



L'intrication des rapports sociaux de sexe, de "race", d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb

Christelle Hamel

► To cite this version:

Christelle Hamel. L'intrication des rapports sociaux de sexe, de "race", d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb. Sciences de l'Homme et Société. Ecole des Hautes Etudes En Sciences Sociales Paris, 2003. Français. NNT: . tel-02370609

HAL Id: tel-02370609

<https://hal.science/tel-02370609>

Submitted on 11 Jan 2020

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.

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

**L'INTRICATION DES RAPPORTS SOCIAUX
DE SEXE, DE « RACE », D'ÂGE ET DE CLASSE :
SES EFFETS SUR LA GESTION DES RISQUES D'INFECTION
PAR LE VIH CHEZ LES FRANÇAIS DESCENDANT DE
MIGRANTS DU MAGHREB**

Tome 1

**Thèse pour l'obtention du grade de Docteur de l'EHESS
Anthropologie sociale et ethnologie**

**présentée par Christelle HAMEL
et soutenue publiquement le 8 décembre 2003**

**Sous la direction de Marie-Elisabeth HANDMAN,
Maître de conférences à l'EHESS**

Membres du Jury :

Jean-Yves BOURSIER, Professeur à l'Université de Nice

Michel BOZON, Directeur de recherche à l'INED

Christine DELPHY, Directeur de recherche au CNRS

Farhad KHOSROKHAVAR, Directeur d'étude à l'EHESS

TOME 1

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	8
INTRODUCTION.....	9
PREMIERE PARTIE : LA SEXUALITE : UN OBJET DE RECHERCHE PLURIEL.....	21
CHAPITRE I : PENSER LA SEXUALITE : UN PREALABLE INDISPENSABLE.....	23
<i>Introduction : « comportements à risques » et sexualité.....</i>	<i>23</i>
1. <i>De la construction sociale de la sexualité</i>	<i>28</i>
2. <i>Rapports sociaux de sexe, genre et hétérosexualité.....</i>	<i>34</i>
2. 1. « Les sexes comme produit social de rapports sociaux ».....	35
2.1.1. Production de biens matériels et classes de sexe.....	38
2.1.2. Reproduction et classes de sexe.....	43
2. 2. A propos du concept de genre.....	46
2.2.1. Le concept de genre selon Delphy.....	48
2.2.2. Synthèse conceptuelle.....	51
2. 3. Genre, sexualité hétérosexuelle et VIH	52
3. <i>Genre et contrainte à l'hétérosexualité.....</i>	<i>55</i>
3. 1. L'hétérosexualité et l'homosexualité comme produits sociaux du genre.....	56
3.1.1. Rapports de reproduction et hiérarchisation des sexualités.....	56
3.1.2. Rapports de production et hiérarchisation des sexualités...62	
3. 2. Discriminations hétérosexistes et VIH.....	65
<i>In fine : d'une problématique générale à un groupe social restreint...72</i>	<i>72</i>
CHAPITRE II : INTERROGER LES CONTOURS DE LA POPULATION ETUDIEE.....	73
<i>Introduction : les descendants de migrants venus du Maghreb forment-ils un groupe social distinct ?</i>	<i>73</i>
1. <i>Ethnicité et racisme : de la nécessité de réunir des approches conceptuelles dissociées.....</i>	<i>75</i>
1. 1. Ethnicité et relations inter-ethniques	77
1.1.1. Les théories substantialistes de l'ethnicité.....	79
1.1.2. L'ethnicité dans la perspective interactionniste de Fredrik Barth.....	82
1. 2. Le racisme et le colonialisme.....	87
1.2.1. Le racisme du colonisateur : justifier l'oppression politico-économique.....	88
1.2.2. Le racisme colonial fabrique le colonisé et informe sa culture.....	98
1. 3. Le racisme post-colonial.....	101
1.3.1. Les continuités et discontinuités historiques du racisme : le néo-racisme différentialiste et l'idée de « race ».....	102
1.3.2. Les déterminants sociaux du racisme contemporain.....	107
1.3.3. Le racisme et l'oppression économique dans la France post-coloniale	112
1.3.4. L'ethnicité et les différences culturelles comme produits sociaux des discriminations racistes.....	119
1.3.5. La « race » et la culture comme produits du rapport social de « race ».....	124

1.3.6. Le rapport social de « race » ou les relations inter-ethniques ?.....	125
1.3.7. La culture : métissage et rapports inégalitaires.....	127
1. 5. Rapport social de « race », genre, sexualité et VIH.....	129
1.5.1. Le racisme colonial et le genre.....	130
1.5.2. Le racisme colonial et la sexualité.....	142
1.5.3 Le racisme contemporain et le genre.....	146
1.5.4. Les effets du racisme sur la sexualité et l'exposition aux risques d'infection par le VIH.....	152
2. <i>Qu'est-ce que la jeunesse ?</i>	156
2.1. La jeunesse comme produit des rapports sociaux d'âge.....	156
2.2. La jeunesse : un statut de transition entre la dépendance et l'indépendance économique.....	161
2.3. Sexualité et passage à l'âge adulte : la contrainte à l'hétérosexualité et à la reproduction.....	168
2.4. L'autonomisation relative de la sexualité des jeunes.....	171
2.5. Genre et sexualité dans le passage à l'âge adulte : la construction sociale d'un échange économique-sexuel.....	174
2.6. Jeunesse et risques d'infection par le VIH.....	180
<i>In fine : de la nécessité d'articuler les rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe pour penser le VIH.....</i>	<i>184</i>

DEUXIEME PARTIE : UN NECESSAIRE DETOUR PAR LE MAGHREB.187

CHAPITRE III : HONNEUR ET DESHONNEUR EN MILIEU RURAL DANS LES SOCIETES SEGMENTAIRES.....189

<i>Introduction : diversité des structures sociales et des systèmes de pensée impliquant l'honneur.....</i>	<i>189</i>
<i>1. Honneur et déshonneur dans les sociétés segmentaires du Maghreb rural</i>	<i>191</i>
1. 1. Les sociétés segmentaires ou « tribales ».....	192
1.1.1. L'organisation politique des sociétés segmentaires.....	193
1.1.2. Honneur et généalogie comme mode de hiérarchisation des lignages	198
1.1.3. Les sociétés segmentaires et l'Etat.....	203
1.1.4. La fonction juridique et normative du couple honneur/déshonneur.....	207
1. 2. L'organisation « tribale » et les règles de l'alliance.....	211
1.2.1. Le mariage arabe et la théorie lévi-straussienne.....	212
1.2.2. Les fonctions politiques du mariage arabe.....	214
1.2.3. La règle de l'isogamie et l'honneur.....	216
1.2.4. Les stratégies matrimoniales et les manipulations du discours de l'honneur.....	219
1.2.5. Le mariage arabe et le genre.....	222
1.2.6. Le mariage et la reproduction de la stratification sociale.....	224
<i>2. Le couple honneur/déshonneur dans la construction sociale de la masculinité.....</i>	<i>227</i>
2. 1. La sexualité masculine et la hiérarchisation des sexes.....	229
2.1.1. L'honneur gentilice : contrainte au mariage et à la reproduction.....	229
2.1.2. Honneur masculin, mariage et passage à l'âge adulte.....	231
2.1.3. Homosocialité, homosexualité et masculinité.....	234
2.1.4. Honneur masculin et contrôle de la sexualité des femmes.....	240
2.1.5. Honneur masculin et violence envers les femmes.....	241

2.1.6. Sociabilité masculine et défi.....	245
2.2. Honneur masculin et indépendance économique.....	247
2.2.1. Honneur et possession des moyens de production.....	247
2.2.2. Honneur masculin et division socio-sexuée du travail.....	251
<i>3. Le couple honneur/déshonneur et la construction sociale de la féminité.....</i>	<i>252</i>
3.1. La domestication de la sexualité des femmes.....	252
3.1.1. Honneur gentilice et virginité féminine.....	253
3.1.2. Honte et célibat.....	255
3.1.3. Sexualité maritale et passage à l'âge adulte.....	255
3.1.4. Dureté des normes et ruses des dominées.....	256
3.1.5. Honneur, mariage et reproduction.....	258
3.2. Le travail exploité et la construction sociale de la féminité.....	259
3.2.1. Reproduction, filiation, embryologie et expropriation du travail reproductif des femmes.....	260
3.2.2. L'honneur féminin et l'exploitation du travail des femmes.....	263
<i>In fine : le couple honneur/déshonneur et la légitimation des rapports de pouvoir.....</i>	<i>265</i>

