sens que dans une société dont le seul cadre d'expression serait la shari'a (loi islamique). La sociologue Azadeh Kian en convient puisqu'elle le cantonne au cadre de la République Islamique d'Iran<sup>56</sup>. Cependant, les militantes comme Zahra Ali<sup>57</sup>, ou celles de l'association Lallab ainsi que les personnalités du mouvement dit « décolonial » présentent ce concept comme une voie d'émancipation des femmes musulmanes en Occident, le rendant politique dans le sens où c'est une forme de mouvement revendicatif visant à influencer sur la décision publique elle-même (l'exemple du militantisme contre la loi sur le port du voile à l'école publique au nom de la liberté est une des illustrations de cette politisation du féminisme islamique).

Dans notre enquête auprès des femmes du Golfe, la question religieuse, chez les femmes interrogées, semble largement occultée par les questions culturelles en tant que facteur pouvant ralentir le processus d'accès à la modernité et à l'émancipation. La notion de féminisme islamique n'apparaît pas vraiment, si ce n'est pour indiquer que la religion ne saurait être critiquée en soi, alors que son détournement par les hommes l'est abondamment. Ainsi, le discours de ces femmes se structure davantage autour d'une dénonciation de l'accaparement par les hommes de l'intégralité des codes culturels et religieux afin de maintenir un système de domination, de la culture tribale et de certains aspects rétrogrades des sociétés arabes traditionnelles. La critique ou la réappropriation des dogmes islamiques, même si elle est présente dans les entretiens, n'apparaît donc pas comme étant le carburant principal de leur projet d'émancipation personnel.

Cette découverte tranche ainsi avec la littérature existante qui conclut souvent que le facteur religieux est le déterminant essentiel du comportement des individus au sein des

---

<sup>53</sup> Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, 1987

<sup>54</sup> Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge University Press, 1997

<sup>55</sup> Malika Hamidi, « Le point de vue d'une féministe musulmane européenne », in Collectif, *Existe-t-il un féminisme musulman ?* L'Harmattan, 2007

<sup>56</sup> Azadeh Kian-Thiébaud, « Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants ? », *Critique internationale*, 46(1), 2010, p. 45-66

<sup>57</sup> Zara Ali, *Le féminisme islamique*, La Fabrique, 2012

sociétés arabes. L'autre élément ressortant de la littérature est l'importance de la notion de « patriarcat », constamment mis en avant par les nombreux auteurs, souvent anglo-saxons, ayant eu à se pencher sur le monde arabo-musulman en étudiant la structure familiale<sup>58</sup> ou le rôle de la femme<sup>59</sup>.

L'enquête menée auprès des femmes du Golfe semble indiquer que la culture, au sens très général, apparaît comme un facteur compliquant l'émancipation des femmes (pour autant la religion et le patriarcat sont bien évidemment des parties intégrantes de la culture). Dans le narratif des femmes du Golfe interrogées, la culture apparaît ainsi dans un sens correspondant à la définition de Geert Hofstede : « une programmation mentale qui distingue les membres d'un groupe par rapport à l'autre »<sup>60</sup>.

Ainsi, les termes « dans notre culture », en opposition à « chez vous, les Occidentaux », « dans votre culture », reviennent souvent dans les données collectées. Le fait d'avoir conscience de faire partie d'une culture spécifique est présent de façon récurrente dans les entretiens. Précisons à cet égard que la notion de « culture arabe » commence à être de mieux en mieux définie par les travaux des sociologues et psychologues. Une série d'études fondamentales soulève un point essentiel qui participe d'une définition originale de la culture arabe. Là où les sociétés asiatiques seraient interdépendantes et peu individualistes<sup>61</sup> et les sociétés occidentales seraient davantage indépendantes et permettraient l'expression d'individualités<sup>62</sup>, les sociétés arabes seraient un mélange des deux où l'expression forte de l'individualité serait utilisée dans le cadre de groupes humains interdépendants. Autrement dit, les Arabes auraient une forme d'affirmation individuelle de type occidental qu'ils mettraient au service d'une interdépendance de type asiatique<sup>63</sup>.

Les principales découvertes issues de cette enquête furent exposées dans le livre *La femme est l'avenir du Golfe*, paru en 2020 aux éditions Le Bord de l'Eau. J'en ai notamment tiré deux concepts qui ont permis de mieux comprendre la dynamique de changement social en œuvre dans les pays du Golfe.

---

<sup>58</sup> Nabil Kronfol, Anthony Rizk et Abla Sibai, « Ageing and intergenerational family ties in Arab countries », *Eastern Mediterranean Health Journal*, 21, 2015, p. 835-843.

<sup>59</sup> Caroline Krafft et Ragui Assaad, « Employment's Role in Enabling and Constraining Marriage in the Middle East and North Africa », *Demography*, 57(6), 2020, p. 2297-2325

<sup>60</sup> Daniel Bollinger et Geert Hofstede, *Les différences culturelles dans le management : comment chaque pays gère-t-il ses hommes ?* Éd. D'organisation, 1987, p.27

<sup>61</sup> Shinobu Kitayama *et al.*, « Cultural affordances and emotional experience: Socially engaging and disengaging emotions in Japan and the United States », *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(5), 2006, p.890-903

<sup>62</sup> Dov, Cohen, « The hard embodiment of culture », *European Journal of Social Psychology*, 39(7), 2009, p. 1278-1289

<sup>63</sup> Alvaro San Martin *et al.*, « Self-assertive interdependence in Arab culture », *Nature Human Behaviour*, 2, 2018, p. 830-837

Le premier est la notion de micro-modèle, notion que j'ai adaptée de plusieurs études sur l'influence qu'un enfant qui réussissait à l'école pouvait avoir sur son entourage<sup>64</sup>. Il s'agit d'un mécanisme que j'ai identifié dans les récits d'intégration des femmes de culture arabe qui, en s'émancipant, vont devenir des exemples locaux et inspirer leurs proches, à commencer par les membres de leur propre famille. À la suite d'un processus de négociation, avec le père la plupart du temps, les femmes interrogées obtiennent des droits, symboliques ou réels. Il s'agit par exemple de la possibilité de suivre des études, de trouver un emploi plutôt que de précipiter un mariage, de choisir une orientation particulière qui ne corresponde pas aux choix en vigueur dans la société. Une fois ces négociations remportées, cette transaction achevée, la femme occupant un poste à responsabilité dans une entreprise ou une administration devient une référence au sein de sa famille et de son entourage, et permet à d'autres femmes de demander les mêmes avancées par le biais d'un processus de mentorat, d'imitation et d'émulation. Les parents deviennent également des promoteurs de la réussite de leurs filles en constatant le succès obtenu, amplifié par la mise en avant de réussites féminines dans le discours gouvernemental.

Les réformes adoptées, notamment en Arabie saoudite depuis 2017, permettant aux femmes d'obtenir des droits jusqu'ici réservés aux hommes, alliées à un narratif gouvernemental mettant l'accent sur la condition féminine pour des raisons autant de politique interne que d'image vis-à-vis de l'extérieur, constituent ainsi des moyens de transmettre la fierté d'avoir une fille qui réussit.

Ce phénomène de modèle et d'imitation, faisant boule de neige au sein de la classe moyenne du Golfe, m'a conduit au deuxième concept.

Il s'agit de celui de « non-mouvement social ». Cette notion existait déjà, mais j'en ai quelque peu détourné l'intention initiale. Dans son livre *Life as politics*<sup>65</sup>, le sociologue d'inspiration marxiste Asef Bayat a en effet constaté que les sociétés, arabes en particulier, connaissent parfois des changements sociaux qui ne résultent pas d'un mouvement politique organisé. Il s'agit tout simplement de personnes qui, sans concertation apparente, se mettent à adopter un comportement identique déviant de la norme et de l'ordre établi pour aboutir en définitive à un changement social. Il cite notamment l'installation massive au Caire, en Egypte, d'habitants des zones rurales qui vont contribuer à changer la culture locale.

---

<sup>64</sup> Céline Bagès et Delphine Martinot, « Chapitre 10 : Qui inspire et qui menace des élèves : le rôle de l'explication de la réussite des modèles », in, Fabrizio Butera (dir.), *L'évaluation, une menace ?* Presses Universitaires de France, 2011, p. 105-113

<sup>65</sup> Asef Bayat, *Life as Politics, How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam University Press, 2010

Le non-mouvement social décrit dans *La femme est l'avenir du Golfe* est davantage mobilisé pour expliquer comment une société ultra conservatrice parvient à se réformer de façon très rapide sans heurts particuliers et sans mouvement politique issu de la société civile.

Les phénomènes de micro-modèle et celui de non-mouvement social, que j'ai pu mettre en évidence au sein de l'étude, permettent d'enrichir la réflexion en termes de culture et d'intégration. Dans ce cas précis, on mobilisera encore une fois Dominique Schnapper car il s'agit bien de personnes jusqu'alors exclues qui cherchent à s'inclure dans une société qui ne fait pas grand-chose pour les accueillir. Dans le cas de l'Arabie saoudite, les travaux d'Amélie Le Renard montrent que tout était fait, jusqu'à une période très récente, pour séparer physiquement les femmes des hommes sur un plan qui va bien au-delà du monde du travail<sup>66</sup>. Toutefois, il convient d'aller plus loin et d'oser le parallèle avec les travaux sur l'intégration de minorités au sein de leurs propres pays. J'ai donc pu prendre connaissance des travaux d'Edward Frazier sur les noirs américains et les quatre étapes du processus d'intégration (intégration, acculturation, assimilation, amalgame) qu'il décrit notamment dans un article posthume paru en 1962<sup>67</sup>. Tout d'abord, il évoque l'intégration à la vie économique, puis l'acculturation (processus par lequel la culture majoritaire est adoptée par un groupe ethnique). Ensuite, il parle de l'assimilation, qui suppose une complète identification à un groupe, puis on passe au mélange des races par mariage, traduit par « amalgamation ». Toutefois, Frazier tient à préciser que le dernier stade, l'amalgamation, n'a jamais fonctionné pour les noirs américains. Ce schéma est intéressant mais était supposé, pour Frazier, être plutôt irréversible et continu. En d'autres termes, après l'intégration, venait l'acculturation, l'assimilation, puis l'amalgamation. Dans le cadre des femmes du Golfe, leur intégration n'est d'abord qu'économique et tout le reste découle de cette arrivée au sein des entreprises et du monde du travail. Elles me décrivent dans les entretiens l'acquisition de codes culturels, puis l'identification complète à la société saoudienne. L'amalgamation n'est ici pas vraiment un sujet. Edward Frazier expliquait d'ailleurs que l'amalgamation des noirs pourrait à terme entraîner leur disparition, ce qu'il ne souhaitait pas.

J'ai également pu constater, et ce fut déterminant, que la variable religieuse n'était pas, contrairement à ce qu'affirme l'immense majorité de la littérature sur le sujet, la clé principale de compréhension des sociétés arabes, y compris dans le Golfe. Ces conclusions rejoignent celles d'Hugues Lagrange<sup>68</sup> qui évoque le sujet à partir d'un autre terrain, en

---

<sup>66</sup> On peut citer l'exemple des centres commerciaux réservés aux femmes, des restaurants dont les salles sont doublés afin de garantir la stricte séparation...

<sup>67</sup> Edward Frazier, « The failure of the negro intellectual », *Negro Digest*, février 1962, p. 26-36.

<sup>68</sup> op. cit.

étudiant notamment les habitants de la banlieue ouest de Paris (Mantes-la-Jolie en particulier) en indiquant que la « culture » plus que « la religion » prédit bien davantage les difficultés éventuelles d'intégration.

## Chapitre 3 : Femmes de la deuxième génération : culture et négociation

J'ai ainsi souhaité poursuivre ce processus en émettant l'hypothèse que plusieurs caractéristiques des récits d'intégration recueillis pouvaient se retrouver dans des parcours d'intégration français. En effet, des discussions préalables, suscitées par *La femme est l'avenir du Golfe*, laissaient entendre que le processus de négociation intrafamiliale, la démarche visant à faire reculer les frontières de la domination masculine par une stratégie de type incrémentale, en luttant pour obtenir des droits et des libertés, étaient des caractéristiques pouvant être communes à l'intégration des femmes de culture arabo-musulmane indépendamment du contexte dans lequel elles se trouvaient.

En fait, cela a commencé à la sortie d'une interview donnée à une station de radio communautaire maghrébine située dans le 20<sup>ème</sup> arrondissement de Paris. Le studio était plein à craquer, on m'a fait entrer, mis un casque et assis devant un micro et on m'a posé de multiples questions sur « La femme est l'avenir du Golfe ». A la fin de l'émission, l'un des animateurs de cette radio, qui avait écouté attentivement mes propos m'a glissé que ce que disaient ces saoudiennes aurait tout à fait pu être dit par sa propre sœur car le parcours décrit, et notamment la partie transactionnelle au sein de la famille lui semblait assez similaire. Ce moment fut une sorte de déclic et en effet, cela m'a poussé à étudier un terrain plus français.

L'étape suivante du parcours de recherche a donc consisté en la constitution d'un échantillon de femmes françaises ayant des caractéristiques proches de celles des femmes du Golfe interrogées. Il fallait donc rassembler des femmes ayant entre 25 et 45 ans, revendiquant des origines nord-africaines, occupant des fonctions de management ou de chef d'entreprise, afin de les interroger en reprenant le questionnaire utilisé dans le Golfe.

Ce travail eut lieu en 2020 et 2021 et réunit 24 femmes, d'une moyenne d'âge de 37 ans (33 ans pour les femmes du Golfe). Le questionnaire fut légèrement adapté car certaines questions n'étaient pas pertinentes (la question sur la polygamie, légale et pratiquée dans le

Golfe fut adaptée ; de même, une question sur les discriminations liées à l'origine ou à la religion qui n'aurait pas eu de sens dans le Golfe fut ajoutée) mais les résultats furent en définitive tout à fait comparables à ceux recueillis chez les femmes du Golfe.

La différence essentielle entre les deux échantillons, outre le pays où les femmes vivent, est le milieu social d'origine. La totalité des femmes interrogées en France viennent de milieux modestes, voire de grande pauvreté, là où les femmes du Golfe viennent de familles issues de la classe moyenne disposant de ressources importantes bien que n'ayant pas de moyens suffisants pour étudier en Occident.

A la dimension sociale s'ajoute une dimension culturelle. En effet, il a fallu mobiliser, en plus des concepts précédents, les apports décisifs des chercheurs, non seulement sur la culture nord-africaine, à commencer par Pierre Bourdieu lui-même (et notamment ses premiers travaux sur la culture kabyle<sup>69</sup>), mais aussi des chercheurs comme Saïd Bouamama<sup>70</sup> et surtout Fabien Truong, qui fut le premier à interroger des jeunes issus des banlieues populaires ayant « réussi », en utilisant des entretiens semi-directifs. Son ouvrage de référence sur le sujet, paru en 2015, fut une source précieuse pour aborder cet objet de recherche<sup>71</sup>.

Cette recherche donna lieu à un troisième livre : *Femmes, musulmanes, cadres... une intégration à la française*. Il s'appuie sur un constat extrait d'une analyse des données issues de l'enquête de l'INED « Trajectoires et Origines » qui tend à montrer que quantitativement, l'intégration de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine dans la société française semble avoir eu lieu.

Il existe en effet une littérature relativement ancienne démontrant que l'intégration économique des enfants d'immigrés nord-africains fonctionne assez bien en France. Le thème de « l'embourgeoisement », décrivant l'accès à la classe moyenne de la deuxième génération, a été très commenté. Le journaliste Rabah Aït-Hamadouche, évoquait, en 2003 « cette génération partie de rien, issue des milieux défavorisés [qui] arrive à maturité », utilisant le terme de « beurgéoisie »<sup>72</sup>.

Cette ascension sociale est à rapprocher de l'accès de plus en plus important des enfants d'immigrés à l'enseignement supérieur. Nous avons extrait deux types de données du

---

<sup>69</sup> On en retrouve plusieurs éléments notamment dans : Pierre Bourdieu, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, p. 2-31

<sup>70</sup> Saïd Bouamama, Emmanuel Jovelin, Hadjila Sadsaoud, « La famille maghrébine », in Emmanuel Jovelin, *Le travail social face à l'interculturalité*, L'Harmattan, 2006

<sup>71</sup> Fabien Truong, *Jeunes françaises. Bac + 5 made in banlieue*, La Découverte

<sup>72</sup> Rabah Aït-Hamadouche, « La « beurgéoisie » d'origine algérienne, ou les débuts d'une intégration à marche forcée », *Hommes et Migrations*, 1244, 2003, p. 47-53

rapport de l'enquête « Trajectoires et Origines » dans sa version de 2010, qui est celle étudiant le plus la génération des femmes que nous avons interrogées.

Nous avons d'abord isolé le niveau d'études des immigrés lors de leur arrivée en France et en avons observé l'évolution. On note ainsi 11 % de diplômés du supérieur pour les immigrés arrivés avant 1974 (c'est la génération des parents des femmes interrogées lors de notre enquête). Cette part passe à 22 % pour une arrivée entre 1975 et 1983 puis à 31 % entre 1984 et 1997 et à 34 % pour les étrangers arrivés après 1998. Ce dernier chiffre est identique au taux de diplômés du supérieur parmi la « population majoritaire » (l'INED définit cette population comme les Français métropolitains non immigrés et non enfants d'immigrés ou de ressortissants d'outre-mer). Le visage de l'immigration a donc nettement changé en 24 années et l'évolution du niveau de diplôme des primo arrivants en est un indicateur assez clair.

L'immigration la plus récente, entre 1998 et 2010, compte ainsi la même part de diplômés de l'enseignement supérieur que la moyenne des Français. Toutefois, cette donnée, en tant que telle, ne donne pas d'indication sur l'intégration des enfants d'immigrés dans le marché du travail, même si elle montre une hausse du niveau scolaire des immigrés de la première génération.

Pour évaluer la qualité de l'intégration de la deuxième génération des immigrés, nous avons extrait de l'enquête « Trajectoire et origine » les données concernant les enfants d'immigrés de la deuxième génération, enfants de parents arrivés avant 1974 en France.

Nous avons comparé ce taux avec celui de la majorité de la population française en 2010, année où le public que nous avons interrogé était dans la période du tout premier emploi (la moyenne d'âge des femmes interrogées est de 37 ans en 2021). Cette année-là, 34 % de la population majoritaire française était titulaire d'un diplôme de l'enseignement supérieur. Ce chiffre se répartit en 32 % des hommes et 37 % des femmes.

Les données de l'INED permettant de comparer ce chiffre avec les enfants de parents d'immigrés en fonction de leurs origines, nous avons pu extraire de l'enquête de l'INED les données des nationalités nord-africaines et les comparer avec les chiffres concernant des nationalités ayant immigré au même moment. Ainsi, en 2010, les enfants de parents d'origine algérienne étaient à 20 % titulaires d'un diplôme d'enseignement supérieur (18 % pour les hommes et 22 % pour les femmes). Ceux originaires du Maroc ou de Tunisie étaient nettement plus diplômés avec 31 % (27 % pour les hommes et 34 % pour les femmes).

Le saut générationnel est donc spectaculaire avec un quasi-rattrapage en une seule génération pour les descendants d'immigrés marocains et tunisiens par rapport à la population majoritaire française. En conséquence, si l'on ne se fie qu'au taux de diplômés du supérieur parmi les populations, on constate aisément que le rattrapage est significatif



en une seule génération. Il était quasiment achevé pour les descendants de deux nationalités d'Afrique du Nord et était toujours en cours pour les descendants d'Algériens. Ces données montrent qu'en termes d'études supérieures, l'ascenseur social fonctionne plutôt bien pour les enfants nord-africains, ce que les entretiens, nous le verrons, permettent de confirmer. Il est toutefois assez difficile, à l'heure de la massification des études supérieures, d'évaluer la qualité des cursus effectués. Les entretiens ont permis d'affiner quelque peu cette donnée dont nous n'avions qu'un indicateur quantitatif, à savoir le fait de disposer ou non d'un diplôme d'enseignement supérieur.

Cependant, les difficultés en termes d'intégration ne se résument pas au niveau de diplôme. On pourrait aussi s'attendre à des difficultés en termes d'insertion professionnelle. Là aussi, nous avons extrait des données de l'enquête « Trajectoires et origines ». Nous avons pris, dans l'enquête de l'INED, la profession déclarée du père de la personne interrogée afin de mesurer l'écart par rapport à une population test non africaine et l'écart par rapport à la population majoritaire. Ainsi, 1 % des descendants d'Algériens déclarent que leur père était cadre et 73 % ouvrier. La proportion est comparable avec les descendants des Portugais qui déclarent leur père cadre pour 1 % et ouvrier pour 78 %. Or, les enfants de ces immigrés sont 8 % de cadres et 30 % d'ouvriers pour les Algériens contre 9 % et 28 % pour les Portugais. Le taux est de 15 % de cadres contre 22 % d'ouvriers dans la population majoritaire et de 14 % et 24 % pour l'ensemble de la population.

Si l'on réalise le même calcul avec les pères tunisiens et marocains, on arrive à 3 % de cadres et 71 % d'ouvriers, que l'on peut comparer avec les pères des descendants d'immigrés italiens et espagnols qui sont à 3 % de cadres et 65 % d'ouvriers. Quand on observe la situation professionnelle de leurs enfants, on obtient 9 % de cadres pour les enfants d'immigrés marocains et tunisiens pour 26 % d'ouvriers, ce taux passe à 11 % de cadres pour les enfants d'Italiens et d'Espagnols et 27 % d'ouvriers. Lorsque l'on raisonne en termes de catégorie socioprofessionnelle, on constate donc un rattrapage entre les enfants d'immigrés et la population majoritaire en une seule génération et surtout, on constate qu'il n'y a pas un écart significatif entre des populations socialement identiques à leur arrivée en France, qu'elles soient européennes ou nord-africaines, en matière d'ascension sociale. Une nouvelle fois, ces données quantitatives ne permettent pas d'affiner et d'extrapoler sur les aspects plus qualitatifs de cette insertion professionnelle. La notion de « cadre » étant de plus en plus large, il convient également d'analyser les données recueillies durant les entretiens pour relativiser cette apparente réussite de l'intégration, d'autant plus que la

corrélation entre niveau de diplôme et réussite professionnelle est loin d'être automatique chez les descendants d'immigrés<sup>73</sup>.

### *La négociation intrafamiliale*

*Femmes, Musulmanes, Cadres... une intégration à la française* permet aussi de faire émerger plusieurs points de convergence entre les parcours d'intégration des femmes dans le Golfe et celles de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine en France. Ainsi, parmi les plus de 40 femmes managers interrogées, on distingue d'abord une importante étape de négociation intrafamiliale qui se termine souvent par une forme de transaction entre la fille et l'autorité familiale, décrite de façon assez similaire que l'on n'identifiera pas chez les hommes interrogés et que nous évoquerons plus bas.

Les femmes saoudiennes ont l'habitude (c'était moins le cas depuis 2017, mais il serait naïf de penser que ce processus s'est complètement arrêté), si l'on suit les travaux d'Amélie le Renard, de négocier chaque pan de liberté sur une base incrémentale avec une figure masculine du foyer. La plupart du temps il s'agit du père. Les femmes interrogées décrivent ce schéma assez répétitif où l'on va notamment négocier une autorisation de faire des études qui ne sont pas conformes aux codes culturels locaux. Le fait que des femmes suivent des études dans des domaines scientifiques, techniques ou dans des parcours de type « management » n'était pas culturellement bien perçu dans une région où la femme était d'abord identifiée comme une mère de famille devant s'occuper du foyer traditionnel.

Les pionnières ont donc dû profiter des ouvertures du régime sur le sujet pour convaincre leur père de les laisser rejoindre la formation de leur choix. Le processus de négociation est décrit de façon assez précise par les femmes interrogées et passe par une série de petits pas qui finissent par aboutir à un droit octroyé par l'autorité paternelle (ou masculine en général car dans quelques cas les frères peuvent être associés à la décision). Il reste toutefois une deuxième étape de l'intégration économique, qui est la possibilité de travailler dans un secteur correspondant à la formation suivie. Pendant longtemps, les femmes ne pouvaient intégrer que l'enseignement ou le secteur médical et cette habitude a relativement persisté culturellement une fois les interdictions levées. Je me souviens notamment d'une étudiante qui postulait pour étudier au sein du MBA que je dirigeais qui avait un diplôme de biologie marine spécialisé en ichtyologie (science qui traite des poissons). Curieux de ce profil assez atypique, je décidai, lors de l'entretien de recrutement, de lui demander pourquoi elle

---

<sup>73</sup> Sur la notion de rendement du diplôme sur le marché du travail pour les descendants d'immigrés, on peut notamment consulter : Cris Beauchemin et al. « Familles immigrées : le niveau d'éducation progresse sur trois générations mais les inégalités sociales persistent », *Population & Sociétés*, vol. 602, no. 7, 2022, p.1-4

souhaitait effectuer un tel revirement dans sa carrière et elle m'expliqua qu'à l'époque où elle était étudiante, seules les parcours permettant d'être enseignant étaient ouverts aux femmes. Beaucoup d'autres de mes étudiantes avaient des diplômes d'infirmières ou de littérature qui, a priori, ne les destinait pas vraiment à intégrer un master dont les matières principales étaient le management, la finance ou la comptabilité.

Dans les parcours ayant été décrits lors des entretiens, une fois les études terminées, l'épreuve suivante pour les jeunes femmes consistait ainsi une nouvelle fois en un exercice de négociation et de persuasion pour convaincre le père de les laisser exercer la profession de leur choix.

En Arabie saoudite notamment, avant les réformes abolissant le chaperonnage<sup>74</sup>, les femmes ne pouvaient quitter le domicile des parents qu'une fois mariées. Les témoignages recueillis montrent également que la stratégie consistant à suivre des études longues visait à retarder au maximum l'âge du mariage à une époque où celui-ci était vécu comme un enfermement.

Je me souviens notamment d'une femme saoudienne s'étant présentée non voilée et vêtue à l'occidentale à l'entretien de recrutement, ce qui à l'époque était une première, à qui je demandais quel était son projet d'avenir. Sa réponse était empreinte d'une certaine fraîcheur puisqu'elle m'indiqua alors que son objectif était d'acheter une maison pour pouvoir y vivre seule. En effet, le royaume venait tout juste d'autoriser les femmes célibataires à vivre seule dans leur propre logement. Dans le référentiel de Wejdan, il s'agissait donc d'un signe de modernité majeur qu'elle m'exposait.

La période plus récente tend à prouver que cette stratégie a porté ses fruits, puisque l'on assiste à un recul important dans le temps de l'âge du premier mariage. Les statistiques publiques portant sur la population arabe du Golfe la plus importante étant celles de l'Arabie Saoudite, c'est celle-ci que nous avons étudié de la façon la plus détaillée. Nous nous retrouvons ainsi avec des évolutions spectaculaires entre 2007 et 2016. Ainsi, 27 % des Saoudiennes s'étaient mariées entre 15 et 18 ans en 2007 contre 18 % en 2016. On assiste aussi à une évolution significative du nombre de mariages après l'âge de 25 ans, puisque l'on passe de 15.06 % en 2007 à 22.13 % en 2016<sup>75</sup>. Il y a donc toujours une persistance du mariage « jeune » chez les femmes saoudiennes, mais la tendance sur ces 10 dernières années va nettement dans le sens d'un premier mariage de plus en plus tardif, ce qui permet de confirmer les observations faites au cours de l'enquête de terrain.

---

<sup>74</sup> Une femme saoudienne ne pouvait côtoyer publiquement que son mari ou des « mahram », chaperons dont la définition en arabe est « avec qui on n'a pas le droit de se marier » (il s'agit donc principalement de membres de la famille proche).

<sup>75</sup> Source: Saudi General Authority for statistics

Il est à noter aussi, concernant précisément l'Arabie saoudite mais d'une façon plus large l'ensemble des pays du Golfe que le taux de divorce est très important. Il est même complètement intégré dans les stratégies de carrière des femmes saoudiennes de façon assez surprenante. Chaque année, lors des campagnes de recrutement, plusieurs femmes admises indiquaient pudiquement qu'elles souhaitaient reporter leur admission d'une année pour des motifs personnels. La première année, je pensais qu'il s'agissait de raisons de santé ou d'un surcroît de travail, voire d'une excuse polie pour me faire comprendre que les frais de scolarité étaient trop élevés. Or, la plupart du temps, je retrouvais ces femmes l'année suivante. Jannat, mon assistante m'expliqua alors que les « motifs personnels » étaient une sorte de code pour signifier qu'elles étaient en procédure de divorce et que j'étais censé le comprendre.

Le processus de négociation et de transaction intrafamiliale est décrit de façon assez identique par les femmes de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine. On note une véritable similitude dans les parcours et le schéma de négociation avec la famille pour obtenir des droits et des libertés, de façon incrémentale. Nous sommes ici sur un processus transactionnel qui, nous le verrons, se reproduira au cours de différentes étapes de l'intégration.

La différence essentielle entre les deux populations est le niveau d'éducation et les ressources dont disposent les familles. Si, dans le Golfe, les familles des femmes interrogées sont plutôt issues de la classe moyenne, voire de la classe moyenne supérieure des pays concernés, les familles des Françaises sont souvent représentatives des immigrés nord-africains de la première génération et ne disposent souvent pas du capital culturel ou économique pour comprendre ce que représentent des études supérieures ou un travail très qualifié, et il appartient aux filles de les convaincre qu'il s'agit d'une voie d'émancipation. Toutefois, ce dernier point est plus paradoxal qu'il n'y paraît tant la notion de « faire des études » est importante pour les immigrés de la première génération de l'immigration nord-africaine. Lors des entretiens, il apparaît que les parents veulent que leurs enfants, dont leurs filles, fassent des études, mais qu'ils rencontrent parfois des difficultés à comprendre ce que ce terme signifie et restent en parallèle attachés à un certain contrôle de la vie de leurs filles.

Par ailleurs, les familles sont la plupart du temps issues de milieux très traditionnels et patriarcaux, tels que ceux que Bourdieu avait pu étudier lors de son séjour en Kabylie.

Les entretiens montrent diverses pressions et négociations que certaines des femmes interrogées ont dû mettre en œuvre dans le cadre d'une démarche de type transactionnelle. D'abord, il a fallu exister au sein d'un système patriarcal composé de familles souvent très nombreuses où les filles étaient loin de passer en priorité. Si les parents, et cette idée se retrouve dans tous les entretiens, insistaient beaucoup sur la notion de « faire des études »

ou de « travailler à l'école », les femmes interrogées ont connu une importante pression afin de les convaincre de la nécessité de se marier très tôt (il est à noter que dans l'échantillon du Golfe, les femmes interrogées n'ont pas évoqué ce point). La hantise du mariage arrangé apparaît chez toutes les Françaises interrogées comme l'un des facteurs qui déclenche la négociation en vue de pouvoir suivre des études, puis la prolongation de ces études.

Ainsi, lors des entretiens, on observe un véritable double discours illustré par Sarah, 29 ans, qui au cours de la même conversation montre à la fois une pression pour organiser un mariage arrangé :

*Il fallait qu'on épouse des kabyles, et si possible du même village, parce que le village d'à côté c'est pas pareil... Ils étaient arrivés en France avec cette idée-là » puis quelques instants plus tard, elle évoque l'importance pour ses parents que leur fille fasse des études sans trop savoir de quoi il s'agit exactement « Après, pour ma mère, il y avait beaucoup de méconnaissance donc elle me poussait à faire des études mais pour elle c'était très abstrait. Elle ne m'orientait pas vers un domaine ou vers un niveau d'études, elle me disait « fais des études ».*

La négociation intra familiale est donc une technique dont l'utilisation est revendiquée par les femmes des deux échantillons. Elle se mène, quasiment systématiquement nous l'avons vu, avec le père, qui semble être identifié comme celui qui donnera son blanc-seing et autorisera l'éventuelle dérogation à la norme. Dans le cas des femmes françaises, la mère apparaît davantage comme la gardienne du foyer, qui transmet les valeurs traditionnelles là où le père rend les grands arbitrages ayant trait à la relation avec le monde extérieur et prend les décisions, notamment celles qui dérogent à un ordre établi non écrit, comme nous le verrons dans le processus très complexe menant les Françaises à présenter un conjoint qui ne conviendrait a priori pas au choix des parents.

Le processus est ensuite assez similaire à celui des femmes du Golfe puisqu'une fois la réussite actée et validée, les parents ont tendance à devenir les promoteurs de la réussite de leurs filles auprès de leur entourage, à commencer par leurs propres enfants. Les femmes des deux échantillons décrivent souvent un moment de bascule où leur père a pris parti en leur faveur auprès de tiers extérieurs, devenant par ce biais des promoteurs de l'émancipation.

De même, une fois engagées sur la voie de la réussite scolaire et sociale, les femmes ont tendance à aider leur entourage, se comportant comme leurs consœurs du Golfe. Leurs parents se transforment également en relai d'opinion au sein de leur entourage pour valoriser le parcours de leurs filles. Ce phénomène, auquel nous donnons le nom de « micro-modèle », survient après l'éventuelle réussite du processus transactionnel. Une fois

acceptée la transgression de la norme et constaté le fait que cela ne nuisait pas à la réputation de la famille, les parents ont tendance à promouvoir l'exemple de leur fille ayant réussi. Les femmes ayant connu la réussite s'éloignent ensuite du foyer familial, changent souvent de quartier voire de ville, mais maintiennent un lien avec leur milieu d'origine et servent de personnes ressources, transmettant une expérience, un vécu que leurs parents ne sont pas capables de transmettre.

Ce phénomène se retrouve chez les femmes du Golfe, notamment quand elles restent au sein du foyer initial tardivement (c'est le cas de plus en plus fréquemment pour celles connaissant un célibat prolongé, particulièrement en Arabie saoudite). Elles deviennent des références et des inspiratrices auprès des membres féminins de leur famille élargie et de leurs amis, contribuant à normaliser l'idée de transgression de la norme culturelle à une échelle relativement restreinte.

La différence la plus nette entre les femmes du Golfe et les Françaises en termes de négociation porte sur le choix du conjoint. Les femmes du Golfe interrogées sont en majorité célibataires alors qu'elles ont des âges similaires aux Françaises (l'âge médian des femmes du Golfe interrogées est de 34 ans, celui des Françaises de 37 ans), sur 20 femmes du Golfe, seules 6 étaient mariées contre 17 sur 24 chez les Françaises. La question du choix du conjoint se pose donc moins. Si l'échantillon est beaucoup trop modeste pour donner lieu à une quelconque conclusion, on peut toutefois, au vu des propos recueillis, émettre des hypothèses assez fortes.

Ainsi, le recul de l'âge du mariage est une constante que l'on retrouve dans les statistiques que nous avons pu présenter et il apparaît qu'il est corrélé avec l'arrivée des femmes dans l'enseignement supérieur, puis à des postes à responsabilité au sein de l'entreprise. Le célibat prolongé serait donc, pour les femmes du Golfe, une façon de se sentir plus libres de mener leur vie comme elles l'entendent. Cette idée s'avère relativement partagée par l'ensemble de la population interrogée.

En revanche, le mariage a lieu plus tôt chez les Françaises interrogées et répond parfois à une pression émise par la famille qui, nous l'avons vu, reste souvent très traditionnelle. Le choix de l'époux est donc un véritable objet de négociation qui peut également, nous le verrons, se poser dans le cas des hommes. Plusieurs des femmes interrogées se sont donc mariées tôt, avec quelqu'un qui était « validé » par les parents, ou plutôt qui correspondait aux attentes des parents. La grande majorité des femmes interrogées, cependant, a choisi de se marier avec un homme qu'elles ont dû d'abord cacher, puis présenter et faire accepter à la famille. Les récits de ces négociations montrent assez bien que, même tardivement, les femmes françaises connaissent le processus de négociation visant à faire accepter quelque chose, leur conjoint en l'occurrence, qui transgresse la norme. Sur 17 femmes mariées de l'échantillon des Françaises, 12 le sont avec un conjoint qui n'est pas

originaire d'Afrique du Nord. Une nouvelle fois, cela n'a pas de valeur statistique, mais ce point mérite un éclaircissement qualitatif.

Lors des entretiens, on constate rapidement qu'il s'agit, pour celles ayant fait ce choix, d'une décision délibérée. Plusieurs d'entre elles indiquent sans détour qu'elles ne souhaitaient pas épouser un Maghrébin car elles avaient constaté que culturellement, un tel choix ne serait pas compatible avec leur volonté d'intégration personnelle. Le fait de sortir du milieu familial ou du quartier pour effectuer des études a ainsi pu permettre de rencontrer un conjoint ne correspondant pas au choix des parents. Si deux des femmes interrogées ont choisi de rompre de façon assez nette les liens avec leur milieu d'origine, ne conservant que des contacts avec les membres de la famille dont elles estiment qu'ils pouvaient comprendre leur choix, toutes les autres ont entamé un processus transactionnel pour faire accepter le conjoint par la famille. Ce cheminement a donné lieu à des mises en scènes et des approches très fines, jouant sur des ressorts très personnels et sentimentaux, allant jusqu'à des simulacres de conversions à l'islam afin de convaincre l'autorité paternelle.

### *La sortie décisive du quartier*

Toutefois, ce qui ressort de l'étude va bien au-delà d'une simple comparaison entre femmes du Golfe et femmes françaises de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine. Les propos relevés révèlent l'existence d'un contrôle social des femmes dont plusieurs entretiens font ressortir qu'il serait inhérent à la culture nord-africaine, accentué lorsque les familles vivent au sein de quartiers populaires où est décrite une organisation assez précise de la surveillance et du contrôle des femmes, reprenant les enquêtes effectuées par Fabien Truong ou Hugues Lagrange.

La sortie du quartier, étape importante de la réussite sociale et éducative, se double souvent d'une vie à l'extérieur, de l'acquisition de codes qui diffèrent beaucoup de ceux du milieu d'origine. La notion de bricolage est souvent mobilisée, notamment lorsqu'il s'agit d'éviter un mariage arrangé ou de présenter un conjoint qui n'est pas d'origine nord-africaine, rencontré en dehors du cercle de sociabilité de la famille. Ainsi, les stratégies trouvées par les femmes mobilisent des concepts religieux et culturels qu'elles assemblent afin de se construire un argumentaire visant à convaincre leurs parents.

L'intégration de ces jeunes femmes dans le monde du travail va ainsi bien au-delà de la seule intégration économique. Elles ont à se mouvoir entre les deux « zones » décrites par Fabien Truong dans son enquête sur les personnes diplômées bac + 5 issues des quartiers

populaires. Cela nécessite de jouer avec les codes culturels et religieux, de composer avec le patriarcat<sup>76</sup>.

Cette dimension culturelle et religieuse est cependant souvent occultée ou mal perçue, tant par les chercheurs que par le monde politique. Si l'intégration consiste en l'acquisition des codes nécessaires pour entrer dans une société majoritaire qui n'est pas spécialement accueillante, elle nécessite dans ce cas un travail sur son entourage sur le plan culturel et religieux. Les différents récits recueillis montrent en outre que la religion musulmane ne semble pas incompatible avec l'intégration telle que nous la définissons.

Les femmes françaises indiquent ainsi que si elles ont dû se battre pour sortir du carcan familial, cette lutte initiale leur a permis de s'armer face à une société française plutôt dure avec ceux qui cherchent à s'y intégrer sans en avoir les codes. Le principal obstacle qu'elles décrivent au cours de leur parcours d'intégration est lié à leur culture d'origine quand elles semblent indiquer que pour les garçons, le problème serait inversé. Ils seraient en effet moins surveillés et contrôlés au sein du groupe mais se heurteraient plus durement aux difficultés liées à l'intégration dans la société, d'abord parce qu'ils n'ont pas été préparés à ce mécanisme de lutte et de négociation/transaction, et ensuite parce que la société ne porterait pas le même regard sur eux que sur les femmes.

Un autre obstacle souligné par les femmes est la difficulté d'acquérir les codes nécessaires à l'intégration en fonction de l'habitat dans lequel la famille réside. Le fait d'habiter dans un quartier d'habitat social est ici un facteur très souvent mis en avant dans le sens de ce que des sociologues comme Loïc Wacquant ont pu décrire comme un ghetto où une contre-société se développe en vase clos. Ainsi, nous retrouvons des thèmes classiques et relativement anciens de la sociologie urbaine comme celui de la distance sociale et de la proximité spatiale.

Nous empruntons ici le concept de « seconde zone » développé par Fabien Truong décrivant cette contre-société du quartier disposant de ses propres codes, qu'il décrit notamment dans son enquête sur l'écosystème de Grigny (en étudiant plutôt des parcours de jeunes hommes) et de jeunes diplômés en Seine Saint Denis. Il s'agit d'un milieu très masculin où les femmes ont tendance à être surveillées et reléguées. Plusieurs des femmes interrogées décrivent le quartier comme l'élément le plus handicapant, car elles le considèrent comme une sorte de prison. L'une d'entre elles en particulier, devenue directrice des ressources humaines d'un grand groupe, se remémore au cours de l'entretien une lutte qu'elle avait menée contre l'ouverture d'une médiathèque dans son quartier de Strasbourg car une des

---

<sup>76</sup> Jessica Lichy et Arnaud Lacheret. « The role of the family in empowering women managers/entrepreneurs in the Persian Gulf: managing patriarchy », *Gestion 2000*, vol. 38, no. 6, 2021, p. 141-164.



seules opportunités qu'elle avait de sortir du quartier était justement de prendre le bus pour se rendre à la médiathèque du centre-ville.

*Je me suis battue pour qu'il n'y ait pas de bibliothèque dans ma cité. Parce que je voulais en sortir. Parce que si on me mettait les services publics, des bibliothèques de quartier, des trucs de quartier, ça donnait toutes les excuses à mes parents pour que je n'aille pas prendre le bus. Ne serait-ce que vous confronter à cela, de vous dire que vous prenez le bus, vous allez à la bibliothèque qui est en dehors de votre cité, vous rencontrez d'autres personnes, vous allez prendre un café, c'est très important. Aujourd'hui, on a tout foutu au pied de l'immeuble de nos jeunes. Sous couvert de maillage territorial, de proximité des services. C'est faux, c'est un leurre, c'est une fausse bonne œuvre. Ça a contribué pour moi à enfermer les gens dans leur monde, à ne plus les laisser sortir, à rester dans leur carcan et à ne pas être en situation de découvrir autre chose que la misère de leur cité.*

Cette opinion, souvent contre-intuitive si on la met en parallèle avec les politiques d'équipement des quartiers dans le cadre de la rénovation urbaine, est souvent mobilisée spontanément par les femmes lors des entretiens.

De même, nombreuses sont les femmes qui expliquent leur réussite par le choix de leur famille de déménager, de sortir du quartier. Quand ce ne fut pas le cas, les récits s'attardent souvent sur le travail de négociation, teinté de dissimulation, mené auprès de la famille pour trouver des prétextes pour quitter occasionnellement, puis définitivement le quartier. Cet argumentaire sur le quartier coïncide bien avec les conclusions de l'enquête d'Hugues Lagrange sur Mantes-la-Jolie. Les populations d'origine nord-africaine, qui peuplaient le quartier du Val-Fourré, ont massivement déménagé en périphérie ou dans des quartiers plus réputés, laissant la place à une nouvelle vague d'immigration subsaharienne. Il semble donc que le raisonnement tenu par les femmes interrogées illustre bien les tendances lourdes visant, dès que les familles en ont les moyens financiers, à déménager au plus vite du quartier d'origine afin de maximiser les chances d'intégration. Le taux de rotation des logements sociaux des quartiers en politique de la ville, souligné récemment par le géographe Christophe Guilluy (qui ne fait que s'inscrire dans la riche tradition de sociologie urbaine des quartiers, périphéries et banlieues françaises), est un autre indicateur de cette stratégie de l'évitement. Les données qualitatives que nous avons recueillies permettent de les inscrire dans des récits de vie et de montrer à quel point « quitter le quartier » est interprété par les personnes interrogées comme un facteur clé de la réussite du processus d'intégration.

## Chapitre 4 : L'intégration des hommes : dépasser le clivage intégration/assimilation

### *Genre et intégration*

Les propos et récits de vie des femmes interrogées, et tout particulièrement les témoignages de négociation intrafamiliale ressemblant à un processus transactionnel, ainsi que les nécessités de gérer les traditions et attitudes patriarcales reproduites dans le quartier nous ont poussé à nous intéresser à l'intégration des hommes.

En réalité, cette piste ne m'apparut pas naturellement. Elle survint lors d'une interview que j'ai accordée au journal *Le Monde*, dans un café avec le journaliste Christophe Ayad. Au cours de la conversation informelle qui s'ensuivit, il m'exposa sa vision de la différence entre la perception des hommes et des femmes nord-africains par la société française. Pour celui qui était à l'époque le chef du service international du journal, les hommes arabes sont perçus par la société française comme des conquérants, des soldats, là où les femmes sont davantage perçues comme des faibles victimes qu'il faut aider à émanciper. Ce point de vue, qui s'appuyait davantage sur l'observation d'un individu que sur une démarche scientifique n'était toutefois pas dénué de sens et m'a poussé à élargir ma recherche.

J'ai ainsi poursuivi la recherche de terrain en ciblant un public masculin afin de pouvoir compléter le travail sur les mécanismes de l'intégration. L'objectif était le même que pour les deux cohortes féminines, c'est-à-dire recueillir des récits d'intégration, des biographies portant sur des éléments clés du parcours et sur la façon dont les difficultés rencontrées pouvaient être interprétées. L'ambition de cette nouvelle cohorte était de mettre à jour les représentations de l'intégration, puis de comparer les différentes valeurs mobilisées afin de vérifier si le processus d'intégration devait être différencié en fonction du genre.

J'ai donc réuni un échantillon de 26 hommes, d'une moyenne d'âge de 35 ans, issus de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine, diplômés de l'enseignement supérieur, et exerçant des fonctions de cadre d'entreprise ou d'entrepreneur. Leurs caractéristiques sociales et familiales sont très proches de celles des femmes interrogées pour *Femmes, musulmanes, cadres... Une intégration à la française*. Ainsi, la taille de la fratrie moyenne est de 4,64 enfants contre 4,82 chez les femmes et ils sont pères de 1,04 enfants contre 1,17 pour les femmes. J'ai légèrement adapté le questionnaire tout en gardant l'ossature afin de mieux adapter les questions à un public masculin.

Au total, nous disposons de plus de 70 entretiens de managers et entrepreneurs de religion musulmane et de culture arabe ayant dû accomplir un parcours d'intégration. Ce sont des femmes et des hommes, venant du Golfe ou d'Afrique du nord.

Plutôt que de mener une recherche portant spécifiquement sur un groupe en particulier comme je l'ai fait avec les deux derniers livres, j'ai décidé d'analyser les entretiens avec les hommes au regard des résultats déjà obtenus avec les femmes. L'ambition est ici de concilier l'intégration sociologique et l'intégration politique à travers l'analyse de récits d'intégration.

L'étude ambitionne de réaliser une cartographie de l'intégration de personnes de culture arabo-musulmane et des différentes étapes et processus mobilisés pour y parvenir. Cette étude cherche à aller bien au-delà de l'intégration socio-économique qui est souvent brandie dans le monde politique pour souligner son caractère incomplet ou insuffisant.

La recherche effectuée, et l'analyse qui en est issue permettent de définir des étapes, des processus, des logiques intégratives qui aident également à dépasser le débat intégration / assimilation. Car en définitive, l'effort réalisé par les individus étudiés va bien au-delà de l'intégration sociale. Il s'agit d'adapter des valeurs par un travail sur son environnement d'origine, par le biais d'une démarche de bricolage qui permet de faire reculer l'acceptable pour, en définitive, être soi-même intégré dans les deux environnements : le milieu d'origine et la « société majoritaire ».

Cette cartographie de récits de parcours d'intégration est un travail inédit d'analyse qualitative qui propose une alternative au paradigme intégration / assimilation qui ne semble plus adapté au contexte de la société française.

### *Cartographie du milieu familial*

Les trois échantillons sont similaires sur un point essentiel qui est l'évolution de la structure de la famille. Le milieu d'origine est composé de familles nombreuses, voire très nombreuses. Chez les femmes du Golfe, les fratries d'origine de l'échantillon sont de 5,2 personnes en moyenne avec des cas extrêmes puisque l'une des femmes interrogées a 12 frères et sœurs. Chez les femmes françaises, le chiffre est comparable puisqu'elles sont issues de fratries de 4,82 enfants. Chez les hommes, le chiffre est de 4,64. On a donc une ascendance plutôt traditionnelle chez les populations étudiées, avec des familles que l'on qualifiera de nombreuses.

Or, en une génération, on assiste à une transition démographique spectaculaire. L'âge des personnes interrogées est assez homogène : 33 ans chez les femmes du Golfe, 37 ans chez

les femmes françaises et 35,6 ans chez les hommes. La fécondité est tout à fait comparable puisque les femmes du Golfe de l'échantillon ont 0,89 enfants, les Françaises en ont 1,17 et les Français 1,04. Il semble que sur un plan purement démographique, le cadre de la famille arabe traditionnelle telle que décrit dès les années 1970, notamment par Raphael Patai<sup>77</sup>, se soit éteint en une seule génération, du moins pour les individus s'étant intégrés dans leurs sociétés majoritaires respectives.

Ce point commun est important et est soutenu par diverses hypothèses qui diffèrent selon les catégories interrogées, et sur lesquelles nous reviendrons.

L'autre aspect familial est celui du mariage. Comme souligné plus haut, il y a une très importante différence en termes de taux de célibat parmi les personnes interrogées. Si l'on a 6 célibataires sur 24 Françaises et 7 sur 26 parmi les Français, ce taux augmente fortement chez les femmes du Golfe avec 14 célibataires sur 20 femmes interrogées.

En l'espèce, les réponses collectées permettent d'établir plusieurs explications. D'abord, le recul de l'âge du mariage dans le Golfe pour les femmes est un moyen de poursuivre des études et de démarrer leur carrière professionnelle. La plupart des femmes interrogées le confirment et mobilisent cet argument. Pour plusieurs d'entre elles, le mari idéal est décrit comme quelqu'un qui leur laisserait suffisamment de liberté pour poursuivre leur carrière professionnelle. Il est à noter qu'après l'enquête, plusieurs des femmes interrogées, recroisées quelques années plus tard, ont annoncé s'être mariées, une fois leur carrière professionnelle bien avancée.

Chez les femmes françaises, le taux de célibat faible s'explique par le très fort taux de mariage exogame qui, souvent, est justifié par les intéressées par la volonté de ne pas tomber dans un mariage arrangé qui, d'après elles, les empêcherait de progresser dans l'échelle sociale et de poursuivre la carrière professionnelle à laquelle elles aspirent. On retrouve cette crainte du mariage arrangé dans les propos de plusieurs femmes indiquant qu'elles ont tout fait pour ne pas se marier avec un nord-africain car « culturellement, cela ne serait pas possible » et constituerait un obstacle à leur parcours d'émancipation. Cette crainte des hommes nord-africains a été souvent l'un des motifs justifiant un mariage exogame auquel souvent les femmes attribuent une partie des clés de leur réussite et de leur élévation sociale.

On peut illustrer cette crainte dans les propos de Karima, 36 ans :

*Alors, moi il y a un truc qui m'avait vraiment embêté pendant des années. C'est à partir du moment où on arrive à la majorité, qu'on entame les études supérieures, tout de suite il y a un mécanisme de mariage qui se met en place. Mariage arrangé, telle proposition, telle*

---

<sup>77</sup> Raphael Patai, *Society, Culture and Change in the Middle East*, University of Pennsylvania Press, 1971.

*famille veut la main de... Et moi, j'ai souvenir qu'en allant en prépa, avec des cours très exigeants, avec une pression pas possible, avec un objectif de finir... de réussir dans ce cursus assez exigeant, le week-end quand je rentrais chez moi, il y avait cette discussion de mariage qui était au centre [...] si je n'avais pas cette chape au-dessus de ma tête, ce nuage (rires) qui me suit tout le temps pendant ces années-là, j'aurais vraiment eu l'esprit un petit peu libéré pour vraiment suivre mes cours [...] après plus tard j'ai compris que ça faisait partie un petit peu de la volonté de conditionnement. Tu as la liberté d'aller plus loin mais... il faut que tu sois conditionnée à, à tout moment, basculer dans un choix traditionnel... de mariage ou de mode de vie.*

Chez les hommes, les réponses sont moins systématiques. Parmi les 19 mariés, 7 le sont avec des femmes d'origine nord-africaine (6 avec des femmes venant du même pays que leurs parents). Les arguments mobilisés sont plus confus. Pour certains, la crainte du mariage arrangé les a poussé à s'éloigner de leur famille et à rester célibataires, d'autres cachent leur conjointe à leurs parents au moment où l'entretien se déroule lorsqu'ils estiment qu'elle ne correspond pas au souhait de leurs parents.

C'est le cas de Hocine, 33 ans, qui explique comment il parvient à éviter le sujet suite à une expérience compliquée :

*Mon ex-copine avec qui j'étais pendant six ans, on a emménagé ensemble, je l'avais présenté à mes parents, mais c'était une pression incessante pour se marier et tout ça, pour faire les choses dans la religion. Moi, je m'en fous de la religion. Je ne suis pas croyant, mais ils ne le savent pas. Je suis honnête avec tout le monde, sauf avec mes parents. Je leur mens. J'assume. (rires) Ce sont les seules personnes à qui je mens parce que je n'ai pas envie de les blesser. Puis ils sont bien trop vieux pour leur casser la tête et leur créer des problèmes. Donc, je préfère prendre ça sur moi. [...] d'ailleurs je n'ai jamais fréquenté de fille d'immigrés comme moi. Non, jamais. Trop de problèmes. (rires) Je n'aime pas avoir mal à la tête. Du coup, ça peut créer des freins. « Tiens, c'est quand que je rencontre tes parents » et moi je suis transparent. Enfin, je dis qu'ils sont vieux, si tu les rencontres, ça va me mettre une pression incroyable. Pour l'instant, même si c'est sérieux, est-ce qu'on ne peut pas attendre un petit peu, tu vois.*

Il y a aussi un nombre plus important d'hommes divorcés ou remariés. Plusieurs d'entre eux affirment de façon plus directe qu'ils ont recherché précisément une femme ayant leur origine et se sont conformés à la tradition familiale, ce qui n'apparaît à aucun moment dans les entretiens avec les femmes où ces dernières tendent davantage à expliquer comment elles sont parvenues à la contourner.

C'est le cas d'Ali, 42 ans :

*Moi, étant donné que j'avais comme ambition de fonder une famille sûre et si possible avec des enfants dans une famille stable. J'avais dans l'idée [...] de chercher une stabilité auprès d'une culture qui donnait plus de contraintes à une femme et donc forcément plus d'égard à l'époux. Qui sortait un peu des schémas hyper libertaires. [...] la liberté... quand elle est dénuée de morale et de fondement, de sens, elle peut devenir folle, la liberté. Donc effectivement, j'avais cette envie de chercher [...] quelqu'un qui a encore une définition de la liberté que j'avais, c'est à dire suffisamment contrainte. Donc c'était là-bas. Donc j'ai fait le choix de faire confiance à ça, tout en sachant que je me donnais aussi la possibilité, effectivement, que ça ne marche pas. [...] Mais effectivement, pour l'instant, ça va, ça a plutôt bien payé.*

En ce qui concerne l'idée que les personnes interrogées se font de l'intégration, il apparaît que le choix, ou le non-choix, du conjoint est un facteur considéré comme déterminant et faisant partie de la trajectoire qui mène à ce que les personnes interrogées considèrent comme leur réussite sociale et leur intégration dans la société. Dans la cartographie de l'intégration des personnes de culture arabo-musulmanes que nous avons eu l'occasion d'interroger, un autre élément apparaît déterminant au sein de la famille et est décrit de façon nettement différente en fonction du genre et de l'origine : il s'agit de la relation avec les parents.

### *Les parents, transmetteurs de la culture*

Alors que le questionnaire n'abordait pas particulièrement la question du conjoint, qui est évoquée spontanément par les personnes interrogées des trois échantillons, celle des parents et de la famille de façon plus large est amenée à plusieurs reprises au cours de l'entretien. Il est demandé très tôt à la personne de se positionner en termes de famille avec une troisième question en plusieurs étapes : « Est-ce que vous avez des frères et sœurs ? Que font-ils dans la vie ? » puis « D'après vous, votre famille est-elle moderne ou traditionnelle ? »

La personne interrogée se voit donc proposer de réfléchir à la notion de modernité et de tradition, ce qui la fait cheminer vers des souvenirs parfois anciens qui permettent d'aborder la notion de culture d'origine et la façon dont elle est perçue qualitativement. Le questionnaire s'intéresse ensuite à l'origine nationale et sociale des parents, puis au quartier dans lequel la personne a grandi avant de bifurquer sur la trajectoire ayant permis de prendre le chemin de l'intégration. L'objectif de ces questions est de reconstituer des anecdotes issues du passé afin de pouvoir comprendre comment est analysé le chemin vers l'intégration et comment la notion même d'intégration est interprétée.