CHAPITRE IV : HONNEUR ET DESHONNEUR EN MILIEU URBAIN : L'ECONOMIE MARCHANDE ET LA FAMILLE NUCLEAIRE.....269

<i>Introduction : exode rural et changement social.....</i>	<i>269</i>
<i>1. Honneur et déshonneur masculins : changements et continuités.....</i>	<i>272</i>
1. 1. La sexualité masculine.....	272
1.1.1. L'individualisation de l'honneur masculin et la virginité féminine.....	272
1.1.2. La sexualité masculine prémaritale : la désynchronisation des calendriers sexuels.....	277
1.1.3. La sexualité masculine : les discordances entre les normes communes et les normes légales.....	278
1.1.4. L'honneur masculin et la paternité.....	279
1.1.5. Le déshonneur masculin : l'homosexualité.....	282
1.1.6. Le droit et la contrainte à l'hétérosexualité.....	295
1.1.7. L'islam et l'homosexualité masculine : répression et ambiguïtés.....	297
1. 2. L'honneur masculin et le travail	309
1.2.1. De la possession des terres au travail salarié.....	310
1.2.2. L'indépendance économique des hommes et l'autorité familiale.....	311
<i>2. Honneur et déshonneur féminins : plus de continuités que de changements.....</i>	<i>314</i>
2. 1. La sexualité féminine.....	315
2.1.1. La sexualité féminine prémaritale.....	315
2.1.2. La législation et le contrôle de la sexualité des femmes.....	316
2.1.3. Le mariage, la virginité et le choix du conjoint.....	320
2.1.4. Les rapports de reproduction : les droits du mari et la législation.....	325
2.1.5. Le lesbianisme.....	327
2.2. Le travail rémunéré des femmes.....	331
2.2.1. Le prolétariat féminin et les travailleuses informelles.....	332
2.2.2. Le travail rémunéré des femmes et la relation de couple.....	334
<i>In fine : le déshonneur organise la hiérarchisation des sexes et sanctionne les déviants des deux sexes.....</i>	<i>340</i>

TROISIEME PARTIE : LA SEXUALITE DES FRANÇAIS ET FRANÇAISES DESCENDANT DE MIGRANTS DU MAGHREB345

CHAPITRE V : LES RECOMPOSITIONS DE L'HONNEUR MASCULIN ET LES COMPORTEMENTS SEXUELS DANS LE CONTEXTE DU SIDA.....347

*Introduction : de la problématique à la recherche ethnographique.*347

1. Les garçons en difficulté355

1. 1. Enquêter sur la sexualité auprès de garçons racisés et dans la précarité.....356

1.1.1. L'espace du quartier et la relation enquêtrice-enquêtés...356

1.1.2. La relation enquêtrice-enquêtés en dehors du quartier....366

1.2. Affirmer sa masculinité dans le contexte de la « galère ».....370

1.2.1. La « galère » : l'expérience de l'exclusion durable.....371

1.2.2. De la honte du chômage à la fierté du voyou.....382

1.2.3. Ségrégation et replis identitaires.....390

1. 3. La sexualité, les relations avec l'autre sexe et l'affirmation virile.....399

1.3.1. Le mariage inaccessible.....399

1.3.2. Les représentations des rôles de sexe.....403

1.3.3. La sexualité prémaritale et la masculinité.....408

1.3.4. Le groupe de pairs, la violence virile et le viol collectif.....417

1.3.5. Les discours médiatiques sur les viols collectifs.....427

1. 4. Une gestion aléatoire des risques d'infection par le VIH438

1.4.1. Les rapports sociaux de « race » et de classe et la perception des risques d'infection439

1.4.2. Identité de genre, rapports sociaux de sexe et gestion des risques d'infection.....444

2. Les étudiants451

2. 1. La masculinité : l'éloge du libre arbitre et du sens des responsabilités453

2.1.1. La construction d'un avenir prometteur et la fierté.....453

2.1.2. Le racisme et la nécessité de revaloriser son identité pour « s'intégrer ».....464

2. 2. Les effets d'une masculinité accomplie et d'une identité affirmée sur les relations avec l'autre sexe, la sexualité et le VIH.....478

2.2.1. Les rapports sociaux de « race », l'identité et les rôles de sexe.....479

2.2.2. La masculinité, l'identité et la sexualité.....486

2.2.3. « Maîtriser » les risques d'infection.....494

3. Les garçons aimant les garçons498

3. 1. L'hétérosexisme, le contre-racisme et les représentations de l'homosexualité.....501

3.1.1. L'hétérosexisme fait de l'homosexualité masculine un deshonneur irrémédiable.....501

3.1.2. Le contre-racisme fait de l'homosexualité un phénomène « occidental ».....511

3. 2. Construire son identité contre l'hétérosexisme et le racisme.....517

3.2.1. Quand les étapes du passage à l'âge adulte sont hétérosexuelles.....517

3.2.2. Les rôles de sexe dans la sexualité et la masculinité.....532

3.2.3. La sexualité et les rapports sociaux de « race ».....540

3.2.4. La gestion des risques d'infection par le VIH : du désir de mort à la rage de vivre.....549

In fine : quelle prévention ?555

CHAPITRE VI : LES RECOMPOSITIONS DE L'HONNEUR FEMININ ET LES COMPORTEMENTS SEXUELS DANS LE CONTEXTE DU SIDA.....557

*Introduction : les effets du genre sur la construction identitaire et la
sexualité*557

1. Les filles préservant leur virginité558

1. 1. La féminité : comment devenir sujet de son existence face aux attentes
parentales et au racisme ?.....561

1.1.1. Les attentes parentales vis-à-vis des filles : l'honneur ou le
sexisme identitaire.....561

1.1.2. Revendiquer la virginité pour recouvrer l'estime de soi.....569

1.1.3. La virginité comme marqueur identitaire face au racisme
des « Français » et au sexisme identitaire des parents.....578

1. 2. La sexualité et la perception des risques d'infection par le VIH.....585

1.2.1. Préserver sa réputation dans les relations amoureuses.....586

1.2.2. Le mariage, l'honneur et l'identité.....588

1.2.3. Le sida : « un problème pour les autres ».....593

2. Les filles se distanciant du principe de virginité597

2. 1. La féminité conjugée au « libre arbitre »598

2.1.1. Les attentes parentales : du sexisme identitaire à la
distanciation.....598

2.1.2. Devenir un sujet doté de son « libre arbitre » ou la
transgression du principe de virginité.....603

2. 2. La sexualité et la gestion des risques d'infection par le VIH.....610

2.2.1. Du flirt coupable à la sexualité pour soi.....610

2.2.2. Le sida : un problème secondaire.....615

3. Les filles en difficulté618

3. 1. De la crainte du mariage forcé à la précarité619

3.1.1. Des parents figés dans leur histoire.....619

3.1.2. La quête de l'indépendance.....623

3. 2. La sexualité : du désir d'affirmation de soi à la sujétion630

3.2.1. Une sexualité pour eux.....631

3.2.2. De la conscience des risques d'infection à l'incapacité
d'imposer un mode de protection.....636

4. Les lesbiennes642

4.1. Comment définir son identité de genre face à l'hétérosexisme.....645

4.1.1. L'hétérosexisme fait du lesbianisme une honte.....645

4.1.2. Le lesbianisme comme affirmation et refus de la
subordination des femmes.....653

4.2. La sexualité et la gestion des risques d'infection par le VIH.....660

4.2.1. A la recherche d'une sexualité égalitaire.....661

4.2.2. Le lesbianisme et le VIH : les risques du mariage.....664

In fine : quelle prévention ?666

CONCLUSION.....671

ANNEXE.....687

SOURCES CITEES.....697

REMERCIEMENTS

Ma gratitude va d'abord à Denise Hamel, sans qui je n'aurais pas fait d'études universitaires, et à Jérôme Péras pour son soutien sans faille.

Je remercie vivement Marie-Elisabeth Handman, qui a dirigé cette recherche durant les six années de son déroulement et mes remerciements vont tout aussi vivement à Christine Delphy dont les conseils avisés et les suggestions ont nourri ma réflexion.

Ma reconnaissance va encore à l'Agence nationale de recherche sur le sida qui a financé cette enquête, ainsi qu'à tous celles et ceux qui ont accepté d'y participer, particulièrement à Mourad et Samira. J'espère avoir su rendre compte de leurs paroles, sans trahir leur pensée.

INTRODUCTION

Une recherche sur la sexualité et sur les modes de gestion des risques d'infection par le VIH auprès de jeunes Français et Françaises descendant de migrants du Maghreb suscite des interrogations : ne peut-on pas déceler dans un tel projet quelque présupposé raciste, et s'il n'y en a pas, ne risque-t-il pas, de toute façon, de stigmatiser une population qui l'est déjà ?

Ces questions m'ont été posées de manière récurrente tout au long de cette recherche. Le soupçon ou même l'accusation d'être raciste est très régulièrement apparu, avant même la présentation de ma démarche : « Pourquoi les Maghrébins ? » m'a-t-on le plus souvent demandé sur un ton agressif. Parfois, mais beaucoup plus rarement, les réactions se sont, à l'inverse, avérées être élogieuses, quoique peu rassurantes : « Ouh ! C'est une petite bombe, ton sujet ! », me lança un Algérien résidant en France depuis plusieurs décennies, spécialisé dans la prévention du VIH/sida auprès des migrants et content que je m'attache à cette question. Cette fois-ci, l'accusation de racisme était absente, il y avait même une touche d'admiration, mais sa remarque pointait toute la charge politique contenue dans ce sujet. A l'inverse, on me reprocha aussi de me montrer trop bienveillante à l'égard des descendants de migrants du Maghreb : « C'est bien ton sujet, mais les Maghrébins, tu sais, c'est pas des gens intéressants ! On voit bien qu'ils sont pas adaptés, hein ! », m'expliqua une personne de mon entourage, directrice d'une antenne Assedic.