Immédiatement après ce moment biographique, le questionnaire revient sur des notions permettant de tester les hypothèses que nous avons pu déterminer lors de la phase exploratoire. La première de ces hypothèses porte sur le rôle d'impulsion des parents pour inciter les enfants à faire des études. C'est une notion qui n'était pas aussi présente dans le Golfe où les femmes ont dû parfois négocier avec leur père non pas pour faire des études, mais pour suivre le cursus qu'elles avaient choisi et qui ne correspondait pas spécialement à ce qui était socialement acceptable. En revanche, le fait de « faire des études », et cela confirme les recherches d'Amélie Le Renard, a toujours été valorisé par le cercle familial, les femmes devant davantage négocier le type d'études et faire durer ces dernières pour éviter de se marier trop tôt.

Le rôle de la famille est un peu différent dans le processus conduisant les enfants de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine à « faire des études ». Il revient des entretiens l'idée, formulée de façon quasiment systématique chez les femmes comme chez les hommes, que l'intégration dans la société française passe par la notion d'études. Le questionnaire tente de faire s'exprimer les personnes interrogées sur le sujet à travers la question : « Comment qualifieriez-vous le rôle de votre famille dans la poursuite de vos études ? »

Souvent, ce rôle a été dévoilé dans la partie biographique qui précède immédiatement cette question, mais le fait de revenir sur ce point permet de qualifier davantage la place des parents aux yeux des personnes interrogées. Les parents issus de l'immigration n'ont souvent pas eux-mêmes fait d'études supérieures, la majorité d'entre eux n'ont pas le baccalauréat et fréquemment, l'un des deux parents, souvent la mère, est illettré. Pour autant, les personnes interrogées mobilisent des souvenirs assez forts de parents persuadés que leurs enfants devaient « faire des études », identifiant le diplôme à une sorte de passeport pour l'intégration. Les propos recueillis sont souvent assez bienveillants puisque les femmes comme les hommes considèrent rétrospectivement cette insistance, voire cette obsession formulée par leurs parents comme une forme de transfert du projet d'immigration de la première vers la deuxième génération.

Les personnes interrogées, qui occupent des fonctions managériales après avoir obtenu des diplômes de l'enseignement supérieur, évoquent une forme d'idée méritocratique transmise par leurs parents qui n'y avaient pas eu accès et considéraient donc le diplôme et les études comme des moyens de s'élever socialement en France. On retrouve ici la notion de rationalité ordinaire de Raymond Boudon, qui mobilise l'exemple de l'acceptation sociale des inégalités salariales à partir du moment où elles sont indexées sur le mérite, les compétences ou l'importance des services rendus<sup>78</sup>. Ce raisonnement est d'ailleurs intégré

---

<sup>78</sup> Raymond Boudon, « La rationalité ordinaire : colonne vertébrale des sciences sociales », *L'Année sociologique*, vol. 60, no. 1, 2010, p. 19-40

par les représentants de la deuxième génération que nous avons interrogés tout comme il l'est de la part des femmes du Golfe occupant pour la première fois des métiers d'encadrement.

Pour autant les propos recueillis sont assez différents en fonction des cohortes interrogées.

Chez les femmes du Golfe, l'encouragement des parents à faire des études implique, nous l'avons mentionné plus haut, une transaction au sein du cercle familial. Le plus souvent, le père est l'arbitre et le décisionnaire, et la fille reproduit un schéma dont elle a désormais l'habitude puisqu'au cours des années 2000-2010, rien ne pouvait être décidé sans l'aval du chef de famille, notamment en Arabie saoudite. Cela a donné lieu à de multiples et constantes négociations concernant la moindre sortie, ou le moindre « passe-droit ». Ces négociations sont très codifiées ainsi que l'a bien décrit Amélie Le Renard.

Les femmes françaises rencontrent des mécanismes assez similaires au sein d'une culture patriarcale assez proche de celle décrite dans le Golfe. La différence essentielle est ici d'ordre économique et social. Les femmes du Golfe interrogées sont issues de la classe moyenne de leur région, quand les femmes françaises sont souvent issues de la grande pauvreté, caractéristique des familles immigrées de la première génération. La négociation porte donc moins sur la nécessité de faire des études, puisque les parents ont intégré cette nécessité, mais sur le fait de quitter le domicile, notamment quand ce dernier est situé dans un quartier sensible où les femmes font l'objet d'un contrôle social et où la notion de réputation, importée de la culture d'origine, est particulièrement importante. La « réputation », le « qu'en dira-t-on », sont des notions constamment mobilisées par les femmes interrogées qui se sentent contraintes de préserver les apparences afin de ne pas devoir couper les ponts avec leur famille.

Souad, 39 ans, illustre assez bien cette difficulté à faire accepter de quitter le domicile familial :

*Mes parents ils m'ont dit « écoute, habiter à Lyon, faire des études où on ne sait pas ce que tu fais le soir, ce n'est pas possible mais on veut que tu fasses des études ». La psychologie c'était à Lyon, il n'y avait pas d'université à Saint-Etienne donc je faisais des trajets tous les soirs Lyon-Saint-Etienne. Les matins, à 6h du matin. Pour vous dire la détermination. Je faisais des allers-retours tous les jours même si j'avais 2h de cours. Je profitais de mon trajet en train et dans le tram pour lire, continuer, travailler sur mes exposés. Donc mes parents, je les rassurais. Je rentrais le soir, j'étais la gentille petite fille qui racontait la fac, et eux ils se nourrissaient de cette ouverture.*

Pour autant, aucune des personnes interrogées ne décrit une famille qui les aurait empêchées de suivre les études de leur choix, bien au contraire. Le fait de poursuivre des études supérieures a également, et c'est un point commun important avec les femmes du



Golfe, l'utilité de retarder l'âge du mariage car les pressions décrites pour s'unir, de préférence avec quelqu'un d'approuvé, voire choisi par la famille, sont décrites comme assez importantes voire pesantes dès l'âge de 18 ans.

Les femmes françaises soulignent également la lutte assez constante au sein de la famille afin de ne pas être oubliées par leurs parents au profit de leurs frères. Cette priorité accordée aux garçons est vécue comme une réelle frustration et s'avère être un moteur, qui peut contribuer à expliquer la réussite ultérieure à partir du moment où les filles parviennent à trouver leur place. Les propos recueillis par les femmes « intégrées » laissent entendre qu'elles sont nombreuses, décrivant la situation de leurs sœurs ou d'autres proches n'ayant pas eu la chance ou la capacité de s'opposer aux décisions du noyau familial et s'étant retrouvées mariées dès 18 ans, sans formation ni diplôme d'enseignement supérieur.

Les hommes interrogés soulignent également l'obsession parentale pour les études. Ils sont souvent conscients du « privilège masculin » dont ils jouissent au sein de la cellule familiale sans pour autant le décrire de façon aussi détaillée que les femmes. En revanche, un point apparaît de façon très nette chez les hommes mais jamais chez les femmes : le rôle du père. Chez de très nombreuses personnes interrogées, le père a certes poussé les enfants à faire leurs devoirs, à travailler, voire leur a présenté des personnes de son entourage disposant des codes nécessaires dont il ne disposait pas lui-même, mais il est surtout décrit comme quelqu'un de très autoritaire, voire violent. De nombreux entretiens décrivent une forme de peur inspirée par la figure paternelle, souvent obsédée par la réussite des enfants. Cette peur est beaucoup plus clairement exprimée par les hommes que par les femmes dont les propos sont moins précis et détaillés sur le sujet. Pour les femmes, la figure du père demeure l'incarnation du gardien du foyer. Il représente celui qui peut décider de transgresser une tradition ou de passer outre un obstacle culturel.

Plusieurs hommes interrogés décrivent en revanche un père peu bavard mais très autoritaire, se remémorant parfois des épisodes de violence physique. Cette dureté est souvent comparée à un vestige du passé, quelque chose qui « ne passerait pas aujourd'hui ». Elle est tantôt vécue comme une chose salutaire malgré tout, tantôt comme quelque chose d'excessif. Elle est également expliquée comme « culturelle » dans le sens où le chef de famille reproduirait une attitude issue de la culture d'origine visant à être dur avec les enfants, notamment les garçons, afin de les pousser à la réussite. Cette dureté, qui se traduit rapidement par une autorité renforcée, est également interprétée comme un des facteurs ayant aidé à ne pas « déraper », et être tombé dans un engrenage de petite délinquance dans lequel plusieurs de leurs proches ont pu basculer.

Abdul, 42 ans, synthétise assez bien le rôle du père vis-à-vis des garçons à travers son histoire personnelle :

*Mon papa était très, très strict. Moi par exemple, à 18 ans, je n'avais jamais encore découvert une discothèque, par exemple. Mon père avait tellement peur qu'on puisse déraper. [...] qu'il nous a cloisonné jusqu'au bout. [...] les soirées, par exemple, je ne les ai pas connues.*

Cette rudesse du père est beaucoup moins soulignée par les femmes qui sont davantage en contact avec les femmes de la maison pour les actes de la vie quotidienne, le père n'apparaissant que lorsqu'il faut valider une décision qui n'apparaisse pas conforme aux canons culturels. Ainsi, on retrouve plusieurs femmes du Golfe, notamment saoudiennes, qui décrivent le moment où le père décide d'octroyer une autorisation exceptionnelle à sa fille (plusieurs d'entre elles indiquent que cela a pu se produire au moment du choix de la filière universitaire, puis pour le choix de l'activité professionnelle). On retrouve la figure du père auprès de femmes françaises tout particulièrement pour le choix et la validation d'un conjoint qui n'est pas « conforme » culturellement. Le père représente ici le dernier obstacle à convaincre afin de valider une union contestée. Ce travail de persuasion et de négociation peut passer par des simulacres de conversion du conjoint non-musulman, par une approche mobilisant un ressort affectif, mais également, nous le verrons, en rendant le père « fier » de la réussite de sa fille.

Rompre avec une tradition établie symboliquement et culturellement se fait donc spécifiquement par le père et parfois contre l'avis de la mère et d'autres femmes de la cellule familiale. L'une des femmes interrogées donne un exemple assez marquant de l'influence, en l'espèce posthume, de son père. L'enterrement de ce dernier a lieu en Algérie, dans le village kabyle dont la famille est originaire. Or, il est de coutume que les femmes ne participent pas à la mise en bière. Khadija, indique qu'elle est allée, avec plusieurs de ses sœurs, négocier avec son oncle, chef du village, afin de pouvoir déroger à cette règle visiblement ancestrale et très importante. Elle décrit une scène au cours de laquelle les femmes de la famille, dont sa propre mère, se posent en gardiennes des traditions et tentent d'empêcher ce qu'elles interprètent comme un sacrilège, et où l'oncle resté en Algérie indique que le village accepte de déroger à la coutume car le défunt avait précisé avant de mourir qu'il acceptait qu'il en soit ainsi.

Cet exemple illustre parfaitement les divers épisodes de négociation décrits par les femmes : déroger à la règle et à l'ordre établi passe le plus souvent pas une discussion avec l'autorité paternelle, là où la mère de famille se pose davantage en gardienne des traditions, semblant reproduire le système patriarcal au sein duquel elle a été socialisée et où les garçons ont systématiquement le premier rôle.

## *La stratégie du choix des études*

L'intégration passe, dans l'esprit des parents qui transmettent cette valeur à leurs enfants, par des études supérieures qu'eux-mêmes n'ont pas suivies. C'est un point que l'on retrouve également chez les Arabes du Golfe dont les parents n'ont souvent pas eu besoin de suivre d'études supérieures car ils bénéficiaient de la manne pétrolière. Le cadre ayant changé avec la volonté exprimée par les régimes de sortir de la dépendance aux hydrocarbures, effectuer des études supérieures en vue d'obtenir un emploi et de mener une carrière professionnelle est devenue une nécessité dans les pays du Golfe. Cette absence de capital culturel est souvent un obstacle que doivent affronter les enfants et que ces derniers soulignent fréquemment au cours des entretiens. Ils sont souvent les premiers de leurs familles à terminer le lycée et se retrouvent alors plongés dans un univers complètement nouveau.

Lors de son étude auprès de jeunes diplômés de l'enseignement supérieur issus du département de la Seine-Saint-Denis qui étaient passés dans le lycée où il enseignait, Fabien Truong constatait que plusieurs des jeunes qu'il suivait s'étaient engagés dans des écoles de commerce. Le sociologue émettait le regret de ne pas avoir pu davantage étudier un milieu qu'il connaissait trop peu. Quelques extraits d'entretiens qu'il avait eus avec ses anciens élèves décrivaient un milieu très différent de ce que ces jeunes connaissaient mais, en effet, l'ouvrage ne portait pas spécifiquement sur ce choix d'une formation souvent coûteuse et assez éloignée de l'univers auquel pouvaient avoir accès des enfants ayant grandi au sein d'une famille d'immigrés, souvent dans un quartier populaire.

Les échantillons que j'ai constitués souffrent sans doute du biais inverse puisque les premiers managers sélectionnés le furent parmi des étudiantes du Golfe, cadres en formation continue dans le programme opéré par l'Essec que je dirigeais. Quand il fut question de constituer l'échantillon de femmes françaises, j'ai d'abord sollicité trois anciennes étudiantes avec qui j'avais gardé des contacts dix ans après leur passage au sein de l'école de commerce où je travaillais et j'avais utilisé la même méthode pour constituer l'échantillon masculin. Toutefois, même si l'on retire nos anciens étudiants, on retrouve une forte proportion de personnes interrogées ayant suivi deux types de cursus : une école d'ingénieur ou une école de commerce. Très peu des femmes et hommes avec qui j'ai eu ces entretiens sont passés par une filière universitaire ou m'ont avoué l'avoir envisagé.

Les différences dans les choix d'études supérieures sont un objet qui fut étudié très tôt et pour lequel les explications développées firent l'objet de théories concurrentes. Bourdieu et Passeron dans *Les héritiers*<sup>79</sup> insistaient sur l'adéquation entre les attentes des institutions

---

<sup>79</sup> Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Les éditions de minuit, 1964

d'enseignement et le capital culturel incorporé notamment par la socialisation familiale. Dans « L'inégalité des chances »<sup>80</sup>, Raymond Boudon mobilise un modèle de calcul rationnel soulignant les modalités diverses que ce calcul pouvait prendre en fonction des ressources économiques et culturelles des individus. De nombreux travaux postérieurs allaient permettre d'affiner ces deux théories. Toutefois, le monde de l'enseignement supérieur des années 60 et 70 a résolument évolué et a vu apparaître des acteurs qui n'existaient pas ou peu, et ont pris une importance que trop peu de sociologues ou politistes ont mesuré : il s'agit justement à la fois des écoles de commerce et des écoles d'ingénieurs publiques ou privées, qui sont devenues des options tout à fait satisfaisantes pour de nombreux étudiants et leurs familles.

L'autre facteur qui pousserait peut-être Boudon et Bourdieu à analyser ce sujet différemment s'ils devaient étudier de nouveau les stratégies de choix des études supérieures est le développement de l'apprentissage et des filières en alternance. Raymond Boudon, dans un article plus récent<sup>81</sup>, évoque la rationalité ordinaire en mobilisant une nouvelle fois les inégalités, et en quoi elles peuvent être perçues comme acceptables. Il donne un exemple classique d'Adam Smith et de son « spectateur impartial », sorte de conscience morale qui permet de déterminer ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Or l'arrivée d'une logique de marché dans le domaine de l'enseignement supérieur avec la thématique de l'employabilité a, semble-t-il, contribué à changer la donne en ce qui concerne les déterminants du choix des études.

Concernant les personnes issues de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine, le choix semble se faire, si l'on se fie aux entretiens, en suivant une rationalité purement économique. L'obsession des garçons notamment est de ne pas ressembler à leurs parents en termes de position économique dans la société. Quasiment tous les hommes interrogés décrivent également un père qui pousse ses enfants à « ne pas faire comme lui », transférant la réussite du projet d'immigration sur leur fils. Chez les femmes, cette rationalité existe à un degré moindre : la stratégie de choix d'études est certes guidée par le fait de s'extraire de la situation sociale du milieu d'origine qui est souvent rappelée par les parents, mais avec une intensité moindre que chez les garçons.

Le choix des études est donc guidé en partie par une rationalité économique : il faut trouver le moyen de gagner de l'argent rapidement et d'obtenir un poste à responsabilité. Il s'agit typiquement de la promesse formulée par les écoles de commerce, quelle que soit leur réputation ou leur classement. L'argumentaire commercial ne porte pas en premier lieu sur la qualité de l'enseignement ni sur l'excellence scientifique mais sur la possibilité de trouver rapidement un emploi dans le management pour les étudiants qui y suivent des parcours de

---

<sup>80</sup> Raymond Boudon, *L'inégalité des chances, la mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Colin, 1973

<sup>81</sup> op. cit.

formation. L'offre proposée rencontre ici parfaitement la demande et, quand on pose la question du facteur qui les a fait choisir cette option aux nombreux enfants d'immigrés qui ont choisi une école de commerce, la réponse est toujours formulée en ce sens.

Concernant les femmes du Golfe, on constate également que les études économiques et commerciales sont choisies en priorité, mais la rationalité à laquelle obéit ce choix est légèrement différente. Jusqu'à la fin des années 2010, les femmes saoudiennes n'avaient pas accès à une grande variété d'emplois et dans les autres pays du Golfe, si ces emplois n'étaient pas interdits, il était fortement sous-entendu que les femmes ne pouvaient les occuper qu'à la marge. Les femmes qui travaillaient étaient souvent dans la fonction publique, l'enseignement ou le corps médical, et l'opportunité donnée par le changement de discours gouvernemental et l'arrivée à l'agenda politique de l'émancipation des femmes et de la nécessité de leur ouvrir le marché du travail, y compris par le biais de quotas, a fortement orienté leurs choix d'études. Pour travailler dans le secteur privé, des études de management ou de commerce apparaissaient ainsi comme étant la voie la plus efficace. Les nombreux témoignages des femmes interrogées sur ce point illustrent bien cette rationalité. Pour les femmes un peu plus âgées, on a assisté à un retour à l'université après des études plus classiques pour y apprendre les bases du travail en entreprise, voire de l'entrepreneuriat.

Le choix des études a été également déterminé par un autre type de rationalité économique. Les écoles de commerce ont longtemps été considérées comme des filières très chères, réservées aux enfants dont les parents avaient les moyens de financer les études. En France, la plupart des écoles ont développé dans les années 2000 des filières en alternance, faisant peser les frais de scolarités sur les entreprises plutôt que sur les étudiants. Cette mesure a eu pour effet de favoriser la diversité sociale au sein de ces établissements. Parmi les personnes interrogées ayant fait leurs études dans une école de commerce, seules deux sont passées par une filière en formation initiale (c'est-à-dire où l'étudiant doit payer lui-même les frais de scolarité). L'un d'entre eux a bénéficié d'un accompagnement en tant que sportif de haut niveau et l'autre a bénéficié d'un important prêt étudiant (notons que ce type de financement par les banques rendu beaucoup plus facilement accessible dans les années 2000 a permis d'ouvrir davantage ces formations).

Plusieurs femmes françaises interrogées ont également développé un argument obéissant à une rationalité différente. Elles ont choisi la filière d'enseignement supérieur non seulement car elle leur permettrait de s'extraire de la condition sociale de leurs parents, mais aussi parce que les recrutements pourraient les aider à échapper à une éventuelle discrimination à l'embauche. Ainsi, les grandes entreprises auraient, selon les femmes interrogées, des quotas réservés à la diversité et plusieurs filières d'études supérieures ont été choisies car

elles leur permettraient d'intégrer une entreprise qui pratiquerait une forme de « discrimination positive ».

Enfin, de façon plus classique, les deux échantillons français, femmes et hommes, rappellent régulièrement l'importance des études d'ingénieur ou scientifique dans la culture nord-africaine. Une forte minorité a suivi ces études car il s'agissait, d'après leurs parents, de la filière la plus valorisée en Afrique du Nord. Les études d'ingénieurs sont donc souvent privilégiées, y compris par les femmes, pour des raisons culturelles, c'est en tous cas la synthèse des explications fournies par les intéressés. Il est à noter aussi, concernant les filières scientifiques, que les femmes estiment que leurs critères de sélection sont les plus rationnels et échappent partiellement aux discriminations et au favoritisme.

Bourdieu comme Boudon partaient du principe que dans les années 1960 et 1970, les filières d'excellence étaient plus difficilement accessibles aux classes populaires notamment parce que souvent, les parents n'avaient pas accès à une information complète sur ces études. Si les personnes interrogées soulignent ce point et le fait qu'elles se sont très souvent retrouvées dépourvues dès le lycée, avec des parents et un entourage familial ne disposant pas des moyens pour les aider à choisir, elles ont souvent bénéficié d'un coup de pouce de la part de quelqu'un de plus expérimenté qui a pu les aider et les orienter. Cette personne peut être un collègue de travail du père de famille, un ami de la famille, un voisin ou une connaissance ayant pu donner quelques codes au jeune ne sachant pas exactement comment s'orienter. Très souvent, le choix fait par la famille de déménager, de quitter le quartier, a également permis aux enfants de rencontrer d'autres personnes d'un milieu différent qui ont pu leur apporter les connaissances qu'ils ne pouvaient pas trouver dans leur entourage proche.

## Chapitre 5 : La fierté parentale et le point de basculement

Les trajectoires d'intégration étudiées portent sur des personnes de culture arabo-musulmane devenues cadres ou entrepreneurs et s'étant intégrés dans une société qui a priori n'était pas organisée de manière à les accueillir. En effet, la France ne s'est pas politiquement préparée à intégrer les étrangers avant les années 1980. Ce n'est qu'à partir de cette période que le sujet de l'intégration est arrivé à l'agenda politique. Avant cette date, les travailleurs venant d'Afrique du nord n'étaient pas supposés s'installer définitivement. Les travailleurs immigrés avaient déjà fondé des familles, leurs enfants étaient scolarisés dans le système scolaire français qui n'avait aucune consigne concernant cette population particulière. La plupart du temps, l'intégration des enfants et leur acquisition des codes dans le système éducatif s'est effectué par l'intermédiaire d'une forme de bricolage. C'est en effet ce qui ressort des échanges que j'ai eus avec ceux qui étaient des enfants d'immigrés dans les années 1980 et 1990.

Comme nous l'avons souligné, le premier pas dans les études (la plupart du temps, atteindre le lycée) est déjà considéré comme une performance par la famille. Il se fait souvent avec l'assistance d'un tiers extérieur à l'entourage. Il peut s'agir d'un professeur (ce qui est assez rarement souligné dans les entretiens) mais le plus souvent, c'est une rencontre avec quelqu'un qui connaît le monde que la jeune femme ou le jeune homme se prépare à intégrer.

Il peut s'agir aussi de quelqu'un ayant les mêmes origines et étant déjà sur place. Ainsi, Yasmine, 35 ans, indique que lorsqu'elle s'est retrouvée en stage dans une chaîne de télévision, un journaliste d'origine nord-africaine l'a prise sous son aile et l'a aidée. L'absence de parrain ou de sponsor, chez les hommes notamment, a pu donner lieu à des débuts de carrière professionnelle chaotiques avec plusieurs essais infructueux avant de trouver sa voie.

Cette absence de parrain ou plutôt la difficulté à en trouver un se retrouve également chez les femmes du Golfe qui sont souvent en première ligne notamment lorsqu'elles accèdent à l'emploi. Il s'agit la plupart du temps des premières femmes à occuper ce type de fonction dans le milieu professionnel où elles se trouvent, et beaucoup décrivent des débuts compliqués durant lesquels il leur est apparu nécessaire d'adapter leur attitude professionnelle afin d'être conformes à ce que pouvaient attendre leurs collègues masculins. C'est ainsi que nous avons recueilli de nombreux témoignages décrivant des comportements volontairement maternants, ou perçus comme très féminins, afin de pouvoir être acceptées en tant que supérieures hiérarchiques ou collègues de travail. Force

est de constater que les femmes interrogées ont fait le lien avec l'habitude qu'elles avaient prise de constamment négocier la moindre autorisation au sein de leur famille depuis des années en donnant des gages de féminité en contrepartie de ce qu'elles pouvaient obtenir.

Le point de bascule essentiel chez les femmes du Golfe entre le moment où elles doivent négocier pied à pied avec leur entourage et le moment où celui-ci devient un élément facilitateur est décrit de façon identique par la quasi-totalité des personnes interrogées. Il s'agit du moment où le père entend parler de sa fille par le biais d'une connaissance ou d'un collègue de travail qui lui décrira le comportement professionnel de sa fille au sein de son entreprise de façon élogieuse. La réputation de la famille s'en voit renforcée et la fille, qui a dû se battre pour obtenir l'autorisation de travailler, devient quelqu'un qui renforce l'image et donne une idée positive de la modernité.

On assiste à une forme de changement de paradigme dans le discours des pères et d'autres hommes de la famille : la fille qui était identifiée comme un risque pour la réputation et qu'il fallait absolument préserver, parfois en la contraignant, devient un exemple et un modèle qui est désormais mis en avant. Le changement de ton dans le discours politique des monarchies du Golfe contribue aussi beaucoup à cette évolution culturelle : la volonté des différentes familles régnantes, traduite dans des plans de développement très détaillés, est de favoriser l'émancipation des femmes et leur accession sur le marché du travail. Le fait d'avoir une fille qui travaille, voire qui encadre des hommes est désormais valorisé et peut être un facteur qui accroît le prestige familial. Plusieurs *focus groups* organisés avec des hommes notamment saoudiens, organisés dans le cadre de la recherche exploratoire afin de mieux appréhender la culture locale ont mis à jour ce changement de référentiel et le fait que désormais, avoir une fille ou une femme qui travaille et fait des études peut se révéler être un motif de fierté.

Ce mécanisme, dont on comprend bien comment il fonctionne dans le Golfe, se retrouve également à un niveau d'intensité comparable dans les discours des femmes françaises. Elles soulignent d'abord l'importance culturelle du « qu'en dira-t-on » et de l'importance cruciale de préserver la réputation de la famille, de ne surtout pas déroger à la norme culturelle héritée des traditions des régions dont les parents sont originaires (souvent des zones rurales d'Afrique du Nord). Ainsi, les filles de ces familles sont, nous l'avons souligné, surveillées assez étroitement et « protégées » au sein de la cellule familiale et jusque dans l'environnement immédiat, notamment lorsqu'il s'agit d'un quartier populaire. Les rôles familiaux semblent assez bien répartis entre une mère décrite comme la gardienne de la moralité et de la réputation des filles et le père qui n'est consulté que pour les décisions d'ordre dérogatoires (en tous cas lorsque cela concerne ses filles, nous avons pu constater que le comportement du père vis-à-vis des garçons pouvait être très différent).



La négociation a donc lieu quasiment dans les mêmes modalités que celles décrites par les femmes du Golfe et, une fois la réussite sociale et professionnelle de sa fille acquise, le père manifeste une certaine fierté à son égard et les suivantes ont beaucoup moins de difficultés à convaincre l'autorité familiale. Les récits biographiques recueillis montrent toutefois que la notion de fierté est très variable. Ainsi, une des femmes interrogées, devenue directrice d'agence d'une grande banque française, s'étonnait de l'enthousiasme de ses parents. Elle était bien consciente que ceux-ci surestimaient beaucoup le rang occupé par un directeur d'agence dans la hiérarchie interne de cette banque, mais savait que l'acquisition de ce statut symbolique était très utile en termes de prestige et lui avait notamment permis de faire accepter un conjoint d'origine européenne dans une forme de transaction : d'un côté, on rend les parents fiers par une réussite professionnelle et en contrepartie, ils acceptent une transgression de la norme en termes de mariage.

Un autre exemple soulevé lors des entretiens vient d'une femme devenue journaliste à la télévision. Pendant plusieurs années, ses parents n'ont pas eu conscience du statut qu'elle occupait, le métier de journaliste ne jouissant pas d'un statut particulier dans l'imaginaire des parents. Ce n'est que lorsqu'elle est apparue régulièrement à l'écran que son statut a changé et que la notion de réussite a pris pour eux une forme concrète. C'est ce changement de statut, et la fierté ressentie par ses parents, qui lui ont permis de faire accepter son conjoint d'origine européenne, mais aussi et surtout qui lui ont permis de briser le tabou des obsèques lors d'un épisode que nous avons mentionné plus haut.