La suspicion généralisée traduit le degré de tension sociale généré par le racisme en France. Les premières critiques présentées ci-dessus répondent à la crainte de voir l'épidémie imputée aux immigrés et à leurs descendants ou bien à « leur culture » ou à « leur origine », ce qui reviendrait à les stigmatiser et à les inférioriser encore plus. Ces vives réactions à l'égard de l'enquête trouvent là leur explication.

Seulement ma démarche est précisément inverse : elle consiste à considérer que les Français descendants de migrants du Maghreb existent en tant que groupe social au sein de la société française, non pas en raison d'une « culture différente » préalable à tout rapport avec la société, mais en raison d'un rapport de domination,

qui s'exprime par le racisme, et qui les construit comme « culturellement différents », puis fait exister cette « différence culturelle ». Mon objectif est donc en premier lieu de déterminer quels sont les effets du racisme sur les descendants de migrants, notamment sur leur vécu de la sexualité et sur leurs modes de gestion des risques d'infection par le VIH. Je soutiens en effet que la position de dominé induite par le racisme altère la capacité des individus qui subissent le racisme à protéger leur santé. Tel fut le point de départ de cette enquête et telle fut aussi la condition de sa réalisation et de son acceptation : la plupart des enquêtés auraient refusé de participer à ce projet si à la question « Pourquoi les Maghrébins ? » je n'avais pas répondu m'interroger sur l'impact du racisme. Certains de mes interlocuteurs, comme cet étudiant, se montrèrent tout à fait convaincus et acceptèrent immédiatement l'enquête, considérant qu'il fallait lever le voile sur les effets des discriminations racistes :

C'est sûr qu'ça joue ! C'est obligé ! C'est obligé ! J'connais un mec qu'est malade, personne le sait qu'il est à cause de ça qu'il est malade. Ben c'est un mec qui f'sait n'importe quoi d'sa vie, parce qu'il galérait trop et aujourd'hui il galère encore plus ! S'il a chopé l'dass [sida], c'est pas un hasard, hein ! Il s'en foutait d'sa vie ! Parce que c'était quoi sa vie ? Il f'sait que galérer, galérer, galérer ! Et pourquoi y'a qu'les Beurs et les Blacks qui galèrent ? On a parqué les immigrés dans des ghettos pourris. C'est forcé qu'ça joue !

Puis il commenta le livre de Tahar Ben Jelloun, *La plus haute des solitudes* (1977/1997), qui décrit comment l'exclusion agit sur la vie affective et sexuelle des migrants venus du Maghreb résidant seuls dans des foyers pour immigrés, et il ajouta : « A l'époque, c'était la syphilis, ben maintenant, c'est l'sida. » D'autres s'avèrent plus incrédules, comme cette étudiante : « Tu crois vraiment qu'ça a fait qu'il y a plus de malades chez nous ? Mais ça a jamais été dit qu'il y en aurait plus chez nous ! » Comme je lui précisai qu'il s'agissait d'une hypothèse encore à vérifier, elle accepta l'enquête, finalement intriguée et inquiète qu'une telle idée puisse être vraie. Que mes interlocuteurs se soient montrés sceptiques ou convaincus, la présentation de l'enquête sous l'angle des effets du racisme la rendait en tout cas acceptable, car elle évacuait la crainte de voir l'épidémie expliquée par « leur culture ».

Lorsque j'ai commencé cette recherche, en 1997, durant mon année de maîtrise, aucune donnée chiffrée ne permettait pourtant d'affirmer que les descendants de migrants étaient plus ou moins touchés par l'épidémie de sida, et aucune enquête qualitative n'avait été menée sur ce sujet si bien qu'il m'était impossible d'étayer plus solidement cette hypothèse. Il faut dire aussi que je n'avais pas décidé au préalable de travailler spécifiquement auprès des Français descendant de migrants du Maghreb, mais simplement auprès des jeunes de 18 à 25 ans, puisqu'en 1993, l'enquête sur les comportements sexuels des Français concluait à la possibilité d'un risque épidémique chez les 18-24 ans étant donné que le taux d'utilisation du préservatif (50 %) dans cette tranche d'âge s'avérait insuffisant pour permettre l'annulation du risque épidémique (Bajos, N., Spira, A. ; 1993 : 284). C'est en cherchant à contacter des jeunes de cet âge par l'intermédiaire de structures de loisirs ou d'animations que je rencontrai, par hasard, presque uniquement des garçons et des filles descendant de migrants, et c'est à la suite de ce travail de maîtrise que j'ai émis l'hypothèse de l'impact du racisme, non seulement sur les conditions de vie, mais aussi sur la sexualité et les modes de gestion des risques d'infection par le VIH.

En 1997, Kemal Cherabi et Delphine Fanget ont publié une synthèse des quelques recherches qualitatives effectuées sur « le Sida en milieu arabo-musulman », mais aucune des études référencées ne s'attachait aux Français descendant de migrants. Cette synthèse relevait que les conditions matérielles d'existence des immigrés venus du Maghreb avaient un impact sur la santé de ces derniers, notamment en raison des difficultés d'accès aux soins pour les personnes malades, et soulignait le manque d'information comme la croyance en la très faible diffusion de l'épidémie parmi les immigrés. Enfin, elle relevait l'ensemble des représentations de la sexualité que d'éventuelles campagnes de prévention devaient prendre en considération pour devenir efficaces. Mais tout cela ne pouvait être transposé directement aux Français descendant de migrants du Maghreb, ceux-ci étant nés en France et ne partageant ni les mêmes représentations de la sexualité, ni les mêmes conditions de vie que la génération de leurs parents. Ils ne vivent pas dans les foyers, ne sont que très exceptionnellement en situation irrégulière de séjour, comprennent et parlent parfaitement le français, etc. Par la suite, en 1999, l'Institut de Veille Sanitaire, qui centralise les déclarations de cas de sida faites par les médecins, diffusa un rapport révélant l'ampleur de la propagation de cette maladie parmi les personnes de nationalité étrangère résidant en France (Savignoni, A., *et al.* ; 1999). Ce rapport

indiquait que depuis 1990 l'épidémie se diffusait beaucoup plus vite dans la population de nationalité étrangère que dans la population de nationalité française. Il apparaissait que la proportion de malades du sida parmi les étrangers venus du Maghreb était 1, 7 fois supérieure à celle des malades parmi les Français. Ces données confortaient l'hypothèse de l'impact des discriminations racistes sur la capacité à se protéger du VIH. Mais il n'y avait toujours aucune information sur les descendants de migrants, puisque la législation interdit de prendre en considération d'autres éléments que la nationalité dans les déclarations des cas de sida.

Ce n'est que plus tard, à force de lectures et de recoupements de données, que je pus conforter mon hypothèse par des données statistiques. En 1997, l'enquête sur l'entrée des jeunes dans la sexualité, qui décrit les pratiques sexuelles des jeunes âgés de 15 à 18 ans, soulignait que les sujets les plus exposés aux risques d'infection étaient ceux, garçons et filles, inscrits dans les filières courtes d'enseignement (lycée professionnel, centre de formation et d'apprentissage, cycle d'insertion professionnelle par alternance et organisme de formation). Ces individus se caractérisent effectivement par une période d'activité sexuelle préconjugale plus précoce et plus longue que ceux inscrits dans les autres filières, par un répertoire de pratiques sexuelles plus étendu, par des connaissances plus approximatives sur le VIH et le sida, et par une moindre utilisation du préservatif. Or, il est hautement probable que la proportion de descendants de migrants dans ces filières soit particulièrement importante, car leurs parents appartiennent majoritairement aux milieux les plus défavorisés de la population française (Boyzon-Fradet, D. et Boulot, S. ; 1991 : 257). Il faut dire que jusqu'en 1974, date de fermeture des frontières à l'immigration, les migrants venus du Maghreb étaient d'origine rurale dans 70 % des cas et que 40 % des Algériens ainsi que 31 % des Marocains entrés avant cette date n'avaient jamais été scolarisés (Tribalat, M. ; 1995 : 23). Les Algériens et Marocains venus avant 1975 étaient, en 1995, ouvriers pour plus des trois-quarts (*ibid.* p. 156). Or, comme on sait, l'institution scolaire reproduit les inégalités de classe et dans le cas des filles d'ouvriers algériens, la réussite scolaire est même inférieure à celle des filles d'ouvriers français (*ibid.* p. 150). De plus, à niveau de qualification égale, les garçons français de parents algériens, âgés de 20 à 29 ans, titulaires d'un CAP ou d'un BEP, sont 39 % à être au chômage contre 10 % des Français de parents français, soit presque quatre fois plus, et les Françaises de parents algériens sont 36 % à l'être contre 20 % des Françaises de parents français (*ibid.* p. 116-117). Non seulement les

Français descendant de migrants du Maghreb sont majoritairement issus de milieux défavorisés et sont donc nombreux à suivre des filières courtes d'enseignement, mais de plus les discriminations racistes les maintiennent durablement dans la précarité. Tous les éléments sociologiques sont donc réunis pour qu'une proportion importante de ces jeunes corresponde au profil de ceux qui sont les plus exposés aux risques d'infection par le VIH et pour que l'épidémie de sida se diffuse plus largement parmi eux que parmi les jeunes Français de parents français.

L'hypothèse de l'impact du racisme sur la sexualité et la contamination étant ainsi confortée, les mécanismes qui conduisent à la très probable surreprésentation des Français descendants de migrants parmi les personnes contaminées, méritent d'être étudiés avec précision, ce qui nécessite de mener une recherche de type qualitatif. En effet, les recherches quantitatives décrivent comment l'épidémie se répartit au sein de la population ou bien comment elle risque de se diffuser, mais elles ne disent généralement que peu de choses sur les mécanismes qui conduisent les individus à négliger leur protection : pourquoi les individus les moins qualifiés se protègent-ils moins ? L'objectif de cette recherche étant de fournir des éléments pour élaborer des campagnes de prévention efficaces, il importe de comprendre ce qui pousse les individus à ne pas se protéger. Autrement dit, il faut repérer et décrire les processus faisant que les personnes ayant telles ou telles caractéristiques sociologiques adoptent plutôt tels ou tels types de pratiques.

Je pars de l'hypothèse que toute position de dominé altère la capacité des individus à se protéger et que le cumul des situations de domination renforce cette altération. Or, si les jeunes Français descendant de migrants du Maghreb sont tous en position de dominés en raison du racisme, leur appartenance de sexe et de classe les distinguent entre eux. Ils ne disposent donc pas tous des mêmes ressources pour résister au racisme ; d'autres rapports de pouvoir à l'œuvre dans la société font certainement varier aussi leur capacité à se protéger des risques d'infection.

Afin d'étayer cette hypothèse, il importe de mener une réflexion sur ce qu'on appelle la sexualité et de construire cette notion en objet de recherche sociologique. Telle est l'ambition de la première partie de ce mémoire de thèse : « La sexualité : un objet de recherche pluriel ». Le premier chapitre, « Penser la sexualité : un préalable indispensable », fait l'état des théorisations sociologiques et anthropologiques sur la sexualité et appréhende la sexualité comme une construction sociale, autrement dit, comme le produit d'une multitude d'injonctions, qui résultent précisément de l'état

des rapports de pouvoir dans la société. Cette conceptualisation de la sexualité s'inscrit dans une perspective constructiviste, qui s'oppose à la vision naturaliste, et souligne que la sexualité ne peut être appréhendée isolément des autres domaines de la vie humaine. Mais quels sont donc ces rapports de pouvoir qui organisent à la fois la société et la sexualité ?

Les rapports de pouvoir les plus agissants dans la construction sociale de la sexualité sont ceux qui structurent les relations entre hommes et femmes. La synthèse des théorisations consacrées à ce sujet conduit à adopter, là encore, la perspective du constructivisme social, qui interroge les catégories de sexe et avance que ces catégories sont construites par des rapports de pouvoir ayant un fondement économique. C'est ce processus que l'on désigne par les concepts de *genre* ou de *rapports sociaux de sexe*. Il apparaît également que le genre fait varier la position des individus sur le marché du travail salarié et que les rapports sociaux de sexe renforcent les rapports de classe pour les femmes, ce qui influe sur la construction sociale de la sexualité des hommes comme des femmes. Le genre s'avère ainsi déterminant dans l'élaboration des normes sexuelles qui régissent la sexualité des individus. Il s'ensuit que l'analyse des pratiques à l'égard des risques d'infection par le VIH doit prendre en considération que la sexualité est construite par le genre.

Plus encore, la perspective constructiviste avance que le genre oriente la sexualité vers l'hétérosexualité et qu'il produit des catégories de pratiques sexuelles légitimes et illégitimes. De ce processus découlent les notions d'hétérosexualité et d'homosexualité, ainsi que la hiérarchisation sociale des pratiques sexuelles. De cette hiérarchisation découle l'injonction à l'hétérosexualité et la réprobation de l'homosexualité. Dès lors, on doit se demander quelles sont les conséquences de cette construction hiérarchisée des pratiques sexuelles sur les capacités individuelles de gestion des risques d'infection par le VIH.

Cette réflexion générale sur la construction sociale de la sexualité doit ensuite prendre en considération la particularité de la population étudiée, dont j'ai déjà précisé qu'elle se définit par sa position de groupe dominé subissant le racisme. Pour comprendre les implications de cette position sur la sexualité des individus, il faut établir le bilan des travaux consacrés au racisme et à l'ethnicité. Tel est l'objet du deuxième chapitre de la première partie, « Interroger les contours de la population étudiée ». La perspective constructiviste guide encore la démarche. Elle pose qu'un groupe dit « ethnique » se caractérise bien plus par ses frontières que par le contenu

objectif de sa « culture » puisque des groupes peuvent demeurer des entités stables tout en subissant des transformations radicales de leur système culturel, et que des groupes très proches culturellement peuvent continuellement chercher à se distinguer, alors qu'on pourrait s'attendre à l'effacement des frontières. Or, ces frontières consistent en la mise en exergue d'éléments de « différence culturelle », qui prennent alors valeur de signe distinctif et de marqueur identitaire. Ce sont donc les frontières entre les groupes et les raisons du maintien de ces frontières, plutôt que les groupes eux-mêmes, qui doivent retenir l'attention. Les travaux sur le racisme permettent d'avancer que ces frontières sont érigées pour légitimer un rapport d'oppression économique et que ce rapport explique le renvoi permanent des Français descendant de migrants du Maghreb à leur « différence ». En conséquence, le système de valeurs et de représentations des groupes racisés est grandement déterminé par ce rapport d'oppression, que je nomme *rapport social de « race »*. En effet, ce rapport procède à la naturalisation des « différences » et crée les descendants de migrants en un groupe « racisé ». En conséquence, le système de valeurs et de représentations, autrement dit le système culturel, des groupes racisés a pour caractéristique de se construire et reconstruire dans la résistance à l'oppression raciste, ce qui pousse ces groupes vers le conservatisme culturel. Plus encore, le racisme se servant de la question des relations entre hommes et femmes pour stigmatiser les groupes racisés, ces relations deviennent le lieu de crispations identitaires qu'il convient de prendre en considération pour comprendre les pratiques sexuelles des individus racisés et pour saisir les logiques sous-jacentes aux pratiques de protection ou de non-protection face aux risques d'infection par le VIH. En somme, il faut se demander comment les rapports sociaux de « race » influent sur les rapports sociaux de sexe, comment le racisme agit sur le sexisme, comment le sexisme et le racisme construisent la sexualité et édictent les normes sexuelles, pour comprendre les pratiques sexuelles des individus racisés.

Ensuite, comme la population étudiée concerne les 18-25 ans, il faut se demander quelles sont les implications de cette période de la vie sur la sexualité. Encore une fois, la démarche constructiviste permet de se départir des acceptions naturalistes de la jeunesse et d'envisager cette catégorie d'âge comme une construction sociale, c'est-à-dire comme le produit d'un rapport de pouvoir qui construit et oppose les groupes sociaux nommés les « jeunes » et les « adultes ». Les enjeux de pouvoir qui structurent le rapport entre ces deux groupes concernent l'accès des jeunes à

l'indépendance financière et à une sexualité autogérée. Globalement, la période de jeunesse, dont les limites se définissent par l'acquisition de l'autonomie financière et la construction d'une famille, se présente comme une phase de socialisation des individus à la hiérarchie de genre, chacun devant intégrer les normes genrées et se conformer aux rôles de sexes construits par le genre. Il s'ensuit que les rapports sociaux d'âge sont modulés par le genre, c'est-à-dire qu'ils s'expriment avec plus de force sur les filles. Il apparaît aussi que les rapports de classe sont accentués par les rapports sociaux d'âge : les jeunes subissent plus souvent la précarité que les adultes. Il convient donc de tenir compte de ces rapports sociaux d'âge dans la construction sociale de la sexualité et de se demander quel impact ils ont sur le vécu de la sexualité des jeunes, comme sur leurs modes de gestion des risques d'infection.

En somme, les rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe interviennent conjointement dans la construction sociale de la sexualité, c'est pourquoi il importe d'étudier l'intrication de ces rapports pour repérer les mécanismes qui déterminent les pratiques sexuelles et aboutissent à la protection ou à la non-protection. Il s'agit donc de mettre en rapport le système structurel de ces rapports d'oppression avec les actions individuelles, c'est-à-dire de repérer quel système de valeurs, incluant des représentations des relations entre les sexes et des conceptions de la sexualité, est produit chez les individus par l'imbrication de ces rapports. Il s'agit ensuite de décrire comment ce système de valeurs, qui est l'expression d'un système de rapports d'oppression, détermine les pratiques de protection ou de non-protection. Pour ce faire, j'ai donc interrogé 69 garçons et filles, âgés de 18 à 27 ans, hétérosexuels ou homosexuels, connaissant des situations sociales diversifiées, les uns étant en difficulté face à l'emploi, les autres lycéens, étudiants ou plus rarement salariés.