Le questionnaire utilisé pour l'enquête comprend notamment une question arrivant à l'issue de la description du parcours de vie formulée ainsi : « Pensez-vous que vos parents soient fiers de vous ? » Nous l'avons parfois légèrement adaptée en fonction des réponses déjà collectées au préalable en « Quelle a été la réaction de vos parents quand vous avez obtenu votre diplôme ? ». Les réactions sont souvent assez semblables quel que soit l'échantillon. La réponse est affirmative, mais est immédiatement nuancée par le fait que la mère a souvent eu une réaction démesurée quand le père est resté plus distant, plus froid et fermé. Chez les hommes notamment, peu racontent des témoignages directs d'effusions entre le père et son fils ayant réussi. Ils attribuent cette réserve à un trait culturel inhérent au père nord-africain, comme une continuité logique de la dureté, voire de la violence avec laquelle ils disent parfois avoir été traités. Le père est également décrit comme réservé, en retrait, montrant peu d'émotions, par les femmes interrogées. Paradoxalement les données recueillies montrent une plus grande proximité, une fois la réussite acquise, voire - et c'est le point sur lequel le genre semble influencer le plus - une possibilité de faire évoluer le père sur le plan des valeurs et des croyances.

## *Les enfants qui intègrent les parents*

Dans la cartographie des trajectoires d'intégration, on retrouve l'idée d'assimilation segmentée d'Alejandro Portes, avec des parcours chaotiques, qui ne sont pas rectilignes et qui peuvent aussi parfois reculer. En l'occurrence, le questionnaire a été conçu à l'origine pour un public de femmes cadres arabes du Golfe en vue de recueillir des récits de parcours d'intégration et d'émancipation et le choix de ne pas modifier la structure du guide d'entretien en profondeur a été fait suite à des travaux exploratoires, lorsque nous avons changé de terrain et sommes passés à une étude centrée sur des femmes de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine.

Ainsi, le guide d'entretien, après avoir évoqué la fierté ressentie par les parents, aborde l'éventualité d'une intégration ascendante, où les enfants font évoluer et aident à l'intégration de leurs propres parents. Ce schéma fonctionne très bien avec notamment les Saoudiennes qui se retrouvent plongées dans un monde très différent de celui dans lequel ont grandi leurs propres parents et dont ces derniers n'ont pas vraiment les codes. Le pays est passé quasiment instantanément d'un schéma de famille bédouine traditionnelle de type tribal et d'une société régie par les codes de l'islam wahabite à une modernité arabe dont l'irruption était quasiment impossible à anticiper pour les habitants du pays. Si les jeunes femmes ont su tirer bénéfice des très nombreuses opportunités qui s'ouvraient brusquement à elles, leurs parents n'ont pas forcément eu l'occasion d'intégrer les codes de cette modernité même si, nous l'avons vu, les témoignages recueillis montrent qu'ils ont fini par accepter que leurs filles suivent un chemin qui n'était pas celui auquel elles étaient traditionnellement destinées.

La question qui permet de collecter des informations sur ce sujet est ainsi formulée « Est-ce que vous pensez que vous avez pu influencer vos parents et les faire évoluer ? » L'hypothèse que nous avons retirée des travaux exploratoires et notamment des focus groups était que les femmes ayant « réussi » avaient ensuite pu faire évoluer leurs parents sur le plan des valeurs et des représentations, accompagnant les réformes plutôt libérales du régime en les faisant accepter au cœur de la structure familiale, voire de la structure tribale, essentielle dans le Golfe. Ce processus était selon nous l'une des clés ayant conduit à l'acceptation relativement sans heurts de réformes lourdes et parfois financièrement défavorables aux populations traditionnelles et conservatrices (fin de la police religieuse, très nette diminution des emplois publics et des très généreuses aides sociales, création d'une TVA et d'un impôt sur les sociétés...) Si de tels sacrifices avaient été consentis et acceptés par les

parents, c'est aussi parce que leurs enfants, et leurs filles en particulier, avaient su leur en montrer les bénéfiques apparents.

Cette boucle de rétroaction consiste ici en un apprentissage d'une conception arabe de la modernité, c'est-à-dire une forme de transaction où la modernité se limite à certains aspects de la vie quotidienne et tente de préserver la forme (une sorte de fond culturel) sur de nombreux points. L'observateur occidental se rendant dans les pays du Golfe notera par exemple que les tenues traditionnelles n'ont pas vraiment évolué et que beaucoup d'apparences culturelles sont préservées. En revanche, la tolérance vis-à-vis de comportements qui auraient été jugés déviants et auraient été sévèrement réprimés est désormais devenue la norme. De même, pour prendre le cas spécifique de l'Arabie saoudite, des marqueurs religieux très importants ont été tout simplement supprimés comme la fermeture des magasins lors des prières, qui n'est plus pratiquée, l'appel à la prière lui-même est désormais diffusé à très faible volume sonore et les femmes peuvent désormais circuler librement et parler à qui elles veulent sans être contrôlées.

De tels changements semblent avoir été rendus acceptables, si l'on se fie aux témoignages recueillis lors des entretiens, grâce à la médiation des filles ayant « réussi » et étant devenues des exemples pour leurs propres parents. Cela a entraîné un certain recul dans la société de ce qui était du domaine de l'inacceptable culturellement. Pour autant, ce changement s'est conduit en maintenant un certain nombre d'apparences. Ainsi, le choix du conjoint obéit toujours à un processus très codifié<sup>82</sup> et notamment à une rencontre de quelques minutes où chacun des futurs époux ne peut voir que le visage et les mains de l'autre avant de prendre une décision. Si cette rencontre a formellement toujours lieu, la réalité est très différente et plusieurs Saoudiens ou Bahreïniens nous ont indiqué qu'elle n'était pratiquée que pour préserver les apparences, les deux fiancés se fréquentant déjà bien avant cette cérémonie (il en est de même avec les présentations et demandes formelles préalables à l'acceptation d'un mariage formulées aux futurs beaux-parents).

L'intégration des parents par leurs enfants est un processus que l'on retrouve également chez les Français d'origine nord-africaine interrogés. Il existe toutefois une vraie différence dans les réponses recueillies en fonction du genre. Les femmes ont ainsi tendance à être davantage impliquées dans l'intégration de leurs parents, en passant notamment par leur père. Elles semblent ici tirer bénéfice des années d'enfance passées au sein du foyer à négocier des arrangements avec celui qu'elles identifient comme la personne capable d'octroyer des dérogations lorsqu'il estime qu'elles ne porteront pas atteinte à la réputation de la famille. Le processus transactionnel est donc mobilisé de nouveau, bien longtemps après son apparition au sein de la cellule familiale. Les mères semblent quant à elles

---

<sup>82</sup> Arnaud Lacheret, *La femme est l'avenir du Golfe*, Le Bord de l'eau, 2020, p 79-102

beaucoup plus attachées à la préservation des apparences et donc des traditions et d'un certain conservatisme. Les multiples exemples d'évolutions des valeurs des parents impulsées par leurs filles que nous avons pu recueillir semblent confirmer l'hypothèse de ce lien fille-père qui, quand la fille véhicule une image de réussite, peut être décisif pour faire évoluer les frontières de ce qui est acceptable et de ce qui l'est moins.

A titre d'exemple, l'une des femmes interrogées, Sabrina, âgée de 30 ans, évoque le moment où elle a dû annoncer à ses parents qu'elle allait se résoudre à divorcer de l'homme qu'ils avaient accepté car son mariage ne fonctionnait plus. Plus que la rupture amoureuse en tant que telle, l'annonce aux parents est décrite comme la véritable épreuve que Sabrina a dû traverser. La mère semblait ne pas pouvoir accepter cet événement qui risquait de nuire à la réputation de la famille et, en définitive, Sabrina décrit physiquement le moment de la validation et de l'acceptation de ce divorce comme un point de bascule : quand son père la prend dans ses bras et lui dit que quoi qu'il en soit, il l'aimera toujours.

Un autre épisode sur un thème encore plus sensible permet de comprendre la différence de rôle des parents vis-à-vis de la tradition et de la préservation de l'honneur au sein des familles d'origine nord-africaine. Une autre femme finit par avouer son homosexualité à ses parents et indique au moment de l'entretien que si son père a fini par l'accepter, sa mère ne peut toujours pas évoquer le sujet avec elle.

De nombreux témoignages féminins indiquent que, dans la cartographie de l'intégration, la relation fille/père peut s'avérer décisive car les filles ont justement l'habitude d'obtenir des dérogations de la part du père car elles sont plongées dans un processus transactionnel permanent. Chez les hommes, en revanche, la boucle de rétroaction existe nettement moins. Si les hommes interrogés ont développé une relation très forte avec leur mère, ils n'ont la plupart du temps pas pour projet de faire évoluer cette dernière. Souvent, ils évoquent des aides pour remplir des documents administratifs, pour des actes de la vie quotidienne, mais n'ont pas vraiment le projet de la faire évoluer en termes de valeurs et de culture. De même, sur 26 hommes interrogés, seuls 8 ont un conjoint n'ayant pas une origine nord-africaine, et, parmi eux, 4 indiquent qu'ils préfèrent ne pas en parler à leurs parents, maintenant cette relation cachée. Les autres n'évoquent pas particulièrement d'épisode où il a fallu présenter le conjoint là où il s'agit d'un sujet soulevé par toutes les femmes interrogées (rappelons qu'il n'y a pas de question explicite sur le sujet dans le guide d'entretien, les propos sur les conjoints sont toujours évoqués de façon spontanée).

Les propos masculins décrivant des parents ayant évolué à la suite de leur réussite sociale existent toutefois, mais sont nettement moins précis ou documentés que ceux émanant des femmes. Le rapport fils/mère étant plutôt décrit comme fusionnel et très sentimental, le lien semble moins permettre d'établir un véritable changement. Quant au lien fils/père, il apparaît souvent compliqué, voire violent. Si les hommes interrogés considèrent souvent

que la rudesse du père leur a permis de se maintenir sur le droit chemin et de ne pas tomber dans des épisodes de petite délinquance souvent présents dans les quartiers, il semble que cette fermeture apparente du père vis-à-vis de ses fils ne permette pas réellement une boucle de rétroaction aussi spectaculaire que celle décrite par les filles vis-à-vis de leurs pères.

Le dernier aspect, qu'il ne faut pas négliger, concerne les familles monoparentales. Pour des raisons très diverses, un quart de l'échantillon des Français a passé au moins une partie de son adolescence sans son père. Les pères étant souvent beaucoup plus âgés que les mères et exerçant des métiers particulièrement pénibles, les décès surviennent relativement tôt dans la vie des personnes interrogées (trois-quarts des Français interrogés n'ont plus leur père en vie au moment de l'entretien). Dans ces cas-là, la mère ayant dû élever seule ses enfants semble adopter un comportement différent vis-à-vis de la relation à la tradition et à la réputation de la famille.

Même si ces propos concernent une petite partie de l'échantillon, il est intéressant de noter que le schéma diffère sensiblement. La mère ayant dû, à un moment ou à un autre, élever seule ses enfants est entrée dans une démarche forcée d'intégration économique et a souvent laissé ses enfants relativement libres, voire parfois livrés à eux-mêmes. Leurs enfants, lorsqu'ils accèdent à des postes d'encadrement, décrivent beaucoup plus d'obstacles qu'ils ont dû franchir durant leur adolescence, notamment au sein du quartier (le rôle du père étant souvent justement de surveiller les fils et éviter qu'ils ne tombent dans la petite délinquance, nous pouvons formuler l'hypothèse que son absence peut être préjudiciable). Nous pouvons aussi émettre l'hypothèse que, les enfants élevés au sein de familles monoparentales se retrouvant bien plus souvent en situation d'échec scolaire ou social<sup>83</sup>, ceux que nous avons eu l'occasion d'interroger ont vécu des trajectoires très spécifiques qui font d'eux des sortes d'exceptions.

---

<sup>83</sup> On peut consulter, parmi d'innombrables études, Marie-Laure Cadart, « La vulnérabilité des mères seules en situation de migration », *Dialogues*, 163/1, 2004, p. 60-61

## Chapitre 6 : Intégration et sport : une spécificité masculine

Dans les trajectoires de vie recueillies, les différences entre les genres sont certes nombreuses, mais aucune n'est aussi marquée que celle liée au sport. Alors que ce point n'était pas abordé dans le guide d'entretien, il a émergé des réponses des enquêtés. La totalité des hommes interrogés attribuent un rôle décisif à la pratique sportive dans leur parcours d'intégration alors qu'aucune femme ne le fait. Plusieurs explications peuvent expliquer une telle absence de pratique extrascolaire chez les femmes interrogées, et la première d'entre elles est tout simplement que les familles ne les laissent souvent pas sortir en dehors d'un cadre très contrôlé.

La tendance au contrôle des femmes est très bien résumée par un épisode narré par Karima, 45 ans, évoquant le moment où son père s'est aperçu en répondant au téléphone de la maison que le lycée public où elle évoluait n'était pas non-mixte comme il le pensait, car il a eu comme interlocuteur un garçon qui avait un travail scolaire à faire avec sa fille. La sortie dans le monde extérieur est ainsi beaucoup plus contrôlée, notamment par les mères, lorsqu'il s'agit des filles. Ces dernières doivent, nous l'avons déjà souligné, trouver des subterfuges et entamer des cycles de négociations pour convaincre les parents de rallonger un peu la bride. Ce fut d'ailleurs le cas pour Karima qui put convaincre son père que le garçon en question n'était là que pour travailler et rien d'autre. Une fois les études supérieures entamées, la question du contrôle reste toujours présente. Samia, 38 ans, qui fut étudiante à Lyon tout en vivant chez ses parents dans un quartier populaire à Saint-Étienne explique par exemple à quel point elle a dû déployer des stratégies de dissimulation pour participer à des soirées étudiantes et rencontrer des amis hommes sans que ses parents ne le sachent.

Pour les garçons, le contrôle s'avère nettement moins strict et la totalité des 26 hommes interrogés évoquent le passage par un club sportif et la notion de compétition. Le sport serait, d'après eux, capable de donner un cadre mais aussi la notion de respect des règles, de performance, de dépassement de soi, à des garçons qui se heurtent souvent à des barrières liées à la non-maitrise des « codes » extérieurs au quartier et à l'environnement au sein duquel ils évoluent.

On retrouve plusieurs stratégies liées au sport. La plus originale, qui n'apparaît d'ailleurs pas vraiment dans les études sur le sujet, émane des parents eux-mêmes : leur enfant doit faire un sport « de Français », et de préférence dans un lieu le plus éloigné possible du quartier.

Ainsi, Naïm s'est retrouvé inscrit au club de tennis de sa ville et est devenu très doué dans ce sport, jusqu'à atteindre un niveau d'espoir national qui lui a ensuite permis de découvrir un monde qu'il ne connaissait pas auparavant. Ici, plus que les notions classiques attachées au sport, Naïm présente son expérience de joueur de tennis comme quelque chose qui lui a permis d'acquérir les codes de la bourgeoisie locale, mais aussi d'effectuer des stages à l'étranger. Il attribue le choix de débiter le tennis à une stratégie mise en place par son père, qui avait, selon lui, bien identifié la nécessité d'éloigner son fils du « quartier ». Un autre homme interrogé évoque les longs déplacements à l'autre bout de la ville jusqu'au club de handball où son père voulait absolument qu'il s'entraîne, toujours dans le but de « sortir du quartier » et de « rencontrer des Français ».

Le sport roi est toutefois le football, qui fut pratiqué en compétition par 20 hommes sur 26 interrogés, dont l'un à un niveau professionnel (il est arrivé jusqu'en deuxième division avant de plafonner et de devoir se réorienter) et un autre à un niveau semi-professionnel. Outre les valeurs traditionnelles, il ressort des entretiens une idée qui n'était absolument pas attendue. En effet, le football, et particulièrement la compétition à quelque niveau que ce soit, a permis à ces adolescents de sortir géographiquement du quartier. Ceux, très nombreux, qui évoluaient dans des clubs de quartier décrivent des entraînements entre jeunes d'origines immigrées mais décrivent surtout des confrontations les dimanches avec des équipes du département ou de la région, parfois en milieu rural. Ces événements leur ont permis de rencontrer des gens qui ne leur ressemblaient absolument pas. Cette notion de rencontre avec la « société majoritaire » est particulièrement importante dans les entretiens, qu'ils soient menés avec des hommes ou avec des femmes. Tous indiquent que l'un des facteurs qu'ils estiment déterminants dans leur intégration est le fait d'avoir pu rencontrer ceux que leurs parents appelaient des « Français » et que l'INED qualifie de « population majoritaire ».

Dans le cadre des compétitions sportives, et notamment de football, cette rencontre peut être assez brutale socialement, symboliquement et même physiquement pour les jeunes. De nombreuses anecdotes sur les rencontres dans les campagnes françaises avec des jeunes « blancs » se réfèrent à une confrontation avec le racisme ordinaire. Les matchs retour, au sein du quartier, donnaient également lieu à quelques tensions d'après les personnes interrogées. Pour autant, un manque était comblé puisque les premières rencontres interpersonnelles se faisaient par cet intermédiaire et l'acquisition de certains codes avait lieu souvent en marge des matchs. Deux récits sont particulièrement intéressants sur le sujet. Le premier est celui de Mohamed, 46 ans, cadre supérieur de parents marocains nous ayant été présenté par Yves, chef d'entreprise du secteur immobilier du Jura considérant l'enquêté comme un ami.

Mohamed, en introduction de notre entretien, tient à nous expliquer comment il s'est lié d'amitié avec Yves alors que les deux étaient issus de milieux très différents. Pendant leur adolescence, ils étaient très opposés, et souvent en conflit, échangeant des injures à caractère raciste jusqu'à ce qu'ils se redécouvrent à travers la pratique du football, puis du rugby. En temps ordinaire, ces deux hommes n'auraient jamais eu l'occasion de se croiser, mais le fait de s'affronter sur un stade plusieurs fois par an pendant toute leur adolescence leur a permis de mieux se comprendre et, dans un premier temps, de ne plus chercher l'affrontement systématique, avant de développer des liens d'amitiés particulièrement forts.

Le deuxième exemple est celui de Brahim, 32 ans. Issu d'un milieu populaire, il a grandi dans un quartier de la banlieue lyonnaise, au sein d'une commune réputée plutôt bourgeoise. Le club de football dont il était membre était composé en majorité de jeunes du quartier ayant des origines immigrées mais dont l'ouverture vers le monde extérieur étaient assez développée car le quartier était petit et que les habitants étaient donc contraints d'en sortir et de se mêler à la population locale de cette ville moyenne de l'ouest lyonnais. Brahim évoque alors à la fois les rencontres contre des équipes rurales dans le secteur du Beaujolais, où les insultes racistes et les tensions pouvaient être fréquentes, mais aussi les rencontres contre des équipes de quartiers de villes très populaires de la banlieue lyonnaise où le choc culturel était également assez important. Pour autant, la répétition des rencontres, années après années, lui a permis, ainsi qu'à plusieurs membres de son équipe, de développer des amitiés dans les deux milieux et de se créer un réseau qu'il peut désormais utiliser dans sa vie personnelle et professionnelle. La rencontre régulière au fil des années d'adolescence entre des équipes issues de milieux très différents est souvent, dans ce contexte précis, le seul vrai moyen d'échanger avec des pairs issus de la population majoritaire et donc de commencer à en acquérir les codes.

*J'ai fait du foot. Beaucoup. Jusqu'à 16 ans. Là par contre, on est confronté à des chocs culturels. Quand on passe du petit bled de cité en zone paysanne reculée ou à Vénissieux, bah là c'est deux mondes. On traverse un continent, je pense [...] quand on allait jouer dans ces zones paysannes là, on était appelé les bicots, les bougnoules, des trucs comme ça. [...] Et puis, quand on allait dans les cités du style Saint Jean à Villeurbanne ou Vénissieux... alors on n'était pas traités de blanc bec non plus mais il y avait une autre violence qui n'était pas foncièrement raciale, mais plus sociale, je pense. [...] ça m'a permis d'avoir un peu un échantillon du mal du monde.*

Cette fréquentation par le sport permet aussi, au cours des années de lycée, de découvrir les métiers des parents des adversaires mais aussi les projets d'orientation des jeunes issus de milieu plus favorisés (cela pourrait être envisagé comme une explication de la



découverte de la possibilité d'intégrer une école de commerce pour les populations issues de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine).

Dans son ouvrage « Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la Nation »<sup>84</sup>, Fabien Truong soulève également un point que nous avons également pu remarquer au cours des entretiens. Il s'agit de l'attrait pour les sports de combat et la musculation. Dans son enquête menée à Grigny auprès d'un public certes très éloigné en termes de trajectoire sociale de celui que nous avons étudié, Fabien Truong remarque que la quasi-totalité des jeunes hommes interrogés pratiquent la musculation ou un sport de combat. Son étude le conduit à établir un lien avec une forme de culte du corps et de la force physique dont usent parfois de façon illicite les personnes qu'il a pu rencontrer (notamment par le biais d'agression et de racket).

La notion de culte du corps, d'hygiène physique et de développement de la musculation n'est pas absente des entretiens que nous avons pu réaliser. Plusieurs hommes ont pratiqué des sports de combat et affirment fréquenter régulièrement une salle de musculation, et l'un d'entre eux a pu financer ses études dans une grande école de commerce grâce à un statut de sportif de haut niveau en « force athlétique ». Les propos recueillis soulignent un véritable goût de l'effort, du travail sur le corps et un attrait pour la notion de force pure. Un autre homme interrogé, devenu expert-comptable, évoque quant à lui les entraînements de boxe qui lui permettaient de « canaliser » une hyperactivité qui aurait d'après lui tout à fait pu dégénérer en violence illicite si son père n'avait pas été particulièrement attentif sur ce point.

Dans la cartographie de l'intégration, il semble que le sport soit l'un des points sur lesquels les discours des hommes diffèrent le plus de celui des femmes. Il semble aussi, et cet aspect n'est pas vraiment abordé dans le discours politique portant sur l'intégration, que la pratique sportive soit surtout décrite comme un moyen de rencontrer un public différent de celui du quartier et d'acquérir des codes au fil des confrontations avec des adversaires ne ressemblant pas vraiment à ses coéquipiers.

La politique de la ville vise de plus en plus l'inclusion par le sport en ciblant des activités regroupant des jeunes au sein des quartiers<sup>85</sup>. Le fait que la pratique sportive ait pu avoir des vertus intégratrices « par nature » a cependant déjà été très abondamment critiqué et entre davantage dans le domaine de la représentation que d'une réalité<sup>86</sup>.

D'importants volets de la politique de rénovation urbaine visent à développer la pratique sportive au sein des quartiers populaires, souvent par l'intermédiaire d'associations

---

<sup>84</sup> Fabien Truong, *Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la Nation*, La Découverte, 2017

<sup>85</sup> William Gasparini et Gilles Vieille-Marchiset, *Le sport dans les quartiers. Pratiques sociales et politiques publiques*, Presses Universitaires de France, 2008

<sup>86</sup> Marc Falcoz et Michel Koebel, *Intégration par le sport : représentations et réalités*, L'Harmattan, 2005

partenaires comme « Sport dans la ville », dont la mission tient en quelques phrases ambitieuses : « Sport dans la Ville accompagne les jeunes issus de quartiers prioritaires sur le chemin de la réussite. Par le sport, nous transmettons des valeurs importantes pour leur développement personnel et leur insertion professionnelle. Notre mission : Favoriser l'égalité des chances. »<sup>87</sup> Toutefois, il nous semble que le caractère intégrateur de la sortie régulière du quartier dans le cadre des compétitions sportives de clubs classiques n'est pas suffisamment souligné par les acteurs institutionnels et les chercheurs. Cela ressort pourtant dans la quasi-totalité des entretiens que nous avons pu avoir avec les hommes cadres de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine. A travers les propos recueillis, il apparaît ainsi que cette confrontation avec le monde extérieur ne se fait pas sans heurts mais que ce phénomène de brassage hebdomadaire à travers les compétitions et championnats permet quelque chose que la seule pratique au sein du quartier ne permet pas : la rencontre avec le monde extérieur et l'acquisition progressive des codes qui permettront ensuite de ne pas être trop en décalage avec la société majoritaire au moment où il deviendra impératif de sortir de l'entre-soi.

---

<sup>87</sup> <https://www.sportdanslaville.com/> consulté le 13 février 2023

## Chapitre 7 : La sortie du quartier et les discriminations

La confrontation avec le monde extérieur constitue une étape essentielle du processus d'intégration qui permet à la personne en voie de l'être d'observer, de comprendre et d'acquérir les codes de la société majoritaire. Toutefois, la réaction de la société supposée intégrer est rarement neutre ainsi que le soulignent la totalité des études sur ce sujet. Dominique Schnapper, dans une contribution, indique par exemple qu'« il faut souligner que le "problème des immigrés" ou le "problème de l'immigration" tel qu'il est perçu dans la vie publique, est d'abord celui de la société nationale elle-même, de sa capacité à intégrer toutes les populations, y compris les immigrés, et, plus généralement révèle la complexité du rapport que les nationaux entretiennent avec les « Autres. »<sup>88</sup>

Cette difficulté à intégrer les populations, et notamment les immigrés et leurs descendants, se concrétise par des phénomènes de rejet ou de discrimination qu'il nous est apparu important d'évaluer auprès des personnes que nous avons interrogées.

Plusieurs questions ont ainsi été ajoutées ou modifiées lors du passage d'un public de cadres du Golfe à celui d'un public de cadres français issus de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine. Tout d'abord, la question sur la discrimination, qui portait auprès des femmes du Golfe comme une discrimination liée au genre, a été élargie lorsqu'elle s'est appliquée à des personnes qui ont dû s'intégrer au sein de la population majoritaire. Afin de laisser la personne interrogée cheminer, la question fut ainsi formulée : « Dans quelle mesure le fait d'avoir une origine supposée étrangère ou d'être supposé musulman a pu vous nuire au travail, ou à d'autres moments de votre vie ? »

Pour l'échantillon masculin, une relance a été ajoutée après plusieurs entretiens exploratoires afin de vérifier si la personne ayant grandi dans un quartier avait des souvenirs de discriminations liées au contact avec les autorités et la police en particulier : « on m'a aussi fait part au cours d'autres entretiens de soucis dans les quartiers, avec la police, etc., cela vous est-il arrivé personnellement ? ».

La confrontation entre l'autorité policière et la jeunesse au sein des quartiers populaires est un grand classique de la littérature sur les banlieues et demeure un élément essentiel du débat politique. L'objectif de cette question n'était pas spécialement d'en faire un point central de la recherche mais davantage de mobiliser des souvenirs et des anecdotes pouvant s'ajouter au récit de vie des personnes interrogées.

---

<sup>88</sup> [L'intégration. Enjeux de connaissance et de politique | vie-publique.fr](#) consulté le 21 mars 2023

## *Une discrimination vécue plus durement par les hommes*

La notion de discrimination est, d'une manière générale et tout public confondu, d'abord écartée rapidement par les personnes interrogées. Qu'il s'agisse de femmes du Golfe ou du public français, le premier réflexe des personnes interrogées est d'insister sur la notion de méritocratie. La réussite individuelle dont sont l'objet les individus interrogés est d'abord présentée comme étant de leur simple fait. Il s'agit ici d'un réflexe qui est souvent décrit par les auteurs ayant traité le sujet des « transclasses ». L'individu ayant changé de classe a tendance à se construire un récit de vie qui met en avant son mérite, son travail et une forme de souffrance. Chantal Jaquet évoque cette douleur comme une forme de reproduction de la lutte des classes interne au transclasse<sup>89</sup> en utilisant l'expression « immigré de l'intérieur ». Dans un ouvrage plus récent<sup>90</sup>, Gérald Bronner rejette la notion de honte et de souffrance, évoquant « l'exaltation christique de la souffrance pour être un héros social légitime ».

Dans les entretiens, la notion de souffrance revient comme un premier réflexe. Le parcours méritocratique est présenté comme quelque chose de difficile, obtenu le plus souvent grâce à un talent et à un travail intense et hors du commun. Ainsi, les personnes interrogées ont tendance, dans un premier temps, à occulter les moments où la société aurait pu les rejeter. Toutefois, après quelques phrases visant à relativiser le caractère discriminatoire de la société française, les personnes interrogées livrent souvent quelques anecdotes ou récits où elles estiment avoir été discriminées.

L'une des hypothèses que nous avons formulées avant de commencer ces enquêtes était que les discriminations et les inégalités avaient été sublimées rétrospectivement par les personnes intégrées et qu'elles ne seraient pas des éléments déterminants de leurs discours. Les entretiens exploratoires laissaient en effet entrevoir que les épisodes de discriminations n'apparaissaient pas si importants.

Or, force est de constater que cette hypothèse ne s'est pas vérifiée au cours des entretiens qualitatifs et que l'idée d'une permanence des discriminations, d'une forme de plafond de verre, existe toujours. Toutefois, cette hostilité relative ressentie de la part de la société d'accueil est présentée de façon originale car elle est mise en balance avec les autres obstacles ressentis que sont le poids de la culture d'origine, celui du quartier, de la situation sociale des parents et, parfois, celui de la religion. De même, nous verrons, lorsqu'il s'agit de femmes, qu'elles préfèrent souvent occulter d'éventuelles remarques et attitudes déplacées

---

<sup>89</sup> Chantal Jaquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, PUF, 2014

<sup>90</sup> Gérald Bronner, *Les origines. Pourquoi devient-on qui on est ?*, Autrement, 2023

qui leur sont adressées, en se focalisant davantage sur leurs objectifs de réussite sociale et professionnelle.