Comme les personnes interrogées se réfèrent à la notion d'honneur pour expliciter aussi bien leurs pratiques que celles de leurs parents, concernant aussi bien les relations entre les sexes que la sexualité, et qu'ils présentent cette notion comme un élément important de ce qu'ils nomment « [leur] culture », il s'avère nécessaire de questionner cette notion. En effet, l'on peut se demander quelle est la raison de sa permanence dans les représentations des Français descendant de migrants du Maghreb, alors qu'ils ont grandi en France et que l'honneur y est une notion en voie de disparition. Il s'avère qu'au delà de la présence du terme « honneur » dans les représentations des individus, le sens attaché à cette notion est conditionné par le

contexte social dans lequel ils évoluent, autrement dit par l'enchevêtrement des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe dans la société française. Cette notion ne correspond donc pas à un simple héritage culturel qui serait transmis, tel quel, par les parents ; il est une recomposition culturelle déterminée par l'intrication des rapports sociaux qui structurent la société française. Pour le montrer, et pour sortir de l'idée qu'il s'agirait d'une simple reproduction de ce qu'ont pu décrire les anthropologues relativement à cette notion au Maghreb, un détour par cette autre rive de la Méditerranée s'avère utile. Tel est l'objet de la seconde grande partie, intitulée « Un nécessaire détour par le Maghreb ». Dans le troisième chapitre, « Honneur et déshonneur dans les sociétés segmentaires », je présente les implications des notions d'honneur et de déshonneur telles qu'elles ont été décrites par les anthropologues à propos de la société rurale, dont l'organisation sociale correspond à ce que l'anthropologie nomme « les sociétés segmentaires » ou « tribales ». La description de cette organisation sociale met en relief la distance qui sépare l'univers social dont les parents des jeunes interrogés sont issus et celui de ces jeunes nés en France. Cette distance explique en partie les différences entre la conception de l'honneur chez les parents et chez leurs enfants. Dans le quatrième chapitre, « Honneur et déshonneur en milieu urbain : l'économie marchande et la famille nucléaire », je décris les transformations de ces notions sous l'effet du développement de l'économie marchande et des transformations de l'institution familiale. Ces deux chapitres montrent que le couple honneur/déshonneur, au delà des variations qu'il subit selon le contexte social, est un produit idéologique du genre et une expression de la construction genrée de la sexualité, expression qui guide et donne sens aux conduites individuelles. Il n'est pas étonnant de voir la notion d'honneur se maintenir en France pour deux raisons qui peuvent paraître opposées : d'une part l'organisation hiérarchique du genre existe sur les deux rives de la Méditerranée, d'autre part cette notion constitue un élément de différence culturelle susceptible d'être érigé en signe distinctif dans les rapports sociaux de « race » ; elle peut donc être manipulée pour maintenir la frontière raciste entre les Français descendant de migrants et les Français dits « de souche ». Cependant, le contenu de la notion d'honneur est le plus souvent resignifié, recomposé, reconstruit par les Français descendants de migrants ; le terme est même parfois abandonné au profit de termes proches plus communément utilisés dans la société française comme « dignité », « amour-propre », « fierté ».

Ce tableau étant brossé, les données relatives aux personnes interrogées peuvent être exposées. La troisième partie, intitulée « La sexualité des Français et Françaises descendant de migrants du Maghreb », y est entièrement consacrée. Le chapitre V, « Les recompositions de l'honneur masculin et les comportements sexuels dans le contexte du sida », décrit la vie sexuelle des garçons, distingués en trois groupes. D'abord, les garçons en difficulté qui subissent durement les pratiques discriminatoires dans le domaine de l'emploi et la stigmatisation médiatique ; ils correspondent particulièrement au profil sociologique des individus pour qui le risque de diffusion épidémique est grand, car ils sont ceux pour lesquels l'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe crée les conditions manifestes de l'émergence d'une conception particulièrement viriliste et sexiste du sens de l'honneur, et aussi de l'altération de la capacité à se protéger du VIH. Ensuite, les étudiants, dont l'avenir professionnel est prometteur, sont un exemple de résistance au racisme. Leur combativité fait émerger chez eux une conception de l'honneur masculin fondée sur la réussite sociale et par suite sur une conception beaucoup moins sexiste des relations entre les sexes, ce qui induit des pratiques quasi systématiques de protection à l'égard des risques d'infection. Enfin, les garçons aimant les garçons voient leur situation largement déterminée par la réprobation de l'homosexualité : ils incarnent le déshonneur pour leurs parents. Cela fait émerger chez eux une autre conception de l'honneur exprimée en terme de lutte contre les discriminations homophobes et racistes. Le renforcement de la réprobation de l'homosexualité par les rapports sociaux de « race » perturbe leur période de jeunesse et provoque de graves situations d'exclusion, qui altèrent profondément la volonté et la capacité de se protéger.

Le chapitre VI, « Les recompositions de l'honneur féminin et les comportements sexuels dans le contexte du sida », décrit la vie sexuelle des filles, distinguées en quatre groupes. Le renforcement du genre par les rapports sociaux de « race » aboutit à un fort contrôle social de leur sexualité, contre lequel elles élaborent diverses modalités de résistance. Les filles qui préservent leur virginité revendiquent la valeur de celle-ci pour gagner la confiance de leurs parents et repousser les interdictions de sorties que ceux-ci leur imposent. Il s'agit aussi pour elles de contrer le stigmate de « la fille soumise » incapable de se rebeller contre son oppression, image que la société englobante véhicule sans cesse. Mais en dépit de leur désir d'affirmation de soi et de leur volonté de resignifier la notion d'honneur en « respect de soi » pour soi

et non pour la famille, la hiérarchie de genre les dépossède de la gestion de leur sexualité et, par suite, de la possibilité de se protéger des risques d'infection dans le cadre du mariage. Les filles se distanciant du principe de virginité ont transgressé cet interdit avec la volonté de se réapproprier leur corps, ce qu'elles ont fait dans un esprit de résistance au sexisme de leurs parents comme au sexisme de la société globale, si bien qu'elles resignifient la notion d'honneur en termes de réussite professionnelle. Cette évolution suscite un tel déferlement de questions et d'hésitations qu'elles négligent le plus souvent les risques d'infection. Mais elles se montrent capables de modifier leurs pratiques, dès lors qu'on les aide à prendre conscience des risques qu'elles ont encourus. Les filles en difficulté transgressent aussi le principe de virginité dans un esprit de résistance au sexisme de leurs parents, mais ne savent pas se protéger du sexisme de la société globale, qui enjoint à toutes les filles de répondre aux sollicitations sexuelles des garçons, non de construire leur sexualité selon leurs propres désirs. Fuyant la perspective d'un mariage arrangé, elles quittent le domicile parental et connaissent de graves situation d'exclusion, puisqu'elles deviennent des sans-logis et subissent alors des violences sexuelles répétées. Elles rejettent la notion d'honneur attachée à la virginité, mais subissent en même temps si durement la sanction du déshonneur qui en découle, qu'elles se trouvent très atteintes par les violences et qu'elles regrettent leur choix. Dépossédées de leur corps et incapables de penser leur sexualité pour elles-mêmes, elles ne parviennent pas à imposer des modes de protection à leurs partenaires, malgré leur conscience des risques d'infection. Elles correspondent au profil sociologique des filles les plus exposées aux risques d'infection par le VIH. Enfin, les lesbiennes subissent tout aussi durement que les garçons aimant les garçons la réprobation de l'homosexualité puisqu'elles incarnent la honte, voire le déshonneur. Mais elles subissent aussi le sexisme ; en conséquence, elles construisent également leur identité sexuelle dans un esprit de résistance à ce sexisme. Elles resignifient la notion d'honneur en réussite sociale par opposition à l'assimilation de l'homosexualité à l'échec et par volonté d'acquérir très vite leur indépendance financière pour quitter le domicile parental. Peu exposées aux risques d'infection compte tenu des modes de transmission du virus, le danger pour elles est celui de la contrainte au mariage.

PREMIERE PARTIE

LA SEXUALITE : UN OBJET DE RECHERCHE

PLURIEL

CHAPITRE I

PENSER LA SEXUALITE : UN PREALABLE INDISPENSABLE

Introduction : « comportements à risques » et sexualité

Quelle démarche convient-il d'adopter pour appréhender les comportements de protection ou de non-protection face aux risques de transmission sexuelle du VIH ? Un très bref rappel de l'histoire des enquêtes consacrées à la problématique du VIH/sida permettra de préciser la perspective que j'entends suivre.

Au début des années 1980, l'apparition de plusieurs cas de sida puis la découverte du VIH et de ses modes de transmission ont fait craindre à juste titre le développement d'une épidémie. De nombreuses enquêtes en sciences sociales ont alors été commanditées afin de recueillir les données indispensables à la mise en place des campagnes de prévention et à la surveillance de l'épidémie. Il s'agissait de pallier le manque de connaissances, brutalement mis au jour, sur les comportements sexuels des Français : qu'en était-il de leurs pratiques, du nombre de leurs partenaires, de leur niveau de connaissance sur le VIH et le sida, de leur perception des risques d'infection et des personnes malades ? Tel fut l'objectif des premières enquêtes, dites « enquêtes KABP » (*knowledges, attitudes, believes and practices*, c'est-à-dire connaissances, attitudes, croyances et pratiques). Michel Pollack et

Marie-Ange Schiltz en furent les initiateurs en 1985, en menant une étude sur la population homosexuelle masculine. Suivirent, dès 1987, sous l'égide de l'Observatoire régional de santé d'Ile-de-France et de l'Agence nationale de recherche sur le sida, des enquêtes auprès de la population générale, reproduites régulièrement¹ (Grémy, I. *et al.*, 2001).

Ainsi, ce que l'on a rapidement appelé « le contexte social du sida » a, au moins dans les premiers temps de l'épidémie, informé les constructions scientifiques de l'objet « sexualité » et les problématiques élaborées pour l'appréhender, ce qui a notamment abouti à l'élaboration de définitions particulières de ce que l'on entendait par « comportements sexuels », dans la mesure où ces définitions ont été construites en regard des modes de transmission du VIH et de la notion de « risque », comme l'a souligné Alain Giami (1991)². En somme, la sexualité a été « traitée dans la perspective du sida plutôt que le sida dans la perspective de la sexualité » (Gagnon, J. ; 1988, cité par Giami, A., 1991 : 45).

En s'appuyant sur les acquis de travaux consacrés à la sexualité et réalisés antérieurement à l'épidémie de sida par des chercheurs généralement engagés dans les mouvements féministes ou homosexuels, une multitude de recherches qualitatives ont ensuite opéré le renversement de perspective auquel appelait Gagnon. Cela s'est répercuté sur les études quantitatives qui ont à leur tour élargi leur questionnement, comme on peut le constater dans les enquêtes *Analyse des comportements sexuels en France* (Bajos, N. et Spira, A. ; 1993) et *L'entrée dans la sexualité, les comportements des jeunes dans le contexte du sida* (Lagrange, H. et Lhomond, B. ; 1997). Désormais, après plus de quinze ans de recherche sur le sida, il semble acquis que l'on ne peut saisir les mécanismes qui sous-tendent l'adoption ou le rejet des modes de protection face aux risques d'infection par le VIH sans préalablement considérer les règles et les normes qui régissent la sexualité, ainsi que les rapports sociaux sur la base desquels elles sont fondées.

Que disent alors les sciences sociales, et plus particulièrement l'anthropologie, de la sexualité ? Comment cet objet a-t-il été construit et que peut-on en déduire pour l'analyse des modes individuels de gestion des risques de transmission sexuelle du VIH ? Il ne s'agit pas ici d'établir un bilan exhaustif de ces études — cette tâche

¹ En 1990, 1992, 1994, 1998 et 2001.

² Giami met en évidence qu'en d'autres époques caractérisées par des contextes sociaux différents d'autres phénomènes que le sida ont influé sur les définitions du « champ du sexuel » dans les enquêtes quantitatives : un climat de rigidité morale dans le rapport Kinsey (1948 et 1953), l'avènement de la contraception dans le rapport Simon (1972).

dépasserait par son ampleur les limites de ce travail — mais, plus simplement, d'opérer une sélection, à travers laquelle se dévoileront mes positionnements théoriques³, et enfin d'élaborer des hypothèses concernant l'analyse des mécanismes qui conduisent les individus à adopter ou écarter le « *safe sex* » (« sexe sans risque »). Au fil de cette présentation, l'objet « sexualité », appréhendé sous diverses facettes, se révélera particulièrement polymorphe. En effet, comme le soulignent Laurent Bazin, Rommel Mendès-Leite et Catherine Quiminal (2000), la sexualité constitue « un phénomène social total ». Elle se situe au cœur des systèmes de parenté, d'alliance, de filiation (sans toutefois se réduire à ces règles) ; elle touche la question de la reproduction de l'espèce humaine, mais aussi celle du plaisir, de la relation à autrui, en même temps qu'elle est le lieu de constructions de catégories et d'affirmations identitaires — homme/femme/transsexuel, homosexuel/bisexuel/hétérosexuel — voire même le lieu d'exercice de violences et de rapports de pouvoir. En cela, la sexualité est indissociable des autres aspects de la vie humaine et ne saurait être analysée isolément. « La sexualité ne s'explique pas par la sexualité » affirme ainsi Michel Bozon⁴. Celle-ci est effectivement traversée par de multiples rapports sociaux : rapports sociaux de sexe, d'âge, de « races »⁵, de classe, etc. Elle constitue, pour reprendre Michel Foucault, « un point de passage relativement dense pour les relations de pouvoir : entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, entre parents et progéniture, entre éducateurs et élèves, entre prêtres et laïcs, entre une administration et une population. » (Foucault, M. ; 1976 : 136).

Cette imprégnation du champ de la sexualité par d'autres domaines fait dire à Maurice Godelier que « la sexualité, dans toutes les sociétés, est mise au service du fonctionnement de multiples réalités, économiques, politiques, etc. » et qu'« on assiste à la subordination générale d'un domaine de la vie, la sexualité sous ses deux

³ En dépit de l'homogénéisation générée par le contexte social du sida sur l'élaboration de l'objet sexualité, Didier Le Gall (2001) a montré, à partir des questionnaires d'enquêtes quantitatives consacrées à la sexualité et au sida, réalisées entre 1990 et 1992 aux États-Unis, en Finlande, en France et au Royaume-Uni, que cet objet reste néanmoins construit de façon différente selon le contexte culturel et la tradition intellectuelle de chacun de ces pays. Comme tant d'autres, mon travail est lui aussi le produit d'un contexte culturel et d'une filiation intellectuelle spécifiques.

⁴ Intervention de Michel Bozon lors du colloque « Genre et sexualités : Quelle recherche ? Quels enseignements ? », organisé par le Réseau inter-universitaire pour le développement des enseignements et des recherches sur le genre et les sexualités (REGENSE), le 15 et le 16 mars 2002 à l'École Normale Supérieure de Paris.

⁵ S'il est bien entendu que les races n'existent pas — la biologie a montré que cette notion n'a aucun fondement scientifique —, le racisme, lui, existe bel et bien et se fonde sur l'idée de l'existence de races différentes dans l'espèce humaine. C'est cette idée et le rapport social qui hiérarchise entre elles ces prétendues races qu'il convient d'analyser. C'est ce que nous verrons dans la première partie du chapitre II.

formes, la sexualité-désir et la sexualité-reproduction, aux nécessités de la reproduction d'autres rapports sociaux, les rapports économiques, politiques et autres. » (Godelier, M. ; 1995 : 373). Cette perméabilité investit la sexualité d'enjeux qui peuvent donc s'avérer fort éloignés de la protection de soi, voire en totale contradiction avec la préservation de la santé (Spira, A. *et al.* ; 1993 : 29).

Certaines conditions doivent être réunies pour qu'un individu adopte un comportement de protection. Ces conditions sont à mon sens au nombre de trois : 1/ percevoir les risques d'infection, 2/ vouloir se protéger, ce qui suppose que cette protection ait un sens pour l'individu et lui apparaisse comme une priorité, 3/ avoir la capacité et la possibilité d'imposer cette protection dans le cadre de l'interaction sexuelle.

La première condition, la perception des risques d'infection, est intrinsèquement liée à la façon dont les messages de prévention sont réinterprétés et appropriés par les individus. Or, cette reformulation des risques d'infection se fait indubitablement sur la base des enjeux et des représentations que les individus attribuent déjà à la sexualité. Elle s'insère dans un ensemble de peurs, d'angoisses, d'attentes à l'égard de la sexualité qui préexiste à la prise en compte de cette nouvelle donnée que les risques d'infection représentent. En ce sens, les logiques adoptées à l'égard de ces risques sont sans aucun doute révélatrices de ces enjeux multiples. La condition de perception des risques dépend également de degré de connaissance sur le VIH/sida, ce qui est fort probablement corrélé aux possibilités d'accès au savoir en général et ainsi au niveau de qualification.

La seconde condition, la volonté de se protéger, est quant à elle généralement présentée comme une évidence : elle serait une sorte de consensus partagé par tous. Pourtant, on ne peut ignorer qu'il est des personnes pour qui la vie ne semble pas ou plus valoir d'être vécue, ou d'autres encore qui préfèrent accorder la primauté à l'instant présent au détriment du futur, parce qu'ils ne peuvent ou ne veulent peut-être pas se projeter dans l'avenir. Or, si de telles options relèvent évidemment de la psychologie de chacun, elles ne sont pas non plus sans liens avec les conditions d'existence des individus, c'est-à-dire avec les rapports sociaux dans lesquels ils sont inscrits et la place ou le statut qui leur sont socialement attribués en tant qu'homme ou femme, homosexuel ou hétérosexuel, français, étranger ou enfant d'étranger, travailleur ou chômeur, patron ou employé, etc. L'estime ou la mésestime que chacun se porte, sans être absolument déterminées par ces éléments, n'en sont pas

pour autant indépendantes. Là encore, les logiques comportementales adoptées face aux risques d'infection par le VIH me semblent être la manifestation de la valeur que l'individu attribue à sa personne. En outre, il est des contextes où prendre des risques, jouer avec le risque, peut être valorisé et valorisant. Nombre de loisirs l'illustrent : le ski hors piste, la course automobile, etc., autant d'activités que l'on pratique avec plaisir, y compris parfois parce qu'elles comportent justement des risques.