Avant de passer à l'analyse des données recueillies, il convient de tenter d'objectiver les discriminations que peuvent rencontrer les descendants d'immigrés, particulièrement en termes d'insertion économique. La discrimination est d'abord un sentiment, une perception, ainsi que le décrivent Yaël Brinbaum et Christine Guégnard dans un article de 2012<sup>91</sup>. Les auteures présentent une étude du CEREQ indiquant que les enfants d'immigrés d'Afrique du Nord sont 41 % à estimer avoir été victimes de discrimination à l'embauche (45 % pour les garçons, 37 % pour les filles). Les enfants d'origine d'Afrique subsaharienne sont 36 %, ceux originaires de Turquie arrivent en troisième position avec 21 %. Il existe donc un sentiment de discrimination particulièrement accentué chez les enfants issus de l'immigration nord-africaine qui semblent beaucoup plus nombreux à la percevoir au quotidien.

Cette discrimination se retrouve concrètement à deux niveaux : d'abord, lors de l'orientation scolaire avec le sujet des difficultés à l'école. La littérature scientifique met l'accent sur la frustration des jeunes d'origine immigrée, qui naîtrait d'un décalage entre les aspirations de ceux qui « s'accrochent » et leurs orientations effectives, entraînant en définitive un sentiment d'injustice<sup>92</sup>. En effet, il y aurait une tendance, au moment de l'entrée au collège, à orienter les enfants d'immigrés davantage hors de la voie générale alors même qu'ils auraient le niveau pour la suivre.

Cette problématique de l'orientation vers des filières techniques est souvent soulignée par les femmes interrogées qui décrivent parfois des périodes où elles ont dû se battre contre l'institution scolaire pour éviter d'être envoyées en bac professionnel ou en filière technologique. Souvent, le manque de capital culturel des parents les rend particulièrement vulnérables car elles estiment avoir eu le sentiment de se retrouver isolées face à l'institution.

L'autre discrimination se situe au niveau de l'embauche et de ce que Roxane Silberman et Irène Fournier appellent le « rendement des certifications scolaires sur le marché du travail ». Dans leur article de 2006, ces chercheuses constatent que les jeunes originaires d'Afrique du Nord obtiennent moins que les autres un emploi correspondant à leurs

---

<sup>91</sup> Yaël Brinbaum et Christine Guégnard, « Le sentiment de discrimination des descendants d'immigrés : reflet d'une orientation contrariée et d'un chômage persistant ». *Agora débats/jeunesses*, 61(2), 2012, p. 7-20

<sup>92</sup> Yaël Brinbaum et Annick Kieffer, « D'une génération à l'autre, les aspirations éducatives des familles immigrées: ambition et persévérance. Les représentations des élèves du panel 1995, sept ans après leur entrée en sixième ». *Éducation et formations*, 72, 2005, p 53-75 et Jean-Pierre Zirotti, « Les jugements des élèves issus de l'immigration sur les décisions d'orientation scolaire et les conditions de leur scolarisation », *Cahiers de l'URMIS*, 10-11, 2006, p 101-11

qualifications<sup>93</sup>. Parmi eux, les filles réussissent certes mieux en termes scolaires mais semblent rester au chômage plus longtemps que leurs homologues masculins.

Les discriminations et freins à l'embauche ont également fait l'objet d'études sur la base de « testing », c'est-à-dire de l'envoi à des entreprises de candidatures portant un nom manifestement nord-africain et un nom « français ». À CV égal, l'enquête supervisée par Yannick l'Horty entre 2018 et 2019 indiquait que le nom nord-africain avait jusqu'à 20 % de chances de moins d'être recontacté après avoir répondu à une annonce auprès d'une entreprise et 30 % de chances en moins d'obtenir une réponse en cas de candidature spontanée.

### *Une discrimination qui porte d'abord sur le premier emploi*

Les femmes comme les hommes interrogés relatent souvent quelques épisodes blessants ou discriminatoires au cours de leur enfance et de leur adolescence. Il peut s'agir de remarques ouvertement racistes formulées par des tiers ou le sentiment d'avoir été jugés ou catalogués en fonction de leur origine. Toutefois, les femmes ont davantage tendance à ne pas y accorder une importance démesurée. Si les mots prononcés ont pu marquer, ils semblent avoir nettement moins laissé d'aigreur apparente chez les femmes que chez les hommes, et les faits relatés semblent par ailleurs nettement moins graves en termes d'intensité lorsqu'ils sont relatés par les femmes. Ces dernières ont également tendance à adopter une attitude que l'on pourrait qualifier d'intersectionnelle précisant souvent que leur qualité de femme a souvent eu autant voire davantage d'effet que le fait qu'elles soient perçues comme nord-africaines ou musulmanes.

Il est à noter que plusieurs d'entre elles précisent qu'elles ont préalablement intégré l'idée de discrimination au sein du foyer familial où il leur a souvent fallu se battre davantage que les garçons pour obtenir un droit ou une liberté. En cela, on retrouve des éléments recueillis lors des entretiens avec les femmes du Golfe, qui n'ont pas fait part de difficultés particulières lors de leur accès au marché du travail, on peut alors supposer que les obstacles qu'elles pouvaient avoir à franchir leur semblaient moins importants que ceux qu'il leur avait fallu surmonter au sein de leurs familles.

Ce constat rejoint, en y apportant une dimension plus concrète, celui réalisé par Chantal Jacquet, qui indique « qu'être une fille dans un milieu populaire n'est pas forcément un

---

<sup>93</sup> Roxanne Silberman et Irène Fournier, « Les secondes générations sur le marché du travail en France : une pénalité ethnique ancrée dans le temps. Contribution à la théorie de l'assimilation segmentée », *Revue française de sociologie*, 47(2), 2006, p. 243-292

handicap car les garçons seraient souvent piégés dans leur rapport à l'école par la norme de virilité. »<sup>94</sup>

Chez les hommes, la discrimination la plus nette porte sur la première expérience professionnelle. La totalité des hommes interrogés estiment avoir rencontré des difficultés au moment de chercher un stage ou un premier emploi. Même si nombreux sont ceux qui précisent qu'ils ne peuvent pas affirmer qu'il s'agissait de discriminations, ils disent tous avoir souffert de la comparaison avec leurs camarades de promotion d'origine européenne. Ils ont souvent eu l'impression que ceux-ci ont trouvé des débouchés plus rapidement qu'eux et également qu'ils ont pu démarrer leur carrière en décrochant des postes plus attractifs.

Cette difficulté au démarrage a poussé les personnes interrogées à adopter des stratégies particulières. Pour les femmes, plusieurs d'entre elles ont visé, et souvent avec succès, des entreprises multinationales promouvant la diversité par le biais de programmes de recrutement, après une série d'échecs auprès d'entreprises locales pour une alternance ou un stage. L'autre stratégie utilisée fut de s'orienter vers une expérience à l'étranger. Nombreuses sont les personnes interrogées ayant réalisé une partie de leur carrière hors de la France qui se sont d'abord expatriées pour leur première expérience professionnelle, estimant trop compliqué de trouver un poste dans leur pays natal.

Lorsque le choix de métier ou de carrière s'avère trop complexe car la personne estime que son origine ne lui permettra pas d'obtenir ce qu'elle souhaite, on assiste également à une stratégie d'évitement.

Plusieurs personnes choisissent ainsi délibérément une filière professionnelle moins prestigieuse en sortie d'étude. Ainsi, beaucoup d'hommes interrogés ayant suivi une école de commerce racontent qu'à force de voir des camarades de promotion qu'ils estimaient moins méritants qu'eux intégrer à leur détriment les filières les plus demandées, comme le conseil, la finance ou le marketing, sans qu'eux-mêmes ne soient convoqués à l'entretien, ils ont choisi une voie réputée moins prestigieuse : la vente et le commerce. Cette orientation « par défaut » fait l'objet d'une stratégie pour plusieurs hommes interrogés qui ont aussi joué sur l'image, souvent présente dans l'esprit des employeurs, selon laquelle un Nord-Africain serait naturellement plus doué à des fonctions commerciales qu'un autre. Cette orientation après le diplôme vers des fonctions commerciales, souvent boudées en sortie d'école de commerce par leurs camarades de promotion, est souvent décrite comme un choix permettant de contourner ce qu'ils ressentent comme une discrimination à l'embauche.

---

<sup>94</sup> Paul Bouffartigue, « Chantal Jaquet, Les Transclasses ou la non-reproduction, Paris, PUF, 2014, 238 p. », *La nouvelle revue du travail*, 7, 2015

En revanche, les carrières dans la vente et le commerce semblent donner lieu à des évolutions plus rapides et des rémunérations plus attractives. Plusieurs des hommes interrogés indiquent en effet qu'ils ont le sentiment, après plusieurs années et plusieurs promotions et changements d'entreprises, d'avoir pu gravir les échelons plus rapidement. De même, la mobilité d'une entreprise à une autre est une autre option dont ils estiment que ceux qui ont pu accéder aux carrières les plus demandées (audit, conseil, marketing, finance) peuvent nettement moins bénéficier. Plusieurs hommes interrogés ont atteint, cinq à dix ans après leur première embauche, des postes d'encadrement supérieur et pu multiplier des expériences dans plusieurs pays. Ils estiment souvent que ce n'est sans doute pas le cas des personnes ayant fait d'autres choix en sortie d'études.

Plusieurs des hommes interrogés constatent également que les équipes qu'ils encadrent sont souvent composées de commerciaux issus de l'immigration. Ils en concluent que leur choix individuel est en définitive quelque chose d'assez répandu.

Toutefois, cette stratégie de choix d'un premier emploi moins prestigieux que celui auquel leurs études pourraient leur faire prétendre est surtout présente au sein de l'échantillon masculin. Chez les femmes, la stratégie adoptée est davantage un contournement de la difficulté en choisissant des entreprises davantage susceptibles de les recruter. Très peu de femmes interrogées ont mis spontanément en avant le fait d'avoir choisi leur secteur d'activité « par défaut » par crainte de ne pas pouvoir y accéder.

Ce choix initial du premier employeur peut également créer quelques frustrations et s'avérer être identifié à une voie de garage. Ainsi, Ayman, 30 ans, ancien sportif de haut niveau et diplômé d'une des écoles de management les plus prestigieuses de France occupe au moment de l'entretien le poste de chef de rayon dans un hypermarché et estime qu'il s'agit d'une des conséquences de la prudence dont il a fait preuve en sortie d'études et qu'il se retrouve désormais enfermé dans une carrière « par défaut ». Il a en effet adopté une rationalité économique et sociale pour « gagner de l'argent » et « ne pas faire comme son père » ainsi qu'une stratégie évitant la discrimination en choisissant un secteur où il estimait qu'il serait plus simple de trouver un emploi rapidement et dont il rencontre des difficultés à s'extraire.

Lorsqu'est abordé le thème de la progression de carrière au cours de l'entretien, les personnes interrogées semblent en revanche ne pas ressentir de discrimination particulière. Quelques femmes affirment parfois ne pas vraiment comprendre pourquoi d'autres ont été promus mais pas elles, mais aucun homme ne semble déployer ce type d'argumentaire. L'hypothèse que nous pouvons soulever, et qui est également confirmée par l'échantillon masculin, est que les femmes ont moins de difficulté à trouver un premier emploi car l'image qu'elles renvoient apparaît moins risquée pour l'employeur potentiel et qu'ensuite, leur genre entre davantage en ligne de compte lorsque l'employeur doit arbitrer entre



plusieurs candidats pour obtenir une promotion interne. Cela rejoint une nouvelle fois l'image du rapport de force et de virilité que les garçons issus des classes populaires peuvent renvoyer, image qui est d'autant plus renforcée par le fait qu'ils sont issus de l'immigration.

C'est un phénomène qui apparaît très souvent au sein de l'échantillon de femmes du Golfe qui, souvent, ont le sentiment de ne pas être traitée de façon égalitaire face à des candidats masculins lorsque des promotions sont proposées, alors qu'elles ne ressentent pas de discrimination à l'embauche.

Dans le cas spécifique du Golfe, les gouvernements, notamment celui d'Arabie saoudite, ont souvent imposé des quotas de femmes au sein des entreprises, y compris au sein des postes d'encadrement de façon à rattraper à marche forcée le fait que ces dernières étaient complètement absentes du marché du travail. On ressent, dans les propos des femmes de l'échantillon ayant l'expérience professionnelle la moins importante un véritable enthousiasme car l'entrée au sein du marché du travail leur a été facilitée et cet enthousiasme semble retomber une fois les premières promotions espérées non obtenues.

### *Que pensent les hommes des femmes ?*

On ressent une certaine jalousie, voire une frustration, lorsque les hommes d'origine nord-africaine évoquent les trajectoires d'intégration de leurs consœurs. La question posée dans le guide d'entretien se présente ainsi « Quelle est votre opinion sur l'affirmation selon laquelle, culturellement, en France, il soit plus difficile d'être une femme nord-africaine qu'un homme nord-africain ? » Plusieurs relances sont prévues car cette question est censée aborder plusieurs aspects, en lien avec d'éventuelles discriminations. Les réponses collectées sont de deux ordres assez distincts.

D'abord, nous constatons que seuls quelques hommes (souvent ceux qui ont eu des sœurs au sein d'une grande famille) prennent la mesure des difficultés que peuvent rencontrer les femmes dans le cadre familial. Rachid, 33 ans, fait partie de ces hommes qui ont intégré les difficultés que rencontrent les femmes nord-africaines et insiste beaucoup sur un point essentiel et systématique revenant dans tous les entretiens : la notion de réputation qui est un élément qui semble peser excessivement lourd sur les femmes.

*Je pense que oui. C'est plus difficile culturellement, parce que certaines familles gardent encore des pratiques conservatrices importantes. Quand il y a des frères ou un papa, c'est important que la femme ou la fille de famille ait une bonne réputation. [...] Et justement, quand elles veulent se marier, il y a des filles qui vont rester dans cette tradition de demander la main au père et que ça va se passer de cette sorte, que la fille doit garder tout au long de*

*sa jeunesse, de sa formation, l'idée d'être une fille sérieuse entre guillemets, il faut que dans le quartier elle n'ait pas une mauvaise réputation. Dans mon quartier, certaines filles ont une bonne ou mauvaise réputation. Là, en ce moment, il y a de plus en plus de mariages. [...] Je sais que c'est comme un pedigree, j'ai l'impression. La femme est suivie. Et quand elles sont divorcées, limite elles sont mises de côté et pas du tout considérées par leur famille, par leurs frères. Je sais que c'est très difficile et j'ai l'exemple d'une collègue qui a divorcé, qui s'est retrouvée battue par son conjoint et elle ne s'attendait pas à ça. Pour refaire sa vie, elle a du mal. Il y a l'âge aussi qui compte. C'est aussi ça qui est très triste parce que pour moi elle est à un âge où c'est de plus en plus difficile de rencontrer quelqu'un qui partage les mêmes valeurs et de se poser en couple. La femme doit toujours galérer et montrer patte blanche. Montrer que c'est une fille bien, même si elle a divorcé. C'est vraiment très compliqué. Sans parler du fait qu'elle doit être une bonne mère de famille, bien faire la cuisine, toutes ces choses-là. C'est vrai que c'est très difficile pour une femme.*

Cependant, la réponse spontanément obtenue à cette question déclenche davantage une réaction comparant les difficultés que les hommes ont ressenties pour s'intégrer professionnellement et d'une façon générale dans le monde extérieur avec celles que les femmes sont supposées avoir rencontrées. Les hommes qui interprètent la question de cette façon ne relèvent que très peu de différence de traitement au sein de la famille, ce qui en soit diffère énormément des réponses obtenues au sein de l'échantillon féminin. Il semble que la prise de conscience des hommes sur la différence de traitement dont ont fait l'objet les femmes au sein de la famille immigrée nord-africaine soit loin d'être systématique. La perception de Rachid fait donc plutôt figure d'exception.

La question telle qu'elle est formulée appelle donc davantage les hommes à se positionner sur une question d'image et de « valeur » sur le marché du travail et au sein de la société française. Ahmed, 30 ans, à qui la même question est posée, choisit spontanément de se projeter non pas au sein du cercle familial, mais en termes d'intégration vis-à-vis de l'extérieur.

*J'y crois pas du tout [...] Je pense que c'est plus difficile d'être un homme qu'une femme nord-africaine en France. Pour plusieurs raisons. Notamment le fait que les hommes sont la source des problèmes pour les gens... ce qui fait peur aux personnes qui ont peur de moi ou des gens d'origine nord-africaine, c'est le fait que je sois un homme et que je sois capable de me battre contre eux, de prendre leur place, etc. Je parle de choses très physiques [...] ou d'enlever quelqu'un de sa maison. Je ne pense pas que quelqu'un craigne qu'une femme enlève quelqu'un de sa maison. [...] Donc aujourd'hui, je dirais que pour moi, je pense que c'est un peu plus facile. En plus, elles sont jolies les femmes et c'est toujours plus facile quand on est jolie. C'est humain.*

Ahmed, comme beaucoup d'autres, ne mobilise pas spontanément le cadre familial et culturel pour évoquer le sort des femmes d'origine nord-africaine, mais bien davantage la façon dont la population majoritaire perçoit les hommes « comme lui » par rapport aux femmes. On retrouve dans ses propos une partie de ceux qui avaient été tenus par le journaliste du Monde Christophe Ayad lors de notre discussion dans ce café près du Louvre. Cet argumentaire revient très souvent dans les entretiens, y compris de la part des femmes elles-mêmes. Elles sont conscientes que les hommes souffrent davantage de discriminations et que les obstacles à leur intégration sont plus nombreux une fois qu'ils sont confrontés au monde extérieur.

La cartographie du processus d'intégration en fonction du genre obéit donc à une logique temporelle : au sein de la famille, du quartier et du cadre culturel élargi, les hommes sont avantagés et les femmes se retrouvent en difficulté, mais dès les premiers contacts avec le monde extérieur, le rapport semble s'inverser, la société accueillant plus favorablement les femmes que les hommes. Parmi les explications mobilisées, plusieurs femmes indiquent que l'habitude prise au sein du foyer familial de systématiquement négocier avec l'autorité patriarcale, parfois de façon frontale, parfois en se cachant un peu, est une sorte de préparation à ce qui les attend une fois confrontées au monde extérieur. La transaction intrafamiliale serait une sorte de répétition d'un processus qui se reproduira en dehors. Elles ressentiront ainsi moins les discriminations et les obstacles à l'intégration, qu'ils soient scolaires ou en matière d'accès au marché du travail. Elles estiment que les hommes, davantage habitués à passer en premier au sein du cercle familial élargi, rencontreront plus de difficultés à affronter les obstacles qui se dresseront devant eux dès qu'ils sortent de l'écosystème familial.

Ce facteur endogène (le fait que les femmes sachent mieux gérer le passage des obstacles) pourrait s'ajouter à celui, exogène (le fait que les hommes soient davantage discriminés que les femmes) pour expliquer que très souvent, les femmes interrogées sont parvenues à démarrer leur carrière dans le domaine de leur choix là où beaucoup d'hommes ont effectué un choix par défaut, visant à leur éviter d'affronter l'obstacle.

Le propos relevé chez Ahmed porte sur un autre aspect qu'il décrit particulièrement bien et qui est présent, certes de façon moins bien structurée, dans quasiment tous les autres entretiens. Il s'agit de l'image projetée de l'homme « nord-africain » sur la société française. Beaucoup d'hommes interrogés pointent cette vision biaisée mais ne blâment pas particulièrement la société française. Se considérant tous comme intégrés, ils tendent à justifier cette mauvaise image de l'homme nord-africain par une délinquance plus importante, souvent amplifiée par les médias et par une culture de la violence issue des quartiers qui ne facilitent pas vraiment l'intégration de ceux qui réussissent qui se voient sans cesse en position de devoir faire leurs preuves. L'image de l'homme violent, du

conquérant, de celui qui, pour reprendre le propos d'Ahmed, va « enlever quelqu'un du foyer » ou du « guerrier envahisseur » de Christophe Ayad, plane constamment autour des entretiens, lorsqu'il est question de discriminations. Le fait d'être renvoyé au statut d'envahisseur et à l'image du caïd de banlieue semble peser très lourd dans les trajectoires que les jeunes hommes décrivent.

Les épisodes de violence et de confrontation avec l'autorité sont également présents dans le guide d'entretien. L'hypothèse qui émergeait lors des travaux exploratoires était en effet que le rapport à la police et la fréquentation de petits délinquants au sein du quartier pourraient avoir entraîné des conséquences en termes de trajectoire d'intégration. Il a donc été prévu une question de relance au cas où l'homme interrogé se dirigerait vers cette thématique afin de recueillir des témoignages et des anecdotes sur d'éventuels contacts avec les forces de l'ordre survenus durant l'adolescence et dans une période plus contemporaine.

### *La confrontation avec la police: une problématique masculine*

Lorsqu'au cours de l'entretien, la question sur les discriminations ou celle sur le quartier dans lequel ils ont grandi conduit l'homme interrogé à parler de problèmes liés à la délinquance, aux mauvaises fréquentations ou à d'éventuelles violences, une question de relance lui offre la possibilité de livrer un témoignage sur le sujet. Elle est formulée de la façon suivante :

« Pouvez-vous me donner des exemples d'interactions que vous avez pu avoir avec les forces de l'ordre ? »

Cette question a été systématiquement posée car, de façon spontanée, la question de la délinquance, de la violence et des fréquentations est apparue au sein des entretiens. En revanche, les souvenirs d'interactions avec les forces de l'ordre ne sont pas particulièrement marquants.

Cette première impression semble aller à l'encontre des conclusions des travaux de Sébastien Roché, dont la thèse du dernier ouvrage<sup>95</sup> semble indiquer que l'expérience concrète des individus d'origine immigrée, notamment des adolescents, passe par la relation complexe avec ceux qu'il appelle les agents de première ligne : les enseignants et les policiers. Les données analysées par Roché montrent que les forces de l'ordre en France ne cherchent pas à développer du lien avec les jeunes et que cette confrontation constitue l'un des facteurs qui nuit profondément à l'intégration ou plutôt au sentiment d'appartenance à la nation.

---

<sup>95</sup> Sébastien Roché, *La nation inachevée : la jeunesse face à l'école et la police*, Grasset, 2022

Au cours des entretiens, nous ne retrouvons pas vraiment cette idée de confrontation systématique avec la police. Très souvent, il y a d'abord un réflexe de déni, c'est-à-dire que l'homme interrogé indique que cela ne lui est jamais arrivé ou très rarement. Il s'agit du même type de réponse que lorsque la question des discriminations se pose. La première intention est d'indiquer à l'enquêteur que cela n'est jamais arrivé, ou que c'est très rare. Puis, dans la majorité des cas, une anecdote ressurgit du passé, souvent de l'adolescence : au sein du quartier, la personne interrogée a ainsi pu être mêlée à une « descente de police » alors qu'elle fréquentait les « mauvaises personnes ».

La notion de mauvaise fréquentation et de « sorties » est systématiquement mobilisée pour justifier, ou plutôt pour expliquer le fait d'avoir été mêlé à des événements les confrontant à la police. Seuls cinq hommes interrogés décrivent des situations qu'ils identifient comme injustes et dont ils pensent avoir été victimes. Au sein de l'échantillon, trois ont été arrêtés ou victimes de violences de la part des forces de l'ordre et en gardent un mauvais souvenir. Il est particulièrement intéressant de constater que ces confrontations avec les forces de l'ordre ne sont pas un élément structurant du récit personnel et que les torts ne sont jamais donnés complètement à la police. La notion de responsabilité individuelle est parfaitement mise en avant et peut justifier, d'après les hommes qui s'expriment sur le sujet, pourquoi ils n'ont été que très peu inquiétés.

Hocine, 33 ans, évoque ses relations avec les forces de l'ordre à travers l'exemple de ses frères, dont il s'avère qu'ils ont rencontré sensiblement plus de problèmes que lui :

*Mes grands frères étaient abonnés au poste de police. Moi, je n'ai jamais foutu les pieds dans un poste de police. [...] En fait, il y a deux générations. J'ai six ans d'écart avec mes grands frères. Vous voyez toutes les conneries qu'ils faisaient. Vol de moto, cambriolages, les mecs qui vendaient de la coke, tout ça quoi. [...] Et moi, ma génération... dans mon quartier, on était vraiment 5 potes soudés, bons à l'école, on aimait les cours, on aimait la vie, on aimait le sport, et voilà, c'était simple. Et puis, les grands frères nous mettaient des tartes si on faisait n'importe quoi. Donc même si eux faisaient n'importe quoi [...] pour certains, en tous cas, ils étaient assez malins pour s'en sortir à l'école, faire de longues études et aujourd'hui, avoir une famille, être posés et ne pas se retrouver en prison. Par contre, il y en a quelques-uns, ils ont terminé héroïnomanes, en prison ou avec des bracelets électroniques. Déjà dès mon enfance on en était très conscients de tout ça. On savait qui allait terminer en taule et non, même s'ils faisaient les mêmes conneries. Il y en avait qui avaient un état d'esprit derrière et l'autre où c'était juste vide, c'était un abruti, quoi.*

Le propos de Hocine reflète assez bien celui des autres hommes interrogés. Le raisonnement majoritaire est que si l'on a des problèmes avec la police, c'est qu'on les a provoqués. Ce type de propos est assez contre-intuitif, principalement au regard d'une littérature

foisonnante sur les relations complexes entre la jeunesse des banlieues et la police<sup>96</sup>. La notion des fréquentations revient dans la totalité des entretiens, mais aussi celle de l'attitude et de la façon de se présenter, de s'habiller. Hocine souligne aussi que ses frères étaient particulièrement protecteurs avec lui, l'empêchant physiquement de dériver comme eux pouvaient l'avoir fait.

Il semble également, et c'est une idée assez présente, que le « jeu » entre la police et les jeunes soit parfois vécu comme un rite initiatique, une forme de sélection naturelle. Lorsque Hocine sous-entend que beaucoup de jeunes pouvaient avoir eu des activités illicites sans jamais s'être fait prendre, puis avoir décidé de se « ranger », il reflète des propos recueillis par ailleurs : au sein du quartier, il est admis de faire des « bêtises », mais la capacité d'intégration se mesure aussi au fait d'éviter d'avoir des ennuis avec la police. Dans son ouvrage « Loyautés radicales », Fabien Truong évoque aussi plusieurs cas de jeunes ayant eu des activités illicites qui décident de mener une vie plus normale, finissant par se marier, voire reprendre des études ou une formation. Là où la confrontation avec l'autorité policière est très présente dans les propos des jeunes qu'il a pu rencontrer, elle l'est également chez ceux qui se sont intégrés, mais ces derniers mobilisent auprès de nous davantage la notion de responsabilité individuelle, indiquant clairement que ceux qui rencontrent des ennuis sont ceux qui l'ont « bien cherché ».

Il existe également d'autres interactions soulevées, souvent spontanément, par les personnes interrogées, particulièrement chez les hommes ayant l'air en apparence d'être les plus jeunes. Occupant des postes d'encadrement et ayant des situations sociales et économiques plutôt aisées, beaucoup soulignent par exemple l'impression de faire l'objet de contrôles routiers plus fréquents, mettant cela sur le compte du fait que les policiers seraient surpris de les voir au volant d'un véhicule haut de gamme.

Les interactions entre les jeunes et la police ne semblent donc pas spécialement décrites comme un élément décisif de l'intégration des personnes interrogées ce qui va à l'encontre des conclusions de Sébastien Roché qui, il est vrai, ne concentre pas ses travaux sur les jeunes qui réussissent socialement.

En revanche, cette question est l'occasion pour eux de souligner l'importance cruciale des « relations » créées au sein du quartier qui peuvent faire basculer un jeune prometteur dans une spirale dont il ne pourra que très difficilement se défaire, mais aussi de mettre en avant un phénomène de responsabilité individuelle face au « risque policier » et aussi une forme de sélection naturelle dans la capacité d'un individu à éviter de se faire prendre et remarquer. Ici, nous retrouvons une nouvelle fois mobilisée la notion de méritocratie dans

---

<sup>96</sup> On pourra consulter, outre l'ouvrage de Fabien Truong déjà cité, Fabien Jobard, « Police et Jeunesse », *Idées économiques et sociales*, vol. 181/3, 2015, p. 40-47

les argumentaires des hommes interrogés : s'ils n'ont pas ou peu rencontré de problèmes avec la police, c'est que d'une certaine façon, ils affirment avoir accompli un effort particulier, sous-entendant que d'autres ne l'ont pas accompli.

### *L'alternative de l'étranger*

En matière de discrimination, que celle-ci porte sur l'origine ou sur la religion, une attitude est souvent relevée chez les femmes et hommes français interrogés. Il s'agit de la comparaison entre le « modèle français » et son pendant « étranger », correspondant à des moments vécus dans d'autres pays. L'expatriation est une option très souvent mise en avant par les personnes interrogées. Elle permet d'être un accélérateur de carrière ou entre dans une stratégie visant à éviter des situations de discrimination. Parmi les femmes interrogées, deux vivent à l'étranger au moment de l'entretien (Taiwan et Londres) et trois autres indiquent spontanément avoir eu une partie de leur carrière à l'étranger. Pour les hommes, cette proportion est beaucoup plus importante. Si trois seulement sont à l'étranger au moment de notre échange (Londres, Berlin et Rabat), plus de la moitié ont vécu une partie de leur carrière professionnelle à l'étranger et en gardent souvent de très bons souvenirs. Dans la majorité des cas, l'expatriation correspond à une stratégie réfléchie à la suite de difficultés rencontrées pour intégrer le marché du travail immédiatement après les études. Souvent, les hommes interrogés indiquent ne pas avoir eu le choix et c'est assez logiquement que leur première expérience a eu lieu dans un pays où le marché de l'emploi est beaucoup plus dynamique qu'en France. Parmi les pays mentionnés, on retrouve la Suisse, l'Allemagne, le Royaume-Uni, les Etats-Unis, le Canada, l'Asie du Sud-Est...

L'évocation de l'expérience à l'étranger révèle également dans les entretiens un autre phénomène, assez redondant, qui est l'opposition entre le modèle « français », et le modèle « anglo-saxon », qui serait beaucoup plus tolérant, libéral et où il serait plus simple de vivre sa différence culturelle ou religieuse sans subir le regard des autres.

Ce modèle, parfois volontiers fantasmé, est le seul exemple étranger cité spontanément, notamment par les femmes interrogées. Sept d'entre elles évoquent l'Angleterre comme étant un endroit où, pêle-mêle, le racisme et le rejet de l'islam seraient beaucoup moins importants qu'en France, où la « laïcité » serait davantage synonyme de liberté et où le voile pourrait se porter sans qu'aucune remarque ne soit formulée car « il ne dérange personne ». Ces propos sont bien entendu doublés d'exemples concrets issus d'observations et de faits rapportés par des connaissances ou pas elles-mêmes. Ils sont davantage détaillés par la seule femme vivant en Angleterre au moment de l'entretien. Il est intéressant de souligner que cette opposition entre nos voisins outre-Manche qui sauraient mieux accueillir les

musulmanes voilées et la France qui ne le saurait pas, sans doute par intolérance ou racisme, revient particulièrement chez les femmes. Les hommes, s'ils soulignent également la notion de tolérance, ont une approche plus pragmatique de l'expatriation : il s'agit avant tout, selon eux, d'une stratégie d'ordre rationnel visant à obtenir un premier emploi le plus rapidement possible et de préférence le mieux rémunéré possible.

Les hommes s'étant davantage expatriés que les femmes, les expériences vécues à l'étranger sont plus diverses et plusieurs d'entre eux ont rencontré des problèmes, notamment en Amérique du Nord avec des licenciements ou des soucis de visa les ayant poussés à rentrer en France. Pour autant, les propos élogieux sur le modèle anglo-saxon sont également présents chez les hommes, qui se le représentent souvent comme une forme de référence en termes de respect de la diversité, et notamment de la diversité religieuse en mobilisant souvent l'exemple du voile islamique, dont le port serait beaucoup mieux accepté, que cela soit au travail que sur la voie publique.

Ces propos et cette référence à l'Angleterre doivent être mis en perspective avec la situation décrite par Yasmeen Rehman<sup>97</sup>, chercheuse et dirigeante d'une association dont l'objet est de lutter contre les effets de l'islam radical et du repli communautaire au Royaume-Uni. Rehman est l'une des chercheuses les plus en pointe pour déconstruire l'influence qu'aurait eu Tarik Ramadan dans la réislamisation des populations musulmanes issues de l'immigration en Angleterre. Le tableau dressé par Rehman est à cet égard une sorte d'envers du décor du modèle anglais, faisant l'objet d'un véritable fantasme et cachant une réalité beaucoup plus contrastée.

Le passage par l'étranger devient non seulement une option parfaitement envisageable pour les managers issus de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine, mais il s'insère désormais parfaitement dans un parcours d'intégration classique. Pour les femmes comme pour les hommes, l'intégration sociale et économique passe par une expérience au-delà des frontières tricolores.

Le rapport à l'étranger est aussi soutenu par le lien avec le pays d'origine des parents, qui est un élément particulièrement récurrent et cité spontanément dans le recueil des récits de vie des personnes interrogées.

### *Le lien au pays d'origine des parents*

Cette apparente aisance pour évoluer dans un monde international, constatée en établissant le profil des personnes interrogées, nous a poussé à étudier le lien au pays d'origine et ses

---

<sup>97</sup> op. cit.



influences éventuelles sur les immigrés de la deuxième génération ayant réussi leur intégration économique et sociale. La littérature sur les « vacances au bled » est très riche et permet d'illustrer l'importance de ce lien, pour la première génération comme pour la deuxième. Les entretiens ont permis de constater que ce lien a tendance à s'estomper et ce qui était une tradition familiale avec un retour dans le pays d'origine chaque été a tendance avec le temps à devenir quelque chose de plus rare. Nous avons toutefois constaté qu'il existait une nette différence entre les hommes et les femmes concernant le lien avec le pays d'origine des parents.

Si toutes les personnes interrogées soulignent la force de ce lien, surtout au cours de l'enfance, celui-ci se distend nettement plus chez les femmes que chez les hommes.

Il existe également une forme de « frontière » entre le groupe et l'extérieur du groupe qui est différente lorsque l'on évoque les migrants et leurs descendants<sup>98</sup>. Ces frontières sont caractérisées par des éléments tels que la persistance des traditions, de la langue, de la culture, du lien au pays d'origine. Toutefois, elles sont difficiles à définir de manière objective puisque les enquêtes montrent que ces valeurs sont entretenues par les migrants de la première génération puis deviennent plus vagues, plus floues, pour les générations suivantes<sup>99</sup>. Pour autant, elles ne disparaissent pas réellement, c'est ce que nous avons pu vérifier lors des entretiens.

Le lien avec le pays d'origine a été notamment étudiée par Jennifer Bidet et Lauren Wagner<sup>100</sup> qui distinguent la première et la deuxième génération dans une enquête qui porte notamment sur les parcours de vie des immigrés et le phénomène des vacances au sein du pays d'origine qui maintiendrait un lien ou un « sentiment diasporique ». Tout d'abord, nous avons voulu vérifier, comme l'ont fait Bidet et Wagner, comment les personnes interrogées considéraient le pays d'origine de leurs parents. Était-ce « leur pays d'origine », ou seulement celui de leurs parents ? Car retourner sur la terre de ses ancêtres n'apparaît pas de façon automatique comme étant un signe de mauvaise intégration et peut n'être qu'une part secondaire de la construction de l'identité, un peu comme beaucoup de Français de la « population majoritaire » au sens de l'INED qui restent attachés à leur région d'origine et y retournent chaque année en vacances.

Concernant la deuxième génération, l'enquête « Trajectoires et Origines » de 2010 de l'INED montre que 82.6 % des descendants d'Algériens sont partis en vacances en Algérie dans leur

---

<sup>98</sup> Emmanuelle Santelli, « Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine », *CIEMI*, 2007

<sup>99</sup> Rogers Brubaker, « The 'diaspora' diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 2005, p. 1-19

<sup>100</sup> Jennifer Bidet et Lauren Wagner, « Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France ». *Tracés*, 23(12), 2012, p. 113-130.

enfance (34 % tous les ans). Pour les descendants de Marocains, c'est le cas pour 95.1% d'entre eux (65 % chaque année).

Ces chiffres sont importants et sont cohérents avec les entretiens réalisés, que cela soit avec les hommes ou les femmes interrogées puisque la totalité des 24 femmes et des 26 hommes allaient ou vont toujours en vacances régulièrement dans le pays d'origine de leurs parents.

Dans le guide d'entretien, la question du lien avec le pays d'origine est posée directement et assez rapidement. La quatrième question « Pouvez-vous me parler des origines de votre famille et si vous y êtes toujours relié ? » et la cinquième : « Retournez-vous souvent en [pays mentionné lors de la réponse précédente] ? A quelle fréquence ? » permettent aux personnes interrogées de détailler leur lien avec l'Afrique du Nord et de vérifier si leurs réponses correspondent avec les conclusions issues des enquêtes déjà menées sur le sujet.

Dans la grande majorité des cas, le lien au pays d'origine est plutôt affectif. Il est lié au souvenir de vacances avec les parents, il est synonyme d'origines lointaines, de cousins éloignés ou plus simplement de « racines ». Mais il est aussi souvent question de savoir s'en détacher, de ne pas faire « comme les parents ». Pour beaucoup de femmes interrogées, il y a un moment où la décision est prise de ne plus suivre les parents lors du pèlerinage annuel au « bled » et de n'y retourner qu'occasionnellement. Cela correspond souvent à la période où l'on commence à faire des études, où l'on se prépare à quitter le foyer familial. La rupture existe aussi chez les hommes mais elle n'a pas ce caractère fondateur.

Pour Samira, 45 ans, cela correspond à une « crise d'adolescence » :

*J'y suis allée toute ma jeunesse. Tous les étés pendant deux mois, donc je parle kabyle, je comprends le kabyle, j'étais très imprégnée jusqu'à mes 16 ans où j'ai fait une crise d'adolescence, un rejet total, où j'ai dit « moi je veux aller sur la Côte d'Azur chez des amis dans une super maison et j'aurais plus à aller en Algérie ». J'ai rompu avec le pays jusqu'en 2013, pendant 20 ans à peu près et en 2013 j'y suis retournée pour enterrer mon père.*

Souad, 39 ans, se situe exactement dans le même type de récit avec ce qui constituera une forme de première rupture avec son père :

*Alors j'y allais toute mon enfance jusqu'à mes 22 ans. J'y allais chaque été, avec mes parents. Puis j'ai coupé un peu quand j'étais à la fac vers mes 23 ans. Je voulais travailler, je voulais mon autonomie, je voulais mon indépendance. Un été j'ai dit à mes parents « bah écoutez, cet été j'irai plus au Maroc, je n'ai pas envie, j'ai envie de travailler, j'ai envie d'être comme mes copines.*

Ici, tout comme avec Samira, on trouve la notion de « passer à l'âge adulte » par un acte concret. Il y a l'idée de « faire comme les copines », qui revient assez souvent, en des termes

souvent très explicites : l'adolescence correspond au moment où ces femmes décident de ne plus aller « au bled » tous les étés.

Pour autant, cette moindre fréquence, qui rompt avec une tradition familiale, ne signifie pas un rejet mais plus concrètement le fait de s'enraciner en France, de souhaiter découvrir le monde. Fatima, 40 ans, indique :

*J'y retournais plus régulièrement étant petite et avec mes parents. En revanche, à l'âge adulte, j'y suis retournée quelques fois, là j'y suis allée peut-être il y a 5 ans. Donc j'y retourne moins régulièrement aujourd'hui à l'âge adulte que plus jeune avec mes parents. » Plus loin, elle précise clairement que « j'y vais un petit peu moins souvent mais je suis toujours très attachée. J'essaie d'y aller tous les 5 ans à peu près.*

Cette « rupture » symbolique est assez présente chez les femmes, qui l'identifient comme un élément important de leur intégration. Cela leur a permis de partir en vacances ailleurs, voire de travailler pendant que le reste de la famille était partie dans le pays des parents. Asma, 41 ans, parle d'une « overdose », d'autres évoquent un ras-le-bol qui est beaucoup moins présent chez les hommes interrogés.

En l'espèce, les hommes ont également connu une coupure avec les pèlerinages annuels qui a souvent eu lieu au moment de l'adolescence. En revanche, aucun d'entre eux ne considère cet événement comme particulièrement marquant. Les seuls qui considèrent cette rupture comme un élément structurant sont les deux fils de petits commerçants, qui pouvaient tenir la boutique familiale pendant l'été alors que le reste de la famille rentrait « au pays ». Il n'y a donc pas vraiment de rupture, mais davantage une sorte de transmission symbolique de l'affaire familiale. La signification n'est donc pas vraiment la même que celle fournie par les femmes.

Chez les hommes comme chez les femmes, les éléments recueillis permettent aussi de constater que l'attachement au pays de leurs parents reste important et obéit à une forme de cycle une fois l'intégration réalisée. Après une coupure de plusieurs années, on assiste, chez les plus âgés de l'échantillon, à un retour progressif vers les racines. Souvent, c'est un événement dramatique, le décès d'un parent, qui fait office de déclic, surtout chez les hommes. Abdul, 42 ans, illustre assez bien une tendance qui ressemble à un processus tant elle est fréquente parmi les personnes interrogées :

*Enfin, moi j'ai eu une longue absence sur le territoire algérien. Je n'y étais pas retourné depuis 20 ans et au décès de mon papa, on l'a enterré là-bas et du coup, maintenant, on y va au moins une fois par an, voire tous les deux ans, pour lui rendre un petit hommage et puis se rendre sur sa tombe.*

L'autre tendance au retour est nettement moins dramatique, mais est, pour les hommes, toujours liée aux parents. Après un long temps d'absence, des enfants reviennent avec leurs

parents pour redécouvrir leur pays, revendiquant le fait de se prêter à cet exercice dans une forme de renvoi d'ascenseur, afin de « remercier » les parents, de « s'occuper d'eux » et d'en prendre soin. Hocine, 33 ans, ne revenait plus dans le village familial depuis ses 13 ans et, à l'âge de 30 ans, il a souhaité inviter ses parents à visiter leur pays, l'Algérie, en leur offrant des vacances :

*J'ai amené mes parents là-bas il y a 3-4 ans. On n'est pas allés au village familial, je les ai emmenés en vacances là-bas. Chose qu'ils n'avaient jamais faite. Donc, on est allé aux portes du désert. On a visité Alger, on a visité Ghardaïa. Mes parents n'ont jamais pris de vacances et depuis que j'ai commencé ma carrière, on les emmène chaque année dans un pays et ils commencent à voyager. Donc, passé 65 ans, ils ont commencé à comprendre ce que c'était que des vacances.*

L'idée de reprendre contact avec le pays des parents est très présente une fois que l'intégration au sein de la société française est faite. Il ne s'agit pas spécifiquement de la revendication d'une double identité puisque les personnes interrogées, femmes et hommes, évoquent ces retours à visée plus touristique, voire initiatique, avec une certaine nostalgie.

Le lien au pays d'origine des parents, tel qu'il est raconté par leurs enfants, semble obéir à une logique cyclique avec un voyage annuel jusqu'à l'adolescence, puis une rupture et un regain d'intérêt une fois la réussite sociale obtenue. En revanche, l'explication fournie diffère en fonction du genre. Les femmes donnent à la rupture lors de l'adolescence un sens fort et décrivent une vraie négociation pour ne pas faire partie du voyage là où les garçons n'y attachent pas une importance particulière. Il en est de même avec l'explication fournie pour expliquer la raison du retour une fois l'intégration acquise. Les hommes ont davantage tendance à mobiliser une explication familiale, une forme de transmission, là où les femmes y voient davantage une quête initiatique ou un retour aux sources.

## Chapitre 8 : Religion ou culture ?

Les trois cohortes ayant fait l'objet de l'enquête sont composées de personnes revendiquant *a minima*, une « culture musulmane ». Il apparaissait en effet important de pouvoir établir un lien entre intégration et attachement religieux. L'enquête ayant cheminé entre des pays du Golfe et la France, les questions de l'appartenance religieuse et de son lien avec les notions de modernité et d'intégration apparaissaient importantes. En ce qui concerne le Golfe, la littérature sur le sujet semblait donner une importance capitale à la religion, à sa pratique et à la façon dont elle structurait les sociétés. La littérature managériale portant sur les femmes du Golfe et leur « émancipation » repose en effet sur un postulat selon lequel la religion et la culture sont alignées dans les sociétés du Golfe<sup>101</sup>. Les entretiens que nous avons pu mener avec des femmes occupant des postes managériaux semblent révéler une situation quelque peu différente.

Nous avons ainsi pu constater, concernant le Golfe et tout particulièrement l'Arabie saoudite, que ce qui est le plus souvent reproché à la société par les femmes interrogées n'est pas fondamentalement son attachement à la religion musulmane, mais bien davantage le conservatisme de la société bédouine qui dévoierait le message de l'islam pour renforcer une tendance au contrôle des femmes. Ces propos sont souvent, de la part d'autres auteurs les ayant recueillis, analysés comme la marque d'un « féminisme islamique ». Ainsi, le fait que les femmes saoudiennes ne critiquent pas ouvertement l'islam mais plutôt la façon dont la religion est appropriée et interprétée par les hommes pour asseoir une certaine domination serait une revendication de féminisme islamique<sup>102</sup>, s'opposant au féminisme libéral des femmes rejetant la religion et accusant son dogme d'être la source de la domination masculine.

De telles analyses, si elles ont un intérêt, tendent à sous-estimer l'environnement dans lequel les femmes du Golfe ont grandi qui ne permet pas de se départir si facilement du fond religieux de ces sociétés. L'enquête a montré qu'il n'y avait pas vraiment d'engagement religieux chez ces femmes et qu'elles formulaient ce type de réponse car la religion était ancrée durablement dans la culture et qu'il était impensable de la remettre en question dans un système particulièrement conservateur. Ce que nous avons pu noter, en revanche, est une tendance à l'intériorisation de la foi religieuse qui implique l'idée selon laquelle

---

<sup>101</sup> On se référera aux travaux de Metcalfe ou Marmenout, déjà mentionnés plus haut. Seule Amélie le Renard est parvenue à relativiser le poids de la religion au sein de la société saoudienne. Les évolutions du Royaume depuis 2017 semblent lui donner raison puisque la baisse soudaine de la pression religieuse n'a pour l'instant pas fait l'objet d'une opposition particulière et semble, au vu des entretiens que nous avons pu avoir avec les femmes saoudiennes, très appréciée.

<sup>102</sup> Madawi AlRasheed, *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2013

l'islam en tant que pratique constitue, pour elles, une somme de choix librement effectués, une religion à la carte dont on peut choisir la version qui sera la moins contraignante pour avoir une vie sociale et professionnelle aboutie. La plupart des femmes du Golfe ont de surcroît souvent eu tendance à considérer que l'égalité homme/femme était une valeur universelle, répondant même parfois qu'elles ne souhaitaient pas que la religion régisse leur vie personnelle tout en réaffirmant leur foi. On semble donc loin d'une référence au féminisme islamique tel que promu en occident.

Le principal frein identifié à l'intégration des femmes du Golfe est revendiqué comme étant « la culture ». C'est un aspect que nous avons voulu comparer avec les deux autres échantillons testés (les femmes et hommes français), pour qui la culture des parents et la religion dont ils se revendiquent ne sont pas majoritaires au sein de la société dans laquelle ils se sont intégrés. La notion « d'appartenance » n'est donc pas exactement la même lorsqu'elle est abordée au cours des entretiens, tout comme la notion de religiosité.

### *L'intensité de la pratique religieuse*

La partie portant sur la religion arrive en fin d'entretien, une fois que l'enquêteur et la personne interrogée ont développé un certain rapport de confiance. L'objet de cette série de plusieurs questions est d'abord de définir ce que signifie « être musulman » pour les personnes interrogées, puis de les faire réagir sur des éléments de la religion musulmane afin de comprendre davantage la distance critique qu'ils peuvent avoir vis-à-vis de leur propre religion. La dernière partie de l'entretien commence donc par l'enchaînement de deux questions : « Vous définissez vous comme musulman ? », suivi de « Qu'est-ce qui vous définit comme musulman ? ». La première question donne souvent lieu à des réponses relativement brèves et permet de constater une appartenance formulée de façon spontanée. Tous les échantillons testés répondent par l'affirmative mais y ajoutent un qualificatif qui laisse entrevoir l'intensité du sentiment d'appartenance et de la pratique.

La deuxième question permet d'effectuer une sorte d'échelle d'intensité de la pratique. La plupart des hommes interrogés renvoient davantage à leurs racines plus qu'à une question de pratiques qui définiraient leur caractère musulman. Beaucoup évoquent les cinq piliers en reconnaissant ne pas vraiment les suivre de façon stricte, particulièrement la prière. Peu indiquent aller régulièrement à la mosquée ou s'attardent sur un aspect particulier de la pratique religieuse. En revanche, un quart de l'échantillon adopte une version beaucoup plus orthopraxique puisque pour eux, le musulman se définit par sa pratique.

Il semble qu'il existe un fossé entre les deux définitions du musulman données par les hommes : soit on résume l'islam à des racines, voire à une foi comme Reda, 32 ans, pour qui

« principalement, c'est la foi. Quelqu'un qui a la foi en Dieu, il est musulman pour moi ». Ils sont une quinzaine sur 26 à résumer l'islam à une foi, une croyance en Dieu. Certains ajoutent même qu'ils considèrent que leur appartenance à la religion musulmane est purement spirituelle en l'opposant à ceux qui la conditionnent à des pratiques. Ahmed, 30 ans, illustre assez bien cette opposition qui apparaît souvent dans les propos de ceux qui se revendiquent d'une spiritualité ou d'une foi :

*Alors, ce qui me définit comme musulman, c'est ce qui est écrit dans le livre, c'est l'attestation de foi et uniquement l'attestation de foi. N'en déplaise à ceux qui pensent le contraire...*

Beaucoup d'autres hommes évoquant la spiritualité ou la foi semblent se définir en opposition aux « autres », ce qui semble montrer l'existence d'un véritable débat au sein des musulmans intégrés sur ce qu'est « être musulman ».

D'autres hommes intégrés, moins nombreux dans l'échantillon, définissent davantage l'islam comme une pratique. Être musulman serait pour eux non seulement une foi, mais cette foi ne serait pas complète sans les pratiques attenantes. Aziz 28 ans, explique que :

*Je fais mes prières, je fais mon jeûne, je pratique ma religion à 100 %, j'essaie d'être impliqué un maximum, en la conciliant avec mon quotidien, évidemment. C'est ma foi tout simplement.*

Pour Daphane, 35 ans, l'islam est considéré comme un mode de vie :

*Je suis né musulman dans le sens où j'ai un prénom musulman, j'ai été circoncis [...] j'ai été élevé dans une culture dite musulmane. J'ai été rapidement ensuite amené à la mosquée en lisant le Coran. [...] Et du coup, j'ai évolué, ma vie s'est construite avec ma religion et je ne vois pas ma vie sans ma religion. Pour moi, c'est une protection, ça régit ma vie. Ce sont des règles, des principes de vie.*

En plus de ces deux pôles assez tranchés, on trouve aussi des propos d'hommes n'ayant qu'une approche purement culturelle de l'islam, l'un d'entre eux répond de façon très originale que ce qui le définit comme musulman, c'est « le regard de l'autre », un autre se décrit comme athée, mais devant feindre certaines pratiques pour ne pas vexer sa famille.

Les propos relevés semblent très différents de ceux recueillis auprès des échantillons féminins. La religiosité des femmes françaises apparaît moins contraignante en termes de pratique et ayant une dimension plus spirituelle. Une seule affirme faire la prière et il s'agit de la seule personne revendiquant un retour à l'islam très militant. Toutes les autres résument leur appartenance religieuse à une foi ou une tradition. Cet argumentaire rejoint assez précisément celui des femmes du Golfe qui ramènent systématiquement l'islam à une foi mais aussi à un ensemble de pratiques parmi lesquelles elles s'estimaient parfaitement

libre de choisir celles qui pouvaient le mieux convenir à leur situation personnelle. Cet « islam du choix » est, il s'agissait d'une hypothèse que nous avons formulée en conclusion de « La femme est l'avenir du Golfe », le meilleur moyen qu'elles avaient trouvé pour vivre dans une société conservatrice et régie par les lois islamiques en interprétant ces dernières afin qu'elles correspondent au maximum à leur vie personnelle.

### *Face à la polygamie*

Le guide d'entretien, après avoir essayé d'évaluer l'intensité de la pratique religieuse et ce que recoupaît, pour les personnes interrogées, le fait « d'être musulman », ambitionnait de recueillir des propos sur la capacité à justifier ou à critiquer des aspects jugés conservateurs de l'islam. Cette question a été posée aux trois échantillons sous la forme suivante :

« En France, on entend souvent que certains aspects de la religion musulmane, comme la polygamie, sont très conservateurs et rétrogrades. Comment vous situez vous par rapport aux aspects les plus conservateurs de votre religion ? »

Les femmes du Golfe, où la polygamie est légale et pratiquée (elle est cependant très marginale au Bahreïn et de moins en moins courante en Arabie saoudite), se sont donc vues confrontées à un aspect de leur religion dont les travaux exploratoires avaient montré qu'il était très rejeté par la jeunesse. Toutefois, les règles religieuses concernant la polygamie étant assez précisément décrites dans le Coran, ce rejet du principe de la polygamie appelait les femmes interrogées à questionner un commandement religieux. Si dans leur totalité, les femmes du Golfe rejettent la polygamie à titre personnel et ne souhaitent pas être l'épouse d'un mari polygame, seules deux d'entre elles remettent en cause le texte sacré. Les autres estiment que certes, cette pratique est conservatrice, qu'elle est utilisée par les hommes pour dominer les femmes, mais que le dernier mot revenant à la femme qui est libre de refuser une épouse supplémentaire à son mari, il n'est pas question de remettre en question cette pratique qui n'a donc pas à être discutée.

Les femmes du Golfe mobilisent ainsi l'argumentaire du libre-choix pour écarter la délicate question du texte sacré et d'une éventuelle remise en cause. Plusieurs d'entre elles indiquent que d'autres aspects du texte religieux ne sont désormais plus utilisés car les hommes ont choisi qu'ils étaient libres de ne plus les utiliser sans pour autant les retirer du texte sacré, ce qui constituerait quelque chose d'inconcevable. Elles mobilisent donc l'argument temporel, justifiant la polygamie par le fait que les mœurs et la mortalité des hommes du temps du prophète (notamment à la guerre, ce qui occasionnait de nombreux veuvages) n'étaient pas comparables avec l'époque contemporaine au moment de la révélation du message divin.



Cet argumentaire est précisément utilisé par certaines femmes françaises qui ne remettent pas en cause le texte coranique mais mobilisent également l'argument du choix quand elles ont une culture religieuse suffisante. Il s'agit de celles qui ont reçu une éducation religieuse et continuent à s'intéresser à la religion. Les autres mobilisent l'argument de la temporalité (les mœurs étaient différentes, aujourd'hui ce n'est plus acceptable) et plus rarement l'argument géographique (seulement deux estiment que c'est une coutume d'autres pays et donc une interprétation de l'islam qu'il convient de respecter). La seule véritable différence entre les femmes du Golfe et les Françaises consiste en leur capacité à critiquer, voire remettre en cause le texte du Coran. Trois Françaises estiment qu'il devrait être mis à jour sur ce point ainsi que sur d'autres aspects très conservateurs sans que soit remis en question son caractère sacré.

Confrontés à la même question, les hommes français adoptent des positions beaucoup plus variées. D'abord, la moyenne de l'échantillon témoigne d'une culture religieuse plus avancée : la moitié des hommes cite spontanément les restrictions présentes dans le Coran concernant la polygamie (notamment le fait que les coépouses doivent être traitées de façon strictement égale et qu'une épouse est en droit de refuser à son mari le droit d'en prendre une nouvelle). En revanche, la différence entre les réponses formulées est beaucoup plus importante que chez les femmes.