Enfin, la dernière condition, à savoir la possibilité d'imposer un mode de protection au cours d'une interaction sexuelle, n'est pas le privilège de tous et surtout de toutes. Penser le contraire reviendrait à ignorer les rapports de pouvoir qui, au delà de la sexualité, structurent les rapports entre les individus et notamment les rapports entre les sexes. Là encore, les situations d'exposition aux risques d'infection me semblent devoir révéler l'existence de ces rapports de pouvoir.

L'ensemble de ces enjeux qui traversent le champ de la sexualité doit donc être pris en considération pour saisir les mécanismes qui sous-tendent l'adoption ou non des modes de protection face aux risques d'infection. Dans le premier chapitre destiné à préciser la problématique et les hypothèses de recherche permettant d'aboutir à une compréhension des logiques comportementales à l'égard du VIH, la sexualité sera donc appréhendée sous divers aspects, ce qui n'épuisera pas les approches possibles, mais permettra de circonscrire progressivement les éléments constitutifs de la problématique adoptée. Une première sous-partie sera consacrée à l'exposé des modes de conceptualisation de la sexualité retenus, parmi la diversité des théories proposées par les sciences sociales. Une seconde énoncera les concepts choisis pour penser les rapports homme-femme et leurs implications pour l'étude de la sexualité. Une troisième s'attachera enfin aux élaborations théoriques qui permettent de penser l'homosexualité et plus précisément les processus de hiérarchisation des sexualités.

1. De la construction sociale de la sexualité

La sexualité est souvent associée à « ce qui reste d'animalité » chez l'être humain : elle est conçue comme une « pulsion », un « besoin » ou un « instinct » puissamment inscrit dans la biologie des corps que la société vient canaliser en la réprimant et en la limitant. La sexualité apparaît comme une sorte de force ou d'énergie débordante et innée qu'à défaut de pouvoir supprimer il convient de contrôler. Les sciences sociales, dans leurs tentatives de construction de l'objet sexualité, n'ont pas toujours échappé à cette vision naturaliste particulièrement prégnante. Elles ont même parfois contribué à la répandre et à la légitimer. Jeffrey Weeks (1985/2000) note que cette conception de la sexualité est spécialement présente chez les théoriciens évolutionnistes qui, s'interrogeant sur le passage de la « nature » à la « culture », voient dans cette dernière une « victoire » sur le comportement « semi-animal de l'homme primitif ». Weeks indique que *Totem et tabou* de Sigmund Freud (1912/1965) est l'illustration, non pas la plus manifeste, mais la plus connue, de ce courant de pensée.

Cependant, d'autres auteurs, qui ont rompu avec la perspective évolutionniste en réfutant l'assimilation des sociétés lointaines (dites « primitives ») à une survivance des premières sociétés humaines, demeurent parfois imprégnés de cette acception biologisante de la sexualité. Tel est le cas de Bronislaw Malinowski (1927/1967) pour qui la « culture » permet de satisfaire les « besoins sexuels » humains tout en endiguant la « menace » qu'ils représenteraient pour la société, dans la mesure où ils pourraient surgir à tout moment et ainsi venir troubler les autres activités humaines en perturbant les relations sociales nécessaires à leur exercice. Dans le même temps, la « culture » permet, toujours selon Malinowski, de renforcer d'autres « instincts », tels « l'amour » d'une mère ou d'un père envers son enfant et la « tendance de l'homme à protéger sa femme », ce qu'il perçoit comme des liens « naturels » et indispensables à la survie des sociétés humaines. Vingt ans après Malinowski, on rencontre encore ce type de représentation chez Claude Lévi-Strauss qui écrit dans son introduction aux *Structures élémentaires de la parenté* (1947/1967), « [la sexualité] exprime au plus haut point la nature animale de l'homme, et atteste au sein même de l'humanité, la survivance la plus caractéristique des instincts » (*ibid.* p. 12). Cette assertion surprend d'autant plus que parallèlement Lévi-Strauss fait la démonstration de l'inexistence de tout « comportement naturel auquel un être humain

pourrait revenir par régression »⁶. Les exemples de ce type pourraient être multipliés presque indéfiniment. J'en fournirais un dernier, plus récent, et d'autant plus étonnant. Françoise Héritier écrit dans un article sur la famille : « l'instinct qui pousse à la reproduction et l'instinct qui pousse à protéger les nouveau-nés sont des phénomènes naturels pour les deux sexes » (Héritier, F. ; 1979). Comme le souligne Paola Tabet, les processus de socialisation et d'injonction à la reproduction, qui de surcroît diffèrent pour les hommes et pour les femmes, sont ici littéralement évacués (Tabet, P. ; 1985/1998 : 94).

Alors même que les sciences sociales se sont précisément construites sur un postulat antinaturaliste (Dayan-Herzburn, S. ; 1991a) appliqué à toutes les sphères de la vie humaine, il apparaît que la sexualité a longtemps gardé un statut d'exception, tant dans le courant psychanalytique impulsé par Freud qu'en anthropologie. Patricia Caplan fait ce même constat concernant l'histoire : « Parce qu'en Occident, l'idéologie dominante considère la sexualité comme "naturelle", innée, instinctive, l'on constate une réticence à reconnaître qu'elle a une histoire : nous tenons beaucoup à la traiter en dehors de l'histoire. »⁷ (Caplan, P. ; 1987 : 3).

Ce traitement d'exception réservé à la sexualité n'a pourtant pas résisté indéfiniment à l'examen critique. Dans *L'Histoire de la sexualité, tome 1 : La Volonté de savoir* (1976), Michel Foucault a réfuté l'idée d'une « répression » de la sexualité, laquelle repose précisément sur des concepts, tels que « pulsions », « besoins » ou « instincts », qui traduisent et fondent la pensée naturaliste, mais sont indéniablement les produits d'une pensée médicale, d'une *scientia sexualis*, née au XVIII^e siècle, comme le confirme Jonathan Ned Katz (2000). Analysant ces discours qui prétendent dire « la vérité » sur le sexe, Foucault les distingue en « quatre grands ensemble stratégiques, qui développent à propos du sexe des dispositifs spécifiques de savoir et de pouvoir ». Il s'agit de « l'hystérisation du corps de la femme », de « la pédagogisation du sexe de l'enfant », de « la socialisation des conduites procréatrices » et de « la psychiatisation des plaisirs pervers ». S'interrogeant sur ce qu'il faut voir dans ces diverses stratégies discursives, Foucault écrit :

⁶ *Ibid.* p. 6. Ce n'est qu'en 1995 que Lévi-Strauss semble s'être dégagé de cette conception naturaliste de la sexualité dans un article où il infirme des théories élaborées par des féministes américaines (qu'il a le tort, comme le souligne Nicole-Claude Mathieu (2000 : 45-46), de confondre avec le féminisme dans son ensemble) qui situent dans la perte de l'œstrus chez la femelle humaine la raison du passage de la nature à la culture. Lévi-Strauss formule une hypothèse radicalement inverse en suggérant que la culture, apparue avec le langage, serait à l'origine de la perte de l'œstrus. « La culture modèlerait donc la nature et non l'inverse. » (Lévi-Strauss, C. ; 1995/1998 : 84).

⁷ Ma traduction.

Dans ces stratégies, de quoi s'agit-il ? D'une lutte contre la sexualité ? Ou d'un effort pour en prendre contrôle ? D'une tentative pour mieux la régir et masquer ce qu'elle peut avoir d'indiscret, de voyant, d'indocile ? Une façon de formuler sur elle cette part de savoir qui serait tout juste acceptable ou utile ? En fait, il s'agit plutôt de la production même de la sexualité.⁸ Celle-ci, il ne faut pas la concevoir comme une sorte de donnée de nature que le pouvoir tenterait de mater, ou comme un domaine obscur que le savoir tenterait, peu à peu de dévoiler. C'est le nom qu'on peut donner à un dispositif historique. (Foucault, M. ; 1976 : 137-139).

Ainsi, la sexualité n'est pas seulement régulée par la proscription et l'interdiction, mais elle est produite par des prescriptions et des incitations. En somme, dans le prolongement de cette pensée, l'on peut dire avec Michel Bozon qu'il n'existe chez l'être humain de conduite sexuelle « imaginable hors des cadres mentaux, des cadres interpersonnels et des cadres historico-culturels qui en construisent la possibilité » (Bozon, M. ; 2001 : 5).