On trouve d'abord ceux qui rejettent complètement le principe en s'appuyant sur leur culture occidentale pour évacuer le problème comme Mehdi, 34 ans :

*Je suis né en France avec la pensée occidentale lorsqu'il s'agit de monogamie donc je suis vraiment occidental à ce niveau-là.*

D'autres se situent sur une ligne interprétative tout en ne rejetant pas le texte. Ainsi, Karim, 27 ans, précise :

*Il y a des versets très violents qui disent que l'on peut frapper sa femme par exemple. Honnêtement, ce n'est pas pour autant que mon père a frappé ma mère... Je pense qu'il faut être assez intelligent pour savoir faire sa propre lecture et ignorer les passages qui sont caducs, tout simplement.*

La notion de passages caducs renvoie au raisonnement temporel émis par les femmes du Golfe, considérant que ce verset, s'il ne faut surtout pas y toucher, n'est plus adapté à la situation actuelle. Cette argumentation permet d'entrevoir le débat qu'il semble y avoir entre musulmans sur la question des règles, de l'interprétation et des pratiques. Plusieurs d'entre eux indiquent être en désaccord avec certains de leurs proches sur ce point et se situent également sur le plan de la temporalité. Naïm, 27 ans, renvoie à ce type de débats :

*Moi, j'ai une phrase que je dis toujours qui est assez simple à des musulmans qui sont vraiment rigoristes et qui sont durs avec la religion, avec les autres, avec les nouveaux*

*musulmans, avec des Français aussi. Et moi, je leur dis, mais en fait, vous n'avez pas compris une chose. C'est que si le prophète Mahomet était là aujourd'hui, il serait en costard cinq pièces parce qu'il s'adapterait au monde dans lequel il est. [...]. C'est là où on a perdu je trouve et où on vit encore dans le passé dans cette religion.*

La dernière catégorie de discours mobilisé face à la polygamie est le fait de ceux ayant une définition de l'appartenance religieuse basée sur la pratique davantage que sur la simple profession de foi. Si eux-mêmes n'adhèrent pas à la polygamie, ils la comprennent et l'acceptent comme partie intégrante de l'islam. C'est le cas de Youssef, 32 ans :

*Je suis personnellement attaché à ça. Je n'y adhère pas du tout, mais c'est une réalité de ma religion. Où si tu as la possibilité d'avoir plusieurs femmes, tu le peux. En revanche, c'est quand même hyper codifié, hyper strict. [...] Moi, j'adhère sans y adhérer. En fait, je peux comprendre, mais en aucun cas je n'accepterais que ni mon père, ni quelqu'un de ma famille proche, ni moi-même, n'ait une seconde épouse.*

D'autres questions mettaient les personnes interrogées en position de réaction face à des éléments religieux et ont permis de cartographier de façon plus précise la diversité des Français issus de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine s'étant intégrés. Malgré des parcours assez homogènes et des situations sociales et des cheminements assez similaires, le rapport au fait religieux, à l'appartenance religieuse, est relativement homogène pour les femmes mais beaucoup plus hétérogène pour les hommes. Si la majorité d'entre eux revendiquent un islam « culturel » et une approche « spirituelle », le rapport à la tradition, la capacité à critiquer, ou à remettre en cause certains points est parfois plus complexe. Le conservatisme ou l'orthopraxie parfois mis en avant lors des entretiens ne semblent toutefois pas remettre en cause l'intégration au sein de la société française.

Le dernier aspect religieux de ce panorama de l'intégration porte sur le sujet très polémique du voile islamique. Il nous apparaissait intéressant de recueillir des données auprès des personnes intégrées afin de comprendre la façon dont elles se situaient par rapport à ce qui est devenu un « problème politique ».

### *Le voile islamique : entre rébellion, choix et protection*

Le voile islamique en occident en général et en France en particulier n'est jamais perçu de façon neutre. Il est indéniablement un signe religieux permettant pour les femmes qui le portent de s'afficher comme musulmanes aux yeux de tous. Son caractère religieux, s'il est

discuté notamment par Jacqueline Chabbi<sup>103</sup>, fait l'objet d'un consensus assez fort parmi les sociologues et anthropologues.

En termes religieux, il est présent dans le Coran dans la fameuse sourate 24, verset 31 :

*Et dis aux Croyantes de baisser leur regard, d'être chastes, de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît. Qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges ! Qu'elles montrent seulement leurs atours à leurs époux, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs époux, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs époux, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou à leurs femmes, ou à leurs esclaves, ou à leurs serviteurs mâles que n'habite pas le désir (charnel), ou aux garçons qui ne sont pas encore au fait de la conformation des femmes. Que les Croyantes ne frappent point (le sol) de leurs pieds pour montrer les atours qu'elles cachent ! Revenez tous à Allah, ô Croyants ! Peut-être serez-vous bienheureux.*

La mention de l'habit de la musulmane n'apparaît cependant pas dans le livre sacré de l'islam à l'exception de ce passage. La plupart des analyses sur le port du voile se rapportent plutôt à la tradition et aux hadiths (récits rapportés de la vie de Muhammad), qui mentionnent que des femmes entourant Muhammad étaient voilées<sup>104</sup>. Toutefois, peu d'éléments permettent de détailler le code vestimentaire dans les références religieuses anciennes.

Dans le monde musulman, c'est le caractère obligatoire et prescriptif du voile qui fait débat. Si, en Iran, ce dernier est absolument obligatoire et qu'une police religieuse est même chargée de faire respecter cette obligation (cette contrainte est une des raisons invoquées par les iraniennes qui manifestaient contre le régime en 2022), ce n'est pas le cas dans la plupart des autres pays musulmans. Même l'Arabie saoudite indique désormais dans sa loi qu'il est nécessaire de se vêtir décemment, sans davantage de précision, précisant que cette obligation est également valable pour les hommes<sup>105</sup>.

Les études et observations menées en Arabie saoudite montrent cependant que, si le port du voile n'est plus une obligation, on croise peu de femmes saoudiennes non voilées, même si leur proportion, notamment dans la capitale, n'est plus négligeable, particulièrement chez les jeunes.

Le voile est donc considéré comme une prescription, une recommandation, mais pas vraiment comme une obligation dans le monde de l'islam sunnite. S'il ne s'agit pas d'une

---

<sup>103</sup> Chabbi, Jacqueline, *Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*, Seuil, 2016

<sup>104</sup> Hela Ouardi, *Les derniers jours de Muhammad*, Albin Michel, 2016

<sup>105</sup> « En 2019, l'Arabie saoudite a introduit la « Loi sur la décence dans l'espace public », qui indique les tenues considérées correctes ou non en public. En fait, les vêtements amples couvrant les coudes et descendant sous les chevilles sont recommandés pour les hommes comme pour les femmes. » : <https://www.visitsaudi.com/fr/do/culture/saudi-culture-and-customs> consulté le 9 décembre 2022

obligation, son port est donc fort logiquement la conséquence d'un choix. Les prédicateurs islamistes n'indiquent d'ailleurs que très rarement le caractère obligatoire du voile mais usent de toutes formes de rhétorique pour faire en sorte que cette obligation ne soit pas normative, mais sociale.

L'islamiste Nader Abou Anas précise ainsi, dans plusieurs vidéos ayant rencontré beaucoup de succès, que le voile est un « étendard » de l'islam, qu'il est une volonté de Dieu pour que chaque femme qui le porte publiquement puisse rappeler Dieu à ceux qui la croisent<sup>106</sup>. Cette image prosélyte se double d'une volonté de modestie et de préservation, qui fait elle aussi partie de la sémantique des prédicateurs. L'imam Mohamed Bajrafil justifie le fait que les femmes couvrent leur corps sur la plage par une volonté de pudeur :

*Pour les écoles juridiques musulmanes majoritaires, la nudité de l'homme se situe entre le nombril et les genoux, et celle de la femme implique tout le corps, sauf le visage et les mains.*<sup>107</sup>

En définitive, si le voile est, selon la plupart des religieux, un choix individuel devant être pris par celle qui le porte, il apparaît un peu réducteur, ainsi que le résumait Florence Bergeaud-Blackler devant une commission d'enquête au Sénat<sup>108</sup>, de le réduire au slogan simpliste « *mon hijab mon choix* » comme peut le faire l'association Lallab<sup>109</sup>. L'anthropologue précise ainsi que les musulmanes européennes se retrouveraient sous la pression d'une communauté qui les incite à se voiler et tend à fortement orienter un choix qui n'est donc plus libre du tout.

Dans l'enquête menée auprès des trois échantillons, la question du voile apparaît en toute fin d'entretien. Il me semblait important de recueillir les propos de musulmans de la classe moyenne afin de comprendre leur analyse de ce phénomène. Ensuite, j'ai souhaité étudier la perception du voile, ce qu'il recouvrait en termes de charge symbolique, sociale et religieuse chez des personnes intégrées économiquement dans la société française. Enfin, il m'apparaissait intéressant de recueillir les argumentaires sociologiques qui justifiaient, selon eux, le port du voile par les Françaises musulmanes.

Conscient du caractère sensible de ce sujet, j'ai souhaité conduire le recueil de données sur le voile de la façon suivante. La première question amène la personne interrogée à réagir à une affirmation pouvant être perçue comme très directe, voire offensive :

---

<sup>106</sup> « Nader Abou Anas affirme, comme tous les islamistes, que le voile est prosélyte », <https://www.youtube.com/watch?v=SgyrIHD-7so> consultée le 1<sup>er</sup> décembre 2022

<sup>107</sup> Interview dans La Croix, 26 août 2016.

<sup>108</sup> Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les réponses apportées par les autorités publiques au développement de la radicalisation islamiste et les moyens de la combattre, Sénat, 7 juillet 2020

<sup>109</sup> [www.lallab.org](http://www.lallab.org) consultée le 9 décembre 2022

« Certaines personnes, en France et en Europe, considèrent le fait que des musulmanes portent le voile comme un acte de soumission, comment réagissez-vous à cette affirmation ? »

Cette question, déjà testée sur un échantillon de femmes – majoritairement voilées – cadres arabes saoudiennes, koweïtiennes et bahreïniennes avait pour objectif d’avoir une définition de la notion de « libre choix » dont j’anticipais que ce serait l’argument mobilisé en réponse. En effet, je formulais l’hypothèse qu’il y avait peu de chance qu’une femme voilée réponde spontanément par l’affirmative à une question sur la soumission. Cette hypothèse fut validée même si les réponses ont pu être plus diverses que prévu.

A titre d’exemple, la réponse formulée par Leila, 45 ans, illustre bien le type de données recueillies :

*Pour moi ce n’est pas un signe de soumission, pas nécessairement en tout cas. Même si je constate qu’il y a énormément de jeunes filles qui portent le voile, je trouve ça triste parce que pour moi ça doit correspondre à un cheminement spirituel avant tout, et j’ai l’impression que c’est plus un signe de fashionista ou que ça corresponde à une quête, peut-être une quête d’identité. Et c’est bien triste mais en même temps ce n’est pas nécessairement un signe de soumission. Moi je respecte qu’une femme se décide à porter un voile, ou qu’elle décide de porter une mini-jupe. Il faut le dissocier de la soumission. Je pense que le voile devrait être un signe, un élément d’une quête spirituelle même si on peut être dans une quête spirituelle sans porter le foulard. Pour moi c’est une question qui est assez complexe mais je ne l’associe pas à la soumission.*

Les réponses à cette première question permettent, chez les femmes en particulier, de distinguer une « bonne » et une « moins bonne » façon de porter le voile. Pour l’immense majorité des femmes interrogées (qu’elles soient Françaises ou du Golfe) le voile constitue ainsi une étape d’un « cheminement spirituel », un marqueur de l’expression de la foi. Cela rejoint l’argumentaire des prêcheurs islamistes qui, sans le rendre absolument obligatoire, insinuent en permanence qu’une musulmane voilée est une « meilleure » musulmane. L’immense majorité des Françaises interrogées, toutes non-voilées, ont également tendance à intégrer cet argumentaire tout en indiquant que devenir une meilleure musulmane n’est pas leur priorité. Seule une d’entre elles indique qu’elle se voilera peut-être un jour, si elle en ressent le besoin.

Chez les hommes interrogés, cette question donne lieu à la mobilisation d’un argumentaire fort logiquement plus distancié. La notion de cheminement spirituel apparaît un peu moins mais on retrouve un réflexe de défense plus marqué.

Ainsi, Aziz, 29 ans, affirme que :

*Honnêtement, dans mon entourage, je connais beaucoup de femmes qui le portent. Je prends l'exemple de ma petite sœur tout simplement. Elle a décidé de le porter elle-même toute seule au lycée. Alors elle a pris sa décision et moi j'ai été informé et mes frères ont été informés à partir du jour où elle a dit « demain je le mets ». [...] Elle en a parlé à ma mère uniquement pour le coup. Mais aucune personne autour d'elle pendant sa réflexion n'a influé ce choix. C'est son choix.*

La notion de libre-choix est ainsi omniprésente même si les hommes admettent plus volontairement que certaines femmes sont forcées de le porter, se retrouvant ainsi « soumises ». Les hommes ont également davantage tendance à donner des exemples concrets de femmes voilées qu'ils connaissent et notamment leur mère, phénomène assez systématique sur lequel nous reviendrons.

La question posée immédiatement après permet à la personne interrogée de se projeter en donnant son avis sur une observation subjective formulée par l'enquêteur :

« Il y a une vingtaine d'années, je voyais assez peu de femmes voilées dans la rue. J'ai l'impression qu'il y a peu de temps, beaucoup de femmes se sont voilées du jour au lendemain, ou presque. Est-ce que vous partagez ce constat et comment l'expliquez-vous ? »

L'argumentaire du libre-choix ayant été utilisé pour répondre à la question précédente, les personnes interrogées doivent mobiliser une explication plus sociologique pour expliquer un phénomène qu'elles partagent dans leur grande majorité : le sentiment que le voile s'est répandu au sein des femmes musulmanes en France est une idée auxquelles elles adhèrent elles aussi.

On pourrait penser que la personnalité de l'enquêteur induise cette réponse mais la séquence précédente, où presque toutes les personnes interrogées ont contesté l'affirmation selon laquelle le voile était synonyme de soumission, montre que le public à qui s'adresse le questionnaire semble n'avoir aucun problème avec une opposition sur les affirmations produites par celui qui les formule.

### *Le voile comme cheminement religieux*

La première référence est celle, entrevue lors de la réponse précédente, du voile comme étant l'aboutissement d'un cheminement religieux. Ce cheminement n'est toutefois pas défini comme quelque chose de naturel mais plutôt comme un effort que la musulmane doit accomplir. L'une des femmes interrogées, Leila, 30 ans, évoque en deux phrases l'idée de progression :

*Je pense que le voile c'est un cheminement quand même assez poussé dans la religion. C'est-à-dire que pour moi dans la religion, il y a certaines étapes à passer avant de passer cette étape-là, et le voile, c'est la fin.*

Concernant la notion de soumission, elle y souscrit, précisant, comme la plupart des personnes interrogées, que cette soumission doit être comprise comme une soumission à Dieu :

*Tout comme une fille qui porte le voile, moi aussi je suis soumise à Dieu, de la même façon, en fait, il n'y a aucune différence entre une fille qui met le voile et une personne comme moi-même qui me dit musulmane, on est autant soumises à Dieu.*

Ce cheminement est toutefois décrit assez différemment par les hommes dont plusieurs ont des femmes voilées dans leur famille. La notion de soumission est également moins rejetée. On retrouve ainsi non pas la notion de cheminement mais d'interprétation, qui fait écho à la question sur la polygamie. Rachid, 33 ans, indique que « c'est leur manière d'interpréter les recommandations de l'islam dans le Coran. » Karim, 27 ans, Mehdi, 34 ans, Hocine 33 ans, interprètent le port du voile davantage comme une tradition et mobilisent pour cela l'exemple de leurs mères qui se sont toutes mises à le porter après 40 ans.

Cette figure de la femme vieillissante qui se voile est très nettement illustrée par les hommes à travers l'exemple de leur propre mère : plus de la moitié des hommes interrogés en parlent spontanément là où seules deux femmes évoquent le voile de leur mère. Ali, 42 ans, est celui qui parvient à verbaliser le mieux le voile de sa mère et synthétise assez bien la part d'émotion qui anime les hommes quand ils décrivent ce voile précis :

*Ma mère le porte, elle est âgée, elle l'a porté à la fin de sa vie, elle a commencé à le porter à l'âge de 67 ans. (...) elle se fait un film qui consiste à se dire : voilà là-bas, il y a une communauté, celle des nôtres et pour pouvoir retrouver cette communauté des nôtres, il faut suffisamment donner des signes ici-bas déjà, en tout cas les derniers signes et on pourra rejoindre cette communauté là-bas.*

Pour ce cas particulier des femmes âgées qui mettent le voile sur le tard, le phénomène est également décrit comme un cheminement religieux, mais qui n'apparaît pas du tout digne d'intérêt pour ceux qui le commentent et font volontiers un parallèle avec un hypothétique voile des « mamies dans les campagnes françaises » (Ayman, 26 ans), ou des « femmes d'église » (Hocine, 33 ans), voire des juives qui « portent une perruque » (Mehdi, 34 ans).

Le fait de faire du voile un cheminement spirituel est donc assez systématique quel que soit le genre de celui qui commente ce phénomène. On note toutefois que la notion d'intensité, et donc, quelque part, de qualité de la foi religieuse revient surtout chez les femmes (ce qui peut apparaître comme le premier pas qui pousse quelqu'un à le porter, puisque seule la femme voilée serait une musulmane accomplie) tandis que les hommes parlent davantage

d'interprétation (sans porter de jugement de valeur), voire mobilisent des exemples de proches pour évoquer le voile.

### *Le voile comme phénomène de mode importé*

L'élément qui revient le plus dans les propos des personnes interrogées pour expliquer la recrudescence du port du voile est sa représentation comme un phénomène de mode ou plutôt comme quelque chose qui a été promu depuis l'extérieur.

Et cet extérieur est multiforme. D'abord, il y a l'émergence de mosquées dont le discours peut façonner une identité peu affirmée. Sofia, 30 ans, parle de l'expérience vécue par son frère qui a rejoint une mosquée car ses parents voulaient « le structurer » :

*Mon frère à ce moment-là, il a commencé à changer. C'était « non pas la musique », « pourquoi t'es habillée comme ça ? [...] ils prennent des enfants jeunes, ils leur inculquent des idées et s'il n'y a pas des parents derrière, [...] ça va devenir des radicalisés.*

Cette influence est davantage remarquée par les hommes qui, fréquemment, parlent de mode venue de l'étranger :

*Sur Le Havre, on a une influence Frères musulmans [...] qui étaient un peu plus modérés dans les tenues. Mais on avait ce côté un peu plus wahhabite, des tenues vraiment choquantes pour nous qui ne sommes pas habitués* précise Salman, 38 ans, qui indique plus loin :

*Ce qu'il s'est passé, c'est vraiment cet islam politique. Et pas politique français. C'est le salafisme, ça part vraiment d'Arabie saoudite, ça part de là-bas. [...] ça s'est fait là où il y avait du vide. Il y avait du vide, il n'y avait personne qui s'en occupait. Et l'islam a pris sa place. Mais l'islam qui vient d'ailleurs, qu'on n'a pas connu [...] Mais porter un foulard autant, ça me désole. Ça me désole un peu.*

On sent donc, lorsque des hommes doivent répondre à la question du voilement, davantage de prise de conscience de l'influence extérieure, là où les femmes auront tendance à parler de phénomène de mode, d'appartenance à un groupe comme le résume Samira, 40 ans :

*J'ai l'impression que c'est un peu un phénomène de monde, où des personnes qui sont un peu perdues se retrouvent un peu embarquées dans un groupe, dans une mouvance.*

L'autre nuance dans la perception de l'influence extérieure entre les femmes et les hommes interrogés est la notion d'hypocrisie, mais aussi d'engagement. Peu de femmes indiquent que le voile est quelque chose qui engage et que l'on ne peut plus le retirer une fois la décision prise de le porter, alors que c'est quelque chose que nous retrouvons davantage chez les hommes. Toutefois, pour les femmes non-voilées interrogées, le voile est avant tout



un aboutissement dans sa foi, ce qui suppose aussi qu'il n'est pas admissible de revenir en arrière. L'une d'entre elle, Lamia, 39 ans, indique même ne pas se sentir prête, évoquant le regard des autres mais surtout l'engagement religieux nécessaire « peut-être un jour viendra où je me sentirai prête et je le porterai. »

En revanche, du côté des hommes interrogés, ceux qui donnent une signification au voile sont beaucoup plus clairs : une fois qu'on a pris la décision de le mettre, on ne peut plus l'enlever. Les hommes témoignant d'une religiosité importante, notamment ceux qui indiquent qu'ils prient et ont une définition de l'appartenance à la religion musulmane basée sur des pratiques davantage que sur une spiritualité sont ceux qui vont livrer les témoignages les plus exclusifs sur le voile. Pour eux, une musulmane non voilée, ce n'est pas si grave. En revanche, une fois qu'elle se voile, la femme semble tenue à des obligations particulières. Ramza, 25 ans est le plus disert sur le sujet, évoquant la chanteuse Mennel, connue pour avoir participé voilée à une émission de télévision puis pour avoir retiré son voile par la suite :

*Elle est musulmane, elle s'est engagée à être pudique. Et le fait qu'elle l'enlève, et surtout devant un homme, mais surtout à la télévision, donc aux yeux de millions de Français, c'est une insulte en fait à ce symbole. Comment tu oses retirer ce symbole comme un vulgaire bout de tissu ? Evidemment, les insultes c'est exagéré. Mais c'est normal que les gens la critiquent. [...] Même moi quand j'ai vu qu'elle l'avait retiré, j'étais en mode « mais pourquoi elle a fait ça, en fait ». Tu t'es engagée à le porter, tu ne le retires pas, et encore moins devant un homme et encore moins à la télé.*

Nombre d'hommes témoignant d'un degré de religiosité moins important utilisent aussi un argumentaire dénonçant une certaine hypocrisie. Les femmes qui se voilent seraient selon eux les premières à le retirer lorsqu'elles sortent et se comportent d'une façon qui semble non conforme avec leur apparence officielle :

*Ce qui est pire là-dedans, c'est qu'elles portent le foulard mais je vous promets que le samedi soir elles vont à Paris, elles ôtent le foulard et elles font la fête (Issa, 47 ans).*

### *Un voile de protection et de rébellion*

Les deux autres discours mobilisés pour trouver une explication à la recrudescence du port du voile telle que présentée dans le questionnaire sont liés par le fait que le voilement serait la conséquence d'une pression extérieure.

Le premier argument est davantage mobilisé par certaines femmes qui ont parfois été tentées d'y avoir recours. Le voile serait porté, surtout dans les quartiers populaires, pour

passer pour quelqu'un de respectable, à qui on ne va pas chercher des ennuis. Zorah, 49 ans, indique que :

*Elles l'ont choisi pour être libres, pour avoir la paix. C'est la seule manière qu'elles ont de s'exprimer en réalité. Celles qui ne le sont pas, elles se font injurier, pas respecter.*

Le voile est donc interprété comme une manière de se faire respecter, même si c'est souvent formulé de manière très négative par les femmes qui mobilisent cet argument. En effet, ce sont souvent celles qui témoignent d'une religiosité peu importante et qui ont pu passer une partie de leur jeunesse dans des quartiers qui parlent de cette volonté de protection.

Les hommes interrogés ont nettement moins intégré la dimension « protectrice » et mobilisent davantage un autre champ argumentatif, celui de la rébellion. Ainsi, selon eux, les femmes se voileraient en signe de rébellion contre la société qui les rejeterait, ou plus simplement pour s'affirmer de façon voyante afin de revendiquer une opposition. La dimension revendicative est très souvent mobilisée par les hommes qui identifient dans le voile une façon paradoxale d'affirmer son intégration comme l'indique Mehdi, 34 ans :

*Je pense qu'il y a une affirmation [...] « oui je suis une musulmane, une française musulmane et je porte le voile ». Une façon de dire merde.*

On retrouve souvent dans les entretiens des expressions telles que « montrer ses convictions » de la part de femmes qui ont « plus de caractère » « en opposition à la réaction du gouvernement, à la réaction de la République » (Reda, 28 ans, Karim, 27 ans).

Si l'on note évidemment la dimension de rébellion face à la société dans les propos des femmes, c'est du côté des hommes que nous avons recueilli les propos les plus détaillés. Les femmes interrogées se contentent souvent d'indiquer que le voilement est une réaction à l'hostilité de la société envers les musulmans en général et les femmes voilées en particulier. Si cette hostilité n'est pas niée par les hommes, ils semblent détecter davantage un mouvement de fond de retour à une identité, à la peur de la vie moderne comme le résume Ayman : « Il y a de plus en plus de jeunes femmes qui se raccrochent aux traditions par peur de devoir s'accrocher à autre chose » dénonçant entre autres l'hypersexualisation de la société qui pousserait au voilement.

La dimension identitaire et communautaire du voile est quant à elle assez systématiquement dénoncée. Elle est perçue comme quelque chose d'inévitable mais est décrite comme négative. L'idée d'un échec de l'intégration est parfois avancée, mais en mettant davantage l'accent sur une forme de fatalisme qui conduit au retour vers une communauté fantasmée. Ainsi, selon Amar, 34 ans, le voile se justifie chez les femmes car :

*On se cherche en termes de personne et donc on se dit « je vais mettre le voile, je me retrouve, je suis intégrée dans une communauté, c'est ma communauté.*

En définitive, cette quête identitaire qui prend ses racines dans le développement personnel et l'accès désormais généralisé aux réseaux sociaux où s'expriment des prédicateurs est analysée comme un phénomène qui inquiète et rend l'intégration plus complexe. Ali, 42 ans, y voit une mode qui mène à une forme de politisation :

*Les jeunes filles d'aujourd'hui, je pense que c'est politique. Je pense que c'est à la fois une mode et c'est un signe d'adhésion politique. C'est un parti politique invisible, non autorisé, auquel on adhère de manière visuelle.*

### *Un voile qui enferme, un voile qui isole*

La dimension communautariste du voile apparaît davantage chez les hommes que chez les femmes. Si Samira, 45 ans, parle de « repli » à plusieurs reprises, les autres femmes mobilisent davantage les trois dimensions rébellion / cheminement / protection et ne mentionnent pas énormément la notion communautaire et son évolution vers une forme d'isolement, d'enfermement, des femmes qui le portent.

Pour elles, cet isolement ne peut d'ailleurs pas être une volonté de la femme voilée, mais davantage de la société qui rejeterait ces femmes. Lorsque les hommes sont sollicités pour commenter le voilement, la notion d'enfermement, d'isolement revient bien davantage. Abdelrahmane, 31 ans, parle de « repli communautaire », Abdelkrim, 33 ans, parle de réflexe de protection, qui implique que « naturellement tu te renfermes », Mohammed, 52 ans, parle de musulmanes qui se « regroupent entre elles ». Tous les hommes interrogés insistent sur le voile identitaire, communautaire et font le lien avec la notion de rébellion, de réaction à l'échec de l'intégration.

### *Un voile d'intégration ?*

Cette rhétorique de l'isolement est liée à une définition très imprécise et assez répandue de la notion d'intégration chez les personnes interrogées. La quasi-totalité d'entre elles, hommes comme femmes, reprennent ainsi à leur compte la notion d'intégration comme étant tout simplement l'acquisition de la nationalité française.

L'idée qu'une fois qu'on est Français, on n'a pas d'effort d'intégration à réaliser est très répandue dans les propos recueillis. Ainsi, Estelle, 39 ans, indique que sa génération, née française, n'a rien à prouver :

*Et je suis musulmane et je fais ma prière. On est pleinement français. On a juste envie de dire « on est Français, quoi, arrêtez de tout le temps nous demander des preuves. On est Français, qu'est-ce que vous voulez qu'on fasse d'autre ?*

Cette définition très restrictive de l'intégration se retrouve aussi dans les propos de Mohammed, 52 ans, qui explique que le retour du voile est assimilable à un geste montrant l'intégration des descendants d'immigrés. Pour lui, les femmes qui se voilent proclameraient que :

*Nos grands-parents, ils n'étaient pas vraiment Français, on ne les a pas vraiment acceptés, ils n'ont pas évolué socialement, bah nous comme on est Français, on vous emmerde et on fait ce qu'on veut, et la preuve : vous n'aimez pas le voile ? Eh bien regardez, comme on est Français on vous emmerde et on porte le voile.*

En définitive, tout en reconnaissant que le voile participe d'un enfermement, d'une volonté de repli et d'isolement, les personnes interrogées expliquent ce phénomène par le paradoxe de l'intégration qui serait acquise à partir du moment où les enfants naissent Français. La qualité de Français de naissance dispenserait donc de toute démarche d'intégration et permettrait ainsi d'adopter n'importe quel comportement, qu'il soit ou non lié à la société française. De nombreuses personnes interrogées établissent ainsi une distinction claire entre leurs parents, primo arrivants qui selon eux auraient été contraints de se faire discret et de se conformer aux usages de la société française pour s'intégrer, ce qui, toujours d'après eux, n'aurait pas eu de résultat très concret, et eux-mêmes, nés Français qui, de part cette naissance, n'auraient aucun effort d'intégration particulier à effectuer.

La génération suivante qui, selon cette logique, n'a plus du tout de raison d'effectuer un effort pour s'intégrer, se manifesterait donc en se réappropriant des signes religieux visibles, dont le voile islamique. En définitive, nous assistons à ce que j'avais décrit dans mon dernier ouvrage comme une « désintégration », c'est-à-dire à une perte progressive des codes de la société majoritaire, qui était constatée par plusieurs femmes interrogées décrivant les comportements et propos tenus notamment par leurs propres enfants.

Cette « désintégration » était due d'après les personnes interrogées à deux facteurs, laissant émerger une compréhension assez duale de ce phénomène.

D'abord, un rejet exprimé et quantifiable (notamment par le vote pour des partis hostiles à l'immigration, fréquemment cité par les personnes interrogées) de la population majoritaire qui manifesterait une hostilité à l'égard de la population d'origine immigrée qui pousserait les enfants et petits-enfants d'immigrés à se tourner vers leur « communauté » d'origine.

Ensuite, une influence exogène (internet et notamment les vidéos de prédicateurs, l'accès à des chaînes étrangères, l'influence dans certaines mosquées de pays étrangers...) qui promouvrait une pratique de l'islam déracinée et universelle conforme à l'idéologie des

frères musulmans telle qu'on peut la retrouver dans les premiers ouvrages de Tarik Ramadan où ce dernier prônait le retour pour les jeunes musulmans enfants d'immigrés à un islam débarrassé du terreau culturel du pays d'origine.

\*\*\*

L'enquête au long cours que j'ai menée se voulait un moyen de recueillir la façon dont les enfants d'immigrés ayant eu des parcours d'intégration exemplaires se percevaient au sein de la société française en décrivant leur propre cheminement. Les personnes interrogées sont donc des cadres, diplômés de l'enseignement supérieur, bien installés dans la société française. Si le lien avec la culture d'origine de leurs parents apparaît évident et correspond à ce que d'autres études sur l'intégration peuvent montrer, la partie sur le voile islamique permet de découvrir une certaine perméabilité de l'opinion des représentants de la deuxième génération aux thèses inspirées de la pensée décoloniale.

Ainsi, la notion d'intégration est complètement dévoyée puisque, pour une large majorité, elle est confondue avec le fait de naître Français : quelqu'un qui naît avec la nationalité française n'aurait donc pas d'effort particulier à accomplir pour s'intégrer dans la société. De même, l'idée selon laquelle la société française est structurellement hostile aux descendants d'immigrés et très présente, ce qui semble montrer que le discours sur le racisme systémique, pour ne citer que celui-ci, a touché sa cible.

Toutefois, le point le plus révélateur de cette enquête reste évidemment l'acceptation selon laquelle le renouveau du port du voile serait lié entre autres à un mouvement de rejet de la société française (et de son hostilité). Ce lien logique ne correspond pas à un raisonnement construit et semble aller de soi dans les propos recueillis. Il structure toute une partie de la pensée de ces Français intégrés mais qui semblent considérer parfaitement logique un voilement de rébellion.

Cette persistance d'idées qui sont soit des définitions imprécises comme celle de l'intégration, soit des relations de cause à effet sans réelle logique comme le lien entre l'hostilité de la société et le port du voile islamique mériterait une étude complémentaire de type socio historique afin de comprendre comment une population qui est parvenue à s'intégrer économiquement en une seule génération a assimilé ces idées dans son corpus argumentaire.

La classe moyenne issue de la deuxième génération de l'immigration a ainsi intégré les aspects politiques du voile les plus controversés. Ce dernier reste donc selon eux attaché à une symbolique religieuse forte mais c'est sa dimension sociale et politique qui apparaît comme la découverte importante de cette enquête. Ce n'est pas le fait que ces arguments

existent qui est surprenant, mais le fait qu'ils soient à ce point répandus et partagés qui ne manquera pas d'être relevé.

A la lumière de ces éléments, se focaliser sur les aspects purement théologiques du voile islamique constitue pour le moins une erreur d'interprétation qui empêche les chercheurs comme les politiques de formuler une analyse exhaustive sur ce phénomène dont les événements de 2022 en Iran rappellent une nouvelle fois qu'il s'inscrit dans une dynamique mondiale.

## Conclusion : comment devenir qui on est ? Une intégration par la transaction.

L'ouvrage de Gérald Bronner *Les Origines* porte le sous-titre « Pourquoi devient-on qui on est ? »<sup>110</sup> L'auteur tente de répondre à cette question existentielle du « pourquoi ? » en mobilisant des mécanismes originaux comme la biologie, le milieu social et l'influence des parents, les pairs et les stratégies mises en œuvre pour exister parmi eux mais aussi les mythes fondateurs de ceux qui échappent à leur destinée et peuvent être qualifiés de « transclasses ». Gérald Bronner examine en particulier le sentiment de « honte », de douleur et de souffrance de celui qui pense avoir « trahi sa classe » en arrivant où il se trouve et s'appuie pour cela sur les très nombreux récits, souvent autobiographiques, de personnalités du monde intellectuel faisant part de leur gêne de se trouver là où elles sont.

Les soixante-dix parcours que nous avons étudiés pour mener cette enquête au long cours sont tous ceux de personnes qui, sociologiquement, ne devraient pas se situer où elles se trouvent. Une femme saoudienne née dans les années 1980 n'était assurément pas destinée à se retrouver cadre supérieure. Une femme ou un homme issu de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine, issu d'une famille nombreuse vivant dans un quartier populaire et ayant grandi dans un milieu socialement défavorisé n'était pas non plus destiné à atteindre la classe moyenne, voire la classe moyenne supérieure française.

Plutôt que l'expression de transfuges de classes qui vise à comprendre pourquoi ces personnes sont devenues ce qu'elles sont, nous avons souhaité aborder la question du « comment ? », en ligne avec l'école de Chicago et tout particulièrement Howard Becker. Le recueil des récits des personnes que nous avons interrogées semble ainsi exempt de ce sentiment de honte ou de trahison. Certes, comme l'explique Gérald Bronner, elles avouent souvent avoir eu des difficultés à acquérir les « codes » de la société majoritaire et parfois, se retrouvent dans des situations qui leur rappellent d'où elles viennent, mais nous n'avons pas perçu ce sentiment de honte.

La question du « comment » elles sont arrivées là permet de dresser une cartographie des étapes de l'intégration au sein d'une société majoritaire qui n'est pas spécialement destinée à les accueillir en son sein. De l'enfance à l'âge adulte, les personnes interrogées ont pu décrire des trajectoires d'intégration. La monde politique pourrait qualifier ces trajectoires « d'exemplaires », mais les statistiques nous incitent, de façon contre intuitive, à relativiser le caractère exceptionnel de ces parcours. S'ils ne sont pas la norme, ils sont relativement

---

<sup>110</sup> Gérald Bronner, *Les origines. Pourquoi devient-on qui l'on est ?* éditions Autrement, 2023

fréquents et la société majoritaire observe ce phénomène sans être souvent capable de l'expliquer dans une société qui, pourtant, apparait comme de moins en moins fluide.

La particularité des personnes interrogées porte sur leur culture et leur religion. Elles revendiquent toutes une culture arabe ou nord-africaine et une religion, l'islam.

En revanche, si les femmes du Golfe se sont senties accompagnées et aidées par les réformes prises par les gouvernements de leurs pays, les Français d'origine nord-africaine ne se réfèrent jamais à une mesure d'action publique qui les aurait aidés à s'intégrer. Leur parcours se construit, selon eux, par une somme d'opportunités qui, mises bout à bout, leur a permis de devenir ce qu'ils sont. C'est tout le travail du chercheur de trouver une cohérence au sein de ces parcours d'intégration pour pouvoir ensuite aider à la traduire en termes d'action publique. Les gouvernements occidentaux affirment, sans exception, leur volonté d'intégrer les étrangers. La France est plus particulièrement concernée par cette problématique qui est un enjeu à la fois électoral et de politiques publiques.

Or, parmi les parcours que nous avons mis en avant, aucun ne valorise une quelconque politique publique d'intégration. Au contraire, plusieurs des personnes interrogées mettent l'accent, en creux, sur des obstacles créés par la politique de l'intégration. Cette critique peut même parfois laisser imaginer qu'une absence d'action publique les aurait davantage aidés. Nous avons essayé de la catégoriser en plusieurs éléments qui mériteraient de prendre part à une réflexion globale sur l'intégration.

Le premier élément est la religion. La volonté gouvernementale de bâtir un « islam de France », une religion compatible avec les valeurs de la République, de promouvoir une « laïcité » particulière s'avère être une rhétorique particulièrement pesante pour les personnes interrogées. Même les plus religieuses d'entre elles ne réclament pas d'action publique pour promouvoir, mieux connaître ou organiser leur religion. L'islam n'a d'ailleurs pas de caractère structurant dans leur récit de vie. Même ceux qui estiment qu'il s'agit de quelque chose qui les oriente et guide leur vie au quotidien ne font jamais le lien entre l'islam et leur trajectoire d'intégration personnelle.

Le deuxième élément porte sur la culture et la famille. Le conservatisme du milieu familial et la persistance d'un patriarcat qui pèse de façon négative, quoique différente, sur les hommes et sur les femmes sont des points aveugles de la politique française de l'intégration. Là où le principal obstacle que les personnes interrogées identifient est justement l'absence de connaissance des codes de la société française, la politique de la ville semble renforcer l'isolement dans lequel grandissent les familles immigrées en les coupant des nécessaires points de contact avec la population majoritaire. La politique d'équipement des quartiers, qui permet à leurs habitants de « tout trouver » près de chez eux, rentre dans le cadre d'une action publique délibérée et sans doute pleine de bonnes intentions, mais ne



fait que retarder l'acquisition des codes et la confrontation avec le monde extérieur. De même, la valorisation des origines des parents par le biais de l'action socioculturelle ne permet pas aux jeunes de découvrir suffisamment tôt des modèles alternatifs à ceux qu'ils connaissent et côtoient au quotidien.

Le troisième élément porte sur la vision de l'accès aux études supérieures et d'absence d'étude de la rationalité des jeunes qui y accèdent. Fabien Truong s'étonnait de voir beaucoup de ses anciens élèves intégrer, par exemple, des écoles de commerce. Les entretiens permettent de révéler que le passage par des écoles de commerce obéit à une rationalité économique parfaitement cohérente pour les intéressés, désireux de sortir au plus vite de la condition sociale dans laquelle ils ont grandi. De même, l'orientation vers des études scientifiques et techniques, dont les personnes interrogées indiquent qu'elles sont particulièrement valorisées socialement et culturellement dans leur milieu d'origine y compris pour les filles semble obéir à une rationalité particulière. L'accès aux études supérieures est évidemment affiché comme une priorité politique en France, mais il ne semble pas que l'appétence particulière des populations issues de l'immigration pour un certain type d'études soit intégrée par ceux qui conçoivent les politiques publiques.

D'autres aspects issus de cette enquête, très nombreux, pourraient entrer dans la réflexion sur une politique d'intégration favorisant les parcours des « transclasses ». On peut citer la politique en matière de sport, la prise en compte du parcours intrafamilial, notamment pour les filles, mais aussi pour les garçons sous un angle différent. Tous ces aspects portent en eux une certaine dimension culturelle : l'étude qualitative des trajectoires de l'intégration des personnes d'origine immigrée permet de soulever cette question culturelle. La dimension culturelle est omniprésente dans la littérature scientifique consultée. Elle a fait son retour avec le *cultural turn* des années 1960-70<sup>111</sup> et le phénomène des *cultural wars* aux Etats-Unis. On la retrouve en France dès Pierre Bourdieu jusqu'aux travaux d'Hugues Lagrange. Tous les sociologues ayant étudié l'immigration soulignent le poids de la culture mais il semble qu'au moment où il faut traduire ce poids en action publique, beaucoup de ceux qui ont mis en évidence les caractéristiques de type culturel ne parviennent pas à être audibles ou, plus fréquemment, préfèrent se taire, voire s'autocensurer.

Car cette dimension culturelle a été amplement récupérée politiquement. Les personnes d'origine étrangères devraient « s'assimiler » et acquérir les « valeurs culturelles de la société françaises ». C'est en tous cas le discours de plus en plus prévalent à droite de l'échiquier politique français où la notion « d'assimilation » est devenue une forme d'idéal. Or, l'assimilation n'est pas du tout définie, pas plus que les « valeurs culturelles de la société

---

<sup>111</sup> Frederic Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern*, Verso, 2008

française ». Si certains élus tentent d'explicitier leur pensée, ils entrent immédiatement dans une controverse, souvent aussi violente que stérile, qui permet surtout de ne rien décider.

Cette étude souhaite au contraire remettre au centre du débat politique la notion d'intégration. Il faut d'abord parvenir à revenir à la base de ce qu'est l'intégration et ne pas s'attarder sur l'autre travers de la politique française visant à considérer que dès lors que quelqu'un nait Français, il n'a pas à engager une démarche d'intégration. Loin de cette idée qu'on est automatiquement intégré dès lors qu'on nait avec la citoyenneté d'un pays, Edward Frazier et Robert Park ne considéraient pas que les noirs américains étaient intégrés au sein de la société majoritaire. Dominique Schnapper, en replaçant le débat sur un plan sociologique, n'a pas été suffisamment écoutée et l'idée selon laquelle tous les citoyens français seraient « intégrés » de façon naturelle reste très présente dans le langage administratif français. Ainsi, le service public destiné au traitement des problèmes des étrangers en France s'appelle l'Office Français de l'Immigration et de l'Intégration et propose un Contrat d'Intégration Républicaine qui ne s'adresse qu'aux étrangers. Il semble donc tout à fait naturel, pour l'administration française, que la notion d'intégration ne s'applique pas aux Français, ce qui conforte le discours de ceux qui estiment qu'une fois la nationalité acquise, l'intégration est achevée.

Les parcours des femmes du Golfe pour s'intégrer au sein de la société de leurs propres pays m'ont permis de faire un pas de côté concernant la notion d'intégration. Ils m'ont incité à mener plusieurs dizaines d'entretiens auprès de Français de la deuxième génération de l'immigration nord-africaine qui ont tous décrit leurs parcours d'intégration et d'acquisition des codes nécessaires pour faire partie intégrante de la société majoritaire. Pour autant, beaucoup d'entre eux ont assimilé la sémantique bureaucratique et politique française selon laquelle étant nés Français, ils n'avaient pas besoin de s'intégrer. Le plus surprenant est que ces réflexions arrivaient souvent après plus d'une heure d'entretien au cours duquel la personne interrogée avait décrit en détail la façon dont elle s'était intégrée socialement et culturellement à la société française et dont elle aidait souvent les personnes de son milieu d'origine, françaises elles aussi, à s'inscrire dans une démarche d'intégration.

Les trajectoires d'intégration recueillies au cours de ces enquêtes plaident ainsi résolument en faveur d'un ajustement des politiques publiques en matière d'intégration qui passe par une redéfinition profonde de ce terme. Le débat public et scientifique ne saura donc faire l'économie d'un effort d'alignement entre les définitions sociologique et politique de l'intégration. Un tel alignement n'arrivera à l'agenda politique que si des études qualitatives réalisées auprès des descendants d'immigrés de différentes cultures comme celles que j'ai eu plaisir à réaliser se multiplient, montrant en creux à quel point l'action publique en termes d'intégration est inefficace, voire contre-productive en France.

Le travail effectué progressivement en élargissant les terrains de recherche a permis de faire avancer la recherche sur la construction des jeux transactionnels générés des personnes arabo-musulmanes dans la construction de leur parcours biographique déviant avec les espaces de socialisation primaire et leurs normes culturelles. En effet, les trois terrains étudiés décrivent une socialisation primaire qui ne correspond pas à la société telle qu'elle était au moment de l'enfance et de l'adolescence (pour le cas de la France) ou telle qu'elle s'est radicalement transformée ensuite (dans le cas des pays du Golfe).

Ce travail montre l'importance de combiner des variables sociales et ethniques pour comprendre les problématiques autour des parcours d'intégration qui peuvent être interrogés à différentes échelles d'observation (économique, professionnelle, culturelle, espace urbain, sphère familiale) en relativisant, en filigrane, l'hégémonie d'un angle d'analyse racialisé et identitaire. L'apport de cette recherche consiste donc dans l'analyse fine du jeu transactionnel pratiqué par tous les acteurs interrogés à diverses étapes de leurs vies. La transaction la plus évidente a lieu au sein de la famille et vise à obtenir des dérogations culturelles, notamment pour les femmes. On trouve également trace de négociations / transactions ultérieurement dans le choix des études, dans la confrontation avec l'autorité, les différents blocages et obstacles rencontrés dans le parcours d'intégration. Le modèle transactionnel est particulièrement visible dans le rapport au couple et à la religion où, systématiquement, les personnes interrogées décrivent un processus permettant une intégration qu'ils estiment réussie et qui constitue une somme d'ajustements, d'échanges dans une logique qui se rapproche de la notion de don / contre-don révélée par Marcel Mauss et finit par atteindre un point d'équilibre.

Dominique Schnapper souligne que l'intégration culturelle est toujours plus rapide que l'intégration structurelle, le contraste entre l'une et l'autre pouvant faire naître des frustrations chez les individus et du ressentiment par rapport à l'ordre social. Dans un pays sécularisé comme la France, s'ajoute l'existence de stéréotypes et préjugés très négatifs vis-à-vis de l'islam qui vient compliquer encore l'intégration structurelle. Dans ces circonstances, on comprend mieux la diversité des modalités que prennent les divers processus et différentes dimensions de l'intégration qui peuvent être décalées ou même divergentes selon les champs ou les domaines de la vie sociale.

Cette diversité, et c'est un des apports les plus visibles de cette étude, est le fruit d'une multitude de transactions, négociations qui se produisent à toutes les phases de l'intégration, permettant de rendre acceptables des pratiques qui culturellement ne l'étaient pas. Ce modèle transactionnel permet aussi à la personne de s'adapter aux résistances de la société d'accueil en reproduisant cette phase de transaction en dehors du cadre familial. Il conviendra, afin de parfaire cette grille d'analyse, de poursuivre les enquêtes qualitatives sur

des populations intégrées ou transclasses en vue de définitivement porter un regard renouvelé sur les parcours d'intégration.

# Bibliographie

## Sources méthodologiques et sociologiques

- Howard Becker, *Writing for Social Scientists*. University of Chicago Press, 1986.
- Howard Becker, *Les ficelles du métiers*. La Découverte, 2002.
- Daniel Bollinger et Geert Hostede, *Les différences culturelles dans le management : comment chaque pays gère-t-il ses hommes ?*, Éd. D'organisation, 1987, p.27
- Raymond Boudon, « La rationalité ordinaire : colonne vertébrale des sciences sociales », *L'Année sociologique*, vol. 60, no. 1, 2010, p. 19-40
- Raymond Boudon, *L'Inégalité des chances, la mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Colin, 1973
- Paul Bouffartigue, « Chantal Jaquet, Les Transclasses ou la non-reproduction, Paris, PUF, 2014, 238 p. », *La nouvelle revue du travail*, 7, 2015
- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Les éditions de minuit, 1964
- Pierre Bourdieu, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, p. 2-31
- Gérald Bronner, *Les origines. Pourquoi devient-on qui l'on est ?* éditions Autrement, 2023
- Jean-Michel Chapoulie, « La tradition de Chicago et l'étude des relations entre les races », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 18 - n°3, 2002, p 9-24
- Christiane Chauviré, « Peirce, Popper, Abduction, and the Idea of a Logic of Discovery », *Semiotica*, 153, 2005, p. 209-222.
- Dov, Cohen, « The hard embodiment of culture », *European Journal of Social Psychology*, 39(7), 2009, p. 1278-1289
- Claude Dubar et Sandrine Nicourd, « I / La tradition de Chicago et ses prolongements dans les récits de vie », in Claude Dubar (dir.), *Les biographies en sociologie*, La Découverte, 2017, p. 7-16.
- Lamar T Empey, « Delinquency Theory and Recent Research », *Journal of Research in Crime and Delinquency* 4, (1), Janvier 1967, p. 28-42.
- Travis Hirschi, *Causes of delinquency*, University of California Press, 1969.
- Frederic Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern*, Verso, 2008
- Chantal Jaquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, PUF, 2014
- Shinobu Kitayama et al., « Cultural affordances and emotional experience: Socially engaging and disengaging emotions in Japan and the United States », *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(5), 2006, p.890-903
- Henri Mendras, *Comment devenir sociologue*, Actes Sud, 1995, p. 85
- Anne Monjaret, « Au-delà de la surprise, l'ethnologue, aux prises avec son terrain », *Cahiers jungiens de psychanalyse* « Effets de surprise », n° 115, 2005, p. 83-89.
- Charlotte Pezeril, « La sociologie: une fabrique de la surprise? », *Accords, désaccords et malentendus: le sociologue comme médiateur dans l'espace public, Colloque en l'honneur de Luc Van Campenhoudt*, Université Saint-Louis, Bruxelles, 19/09/2012.
- Jennifer Platt, « Hughes et l'école de Chicago : méthodes de recherches, réputations et réalités ». *Sociétés contemporaines*, 27, 1997, p. 13-27
- Claude Levi-Strauss, *La pensée sauvage*. Plon, 1962, p. 29
- William Isaac Thomas et Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant (Chicago 1919)*, « Une sociologie pragmatique », Nathan, coll. « Essais et recherches », 1998

## Culture arabe et islam

Madawi AlRasheed, *A Most Masculine State. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2013

Asef Bayat, *Life as Politics, How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam University Press, 2010

Jacqueline Chabbi, *Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*, Seuil, 2016

Caroline Krafft et Ragui Assaad, « Employment's Role in Enabling and Constraining Marriage in the Middle East and North Africa », *Demography*, 57(6), 2020, p. 2297–2325

Nabil Kronfol, Anthony Rizk et Abla Sibai, « Ageing and intergenerational family ties in Arab countries », *Eastern Mediterranean Health Journal*, 21, 2015, p. 835-843.

Arnaud Lacheret, *La femme est l'avenir du Golfe, ce que la modernité arabe dit de nous*, Le Bord de l'Eau, 2020

Arnaud Lacheret, « La double irruption à l'agenda politique de l'islam en France », in Sylvie Taussig (dir.), *L'islam en France et au Mexique: Regards croisés*, Hémisphères, 2021

Amélie Le Renard, *Femmes et espaces publics en Arabie saoudite*, Dalloz, 2011

Amélie Le Renard, *A Society of Young Women: Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia*, Stanford University Press, 2014

Katty Marmenout, « Women-Focused Leadership Development in the Middle East: Generating Local Knowledge ». *INSEAD Working Paper*, 2009/25/IGLC, 2009

Beverly Metcalfe, « Exploring cultural dimensions of gender and management in the Middle East ». *Thunderbird International Business Review*, 48, 2006. p. 93-107

Hela Ouardi, *Les derniers jours de Muhammad*, Albin Michel, 2016

Raphael Patai, *Society, Culture and Change in the Middle East*, University of Pennsylvania Press, 1971.

Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge University Press, 1997

Alvaro San Martin *et al.*, « Self-assertive interdependence in Arab culture », *Nature Human Behaviour*, 2, 2018, p. 830-837

### **Intégration et assimilation**

Rabah Aït-Hamadouche, « La «beurgeoisie» d'origine algérienne, ou les débuts d'une intégration à marche forcée », *Hommes et Migrations*, 1244, 2003, p. 47-53

Jennifer Bidet et Lauren Wagner, « Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France ». *Tracés*, 23(12), 2012, p. 113-130.

Saïd Bouamama, Emmanuel Jovelin, Hadjila Sadsaoud, « La famille maghrébine », in Emmanuel Jovelin, *Le travail social face à l'interculturalité*, L'Harmattan, 2006

Yaël Brinbaum et Christine Guégnard, « Le sentiment de discrimination des descendants d'immigrés : reflet d'une orientation contrariée et d'un chômage persistant ». *Agora débats/jeunesses*, 61(2), 2012, p. 7-20

Yaël Brinbaum et Annick Kieffer, « D'une génération à l'autre, les aspirations éducatives des familles immigrées: ambition et persévérance. Les représentations des élèves du panel 1995, sept ans après leur entrée en sixième ». *Éducation et formations*, 72, 2005, p 53-75

Rogers Brubaker, « The 'diaspora' diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 2005, p. 1-19

Marie-Laure Cadart, « La vulnérabilité des mères seules en situation de migration », *Dialogues*, 163/1, 2004, p. 60-61

Edward Frazier, « The failure of the negro intellectual », *Negro Digest*, février 1962, p. 26-36.

François Héran, « 19. Assimilation/intégration, un débat surfait », in François Héran (dir.), *Avec l'immigration. Mesurer, débattre, agir*, La Découverte, 2017, p. 296-306.

Arnaud Lacheret, *Femmes, musulmanes, cadres... Une intégration à la française*, Le Bord de l'Eau, 2021

Alejandro Portes et Ruben Rumbaut, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, University of California Press, 2001

Dominique Schnapper, *Qu'est ce que l'intégration*, Folio, 2007

Roxanne Silberman et Irène Fournier, « Les secondes générations sur le marché du travail en France : une pénalité ethnique ancrée dans le temps. Contribution à la théorie de l'assimilation segmentée », *Revue française de sociologie*, 47(2), 2006, p. 243-292

Michèle Tribalat, *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, 1995

Jean-Pierre Zirotti, « Les jugements des élèves issus de l'immigration sur les décisions d'orientation scolaire et les conditions de leur scolarisation », *Cahiers de l'URMIS*, 10-11, 2006, p 101-11

## **Quartiers et politique de la ville**

William Gasparini et Gilles Vieille-Marchiset, *Le sport dans les quartiers. Pratiques sociales et politiques publiques*, Presses Universitaires de France, 2008

Emmanuel Brenner, *Les territoires perdus de la République*, Mille et une nuits, 2002

Marc Falcoz et Michel Koebel, *Intégration par le sport : représentations et réalités*, L'Harmattan, 2005

Fabien Jobard, « Police et Jeunesse », *Idées économiques et sociales*, vol. 181/3, 2015, p. 40-47

Arnaud Lacheret, *Les territoires gagnés de la République*, Le Bord de l'Eau, 2019

Emmanuelle Santelli, « Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine », *CIEMI*, 2007

Sébastien Roché, *La nation inachevée : la jeunesse face à l'école et la police*, Grasset, 2022

Fabien Truong, *Jeunesses françaises. Bac + 5 made in banlieue*, La Découverte

Fabien Truong, *Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la Nation*, La Découverte, 2017

## **Femmes musulmanes et féminisme**

Faiza Ali et Jawad Syed, « Good Muslim women' at work: An Islamic and postcolonial perspective on ethnic privilege », *Journal of Management & Organization*, 24(5), 2018, p. 679-697

Zara Ali, *Le féminisme islamique*, La Fabrique, 2012

Nancy Fraser, *Le féminisme en mouvements*, La Découverte, 2012

Nancy Fraser, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe », *Cahiers du Genre*, vol. 39, no. 2, 2005, p. 27-50

Marjorie DeVault, *Liberating Methods: Feminism and Social Research*, Temple University Press, 1999

Jérôme Fourquet, *L'archipel français*, Seuil, 2019.

Nacira Guénif-Souilamas, « Ni pute, ni soumise ou très pute, très voilée ? Les inévitables contradictions d'un féminisme sous influence », *Cosmopolitiques* 7, n° 4, 2003, p. 62

Malika Hamidi, « Le point de vue d'une féministe musulmane européenne », in Collectif, *Existe-t-il un féminisme musulman ?* L'Harmattan, 2007

Azadeh Kian-Thiébaud, « Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants? », *Critique internationale*, 46(1), 2010, p. 45-66

Arnaud Lacheret et Mohammad Omar Farooq, « The Islamic veil in the Gulf and Arabian modernity: A qualitative study on female managers », *Arabian Humanities*, 14, 2020.

Jessica Lichy et Arnaud Lacheret. « The role of the family in empowering women managers/entrepreneurs in the Persian Gulf: managing patriarchy », *Gestion* 2000, vol. 38, no. 6, 2021, p. 141-164.

Meredith McCain, « Les féministes musulmanes en France et le voile islamique : un débat contentieux », *L'Indécis au Précis*, 1(1), 2019, p. 26-34

Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, 1987

Memona Tariq et Jawad Syed, « An intersectional perspective on Muslim women's issues and experiences in employment », *Gender, Work and Organization*, 25(5), 2017, p. 495-513

## **Divers**

Hugues Lagrange, *Le déni des cultures*, Seuil, 2012.

Tarik Ramadan, *Western Muslims and the future of Islam*, Oxford University Press, 2004.

Yasmin Rehman, « Islamisation of the Muslim World », *Feminist Dissent* 1, 2016, p. 101–116.

Lester M Salamon, « The New Governance and the Tools of Public Action: An Introduction », *Fordham Urb. L.J.* 28, 2001, p. 1611-1674.

Eugene Steuerle, *Vouchers and the provision of public services*, Brookings institution press, 2000.