En effet, un comportement ne devient sexuel que par l'application à ce comportement de significations apprises (Jackson, S. ; 1978/1999 : 31) et, sans l'apprentissage de ces significations, les individus ne sauraient avoir de conduites sexuelles. Ils ne sauraient décoder, repérer, reconnaître les regards, les gestes, les paroles, les lieux, les catégories de personnes (selon l'âge, le sexe, le degré de parenté, ou tout autre signe d'appartenance à un groupe social) avec lesquelles il est recommandé, permis, possible ou interdit d'entrer dans une interaction sexuelle. Ils ne sauraient saisir cette conjonction d'éléments, d'indices, qui permettent à tout un chacun de « savoir » qu'il se trouve ou non dans un contexte qui rend possible une relation sexuelle et qui la fait advenir par un enchaînement de faits. Enfin, ils ne sauraient pas non plus comment agir avec leur corps, car l'exercice d'une sexualité requiert un savoir pratique — que l'on peut ranger parmi les « techniques du corps » (Mauss, M., 1950) dont on connaît la variabilité malgré les limitations induites par l'anatomie et la physiologie humaines. Ce savoir recouvre également ce que l'on pourrait appeler « une capacité de lecture » de son propre corps, une capacité à en saisir les signaux et à les interpréter. Cette conjonction d'éléments, d'enchaînement

⁸ C'est moi qui souligne.

de faits et de savoirs, que John Gagnon et William Simon (1973) ont décrits et mis au jour — avant même que Foucault n'écrive son *Histoire de la sexualité* — et qu'il nomme « sexual scripts » (« scénarios sexuels ») est bien ce qui fait exister la sexualité, puisque les conduites sexuelles en sont l'aboutissement⁹. La sexualité ne peut alors être le fruit d'une « pulsion interne » puisque les manifestations corporelles sont elles-mêmes associées à un ensemble de significations qui leur donne sens et les produisent.

Pour illustrer et éclairer ce propos, le détour par une société éloignée de la nôtre peut aider à opérer la distanciation nécessaire à une appréhension de la sexualité dégagée de la perspective naturaliste dont la caractéristique est précisément de se présenter sous les apparences de l'évidence et de la normalité. Dans la société baruya de la Nouvelle-Guinée, étudiée par Maurice Godelier (Godelier, M ; 1982), la sexualité met en jeu l'ordre cosmique et l'ordre social, si bien que les individus éprouvent une certaine appréhension à la pratiquer et que de nombreux interdits viennent limiter les rapports conjugaux. Les conjoints ne peuvent faire l'amour quand le temps est venu de préparer les jardins, quand ils coupent la canne à sel, quand ils tuent, cuisent, partagent et consomment le cochon, quand l'homme va à la chasse, quand on aide à construire une maison, quand la guerre sévit, à certains moments clefs des rituels d'initiation masculine ou féminine, etc. Certains espaces tels que les jardins ou les zones marécageuses sont prohibés. Le couple marié ne peut avoir de contacts sexuels durant les premiers jours de son mariage. Ultérieurement, il devra s'isoler de la société, choisir un moment où tout le reste du village est dans les champs et s'arranger pour que, pendant ce temps, la mère ou la sœur de l'épouse récolte la nourriture des cochons et la leur distribue. « La sexualité se présente donc comme une mise en danger pour toutes les activités de la vie sociale. » (Godelier, M ; 1976). La sexualité est un mal, mais un mal nécessaire puisqu'un homme ne devient véritablement « homme » qu'à partir du moment où il est le père de quatre enfants. Les pratiques sexuelles sont également régies par un ensemble de règles qui trouvent leur origine dans les représentations des humeurs corporelles des hommes et des femmes, qui elles-mêmes sont les produits d'une organisation sociale fondée sur la domination masculine, le sperme étant investi d'une force vitale à l'origine du fœtus et du lait maternel. Il convient alors de multiplier les rapports sexuels durant la

⁹ Le lecteur trouvera une traduction partielle effectuée par Bozon, M. et Giami, A. (1999) d'un des textes de Gagnon (1990) consacré aux scripts sexuels.

grossesse afin de nourrir l'enfant, et l'épouse doit ingérer le sperme de son mari, non seulement pour être en mesure d'allaiter son futur enfant, puisque le lait maternel est conçu comme du sperme transformé, mais aussi pour retrouver des forces après une grossesse ou après les périodes menstruelles. A l'inverse, les humeurs corporelles féminines suscitent de la crainte : le sang menstruel génère chez les hommes une attitude « quasi-hystérique », selon les propres termes de Godelier, faite de dégoût, de répulsion et de peur, car il est empreint d'un pouvoir létal dirigé contre les hommes. Les femmes doivent donc effectuer des rites de purification après leurs menstrues pour que la vie conjugale dans son ensemble puisse reprendre cours. Elles doivent aussi se positionner en dessous de leur conjoint lors du coït, sans quoi leurs sécrétions vaginales pourraient toucher le pubis et le ventre de leur époux qui s'en trouverait affaibli et malade. Les Baruya ne s'embrassent pas sur les lèvres et les amours illégitimes ont lieu furtivement dans la brousse en position debout. Parallèlement à cette appréhension des relations hétérosexuelles, des relations entre personnes de sexe masculin peuvent être le lieu d'une grande tendresse, de beaucoup d'affection et aussi d'un certain érotisme. Mais ces relations sont très codifiées et il me semble inadéquat d'en parler en terme d'homosexualité, comme le fait Godelier, tant le sens attribué à ces pratiques diffère de celui que l'on associe à ce terme en Occident. En effet, ces relations ne sont possibles que dans le cadre de l'initiation des jeunes garçons et elles sont ensuite strictement interdites dès que le jeune homme se marie. Elles excluent également la pratique de la sodomie et toute relation entre deux hommes adultes est proscrite. A partir de l'âge de neuf ans, les garçons sont retirés de l'autorité de leurs parents et pris en charge par leurs jeunes aînés dans la maison des hommes. Le petit garçon se voit attribué un parrain plus âgé (un jeune homme pubère) avec lequel se développera une relation privilégiée, impliquant pour le petit garçon l'ingestion du sperme de son parrain, ce qui lui permettra de devenir un homme véritable. Toute la période d'initiation est en effet destinée à « réengendrer » le garçon en dehors du monde des femmes et à effacer le fait qu'il est né d'une femme. Le petit garçon ne peut en aucun cas se soustraire à cette obligation. Parallèlement, toute pratique sexuelle entre femmes ou jeunes filles est strictement interdite.

On voit donc clairement que les « scénarios sexuels » qui rendent possible une interaction sexuelle dans la société baruya diffèrent grandement de ceux que l'on connaît en France et que ce que nous percevons comme des « pulsions » ou « besoins

sexuels naturels et innés » ne semble aucunement pensé de cette façon par les Baruyas, et inversement. Par exemple, la fellation avec ingestion du sperme par l'épouse est un impératif de la conjugalité, mais aussi un impératif de santé, qui s'impose avec la force de l'évidence, alors qu'il n'a pas son équivalent dans la société française. Enfin, les corps sexués et leurs humeurs sont investies de significations que nous ne connaissons pas. Cet exemple montre combien les notions de « besoin », de « désir », de « pulsion » sont arbitraires. Il permet également de répondre à la mise en garde parfois adressée à la perspective foucaldienne et au courant de pensée dit constructionniste, auquel elle a donné naissance aux États-Unis, devant le risque de « décorporaliser » la sexualité, comme l'indique Carole S. Vance (1989). Cet écueil se trouve effectivement dépassé si l'on garde à l'esprit que les manifestations corporelles du désir, du plaisir ou de la répulsion à l'égard du corps et des pratiques sexuelles sont elles-mêmes socialement construites. Si par exemple le fait de vomir est un processus physiologique, vomir à l'idée de pratiquer un cunnilingus n'a rien d'un fait biologiquement déterminé. C'est au contraire un fait socialement déterminé par les significations sexuelles associées au cunnilingus dans la société baruya. La perspective constructionniste ne procède donc pas à une négation du corps et de la sexualité dans ses manifestations corporelles, mais elle affirme que le corps est lui aussi l'objet d'une apposition de signifiants sociaux. Finalement, ce que nous considérons comme relevant du domaine de la « sexualité » n'a de réalité et de sens qu'au regard de l'ensemble des représentations qui définissent le « champ du sexuel » dans une société donnée. L'on peut encore noter que le terme « sexualité » lui-même, que nous utilisons comme un concept évident, a été créé par le discours médical dans la seconde moitié du XIX^e siècle pour regrouper sous un même vocable les notions d'érotisme et de reproduction. Ce fut l'invention de la sexualité dite « naturelle », c'est-à-dire la sexualité reproductive¹⁰. Parler de « sexualité », c'est donc adopter un vocabulaire médical, sans même que nous en ayons conscience, c'est utiliser un terme classificatoire qui a une histoire et qui regroupe un ensemble de comportements et de pratiques auxquels sont apposées des significations particulières.

Puisque la sexualité est donc une construction sociale, que peut-on en déduire concernant la gestion des risques de contamination par le VIH ? La découverte des

¹⁰ Cf. les interventions de Michel Bozon et Alain Giami lors du colloque « Genre et sexualités : Quelle recherche ? Quels enseignements ? », organisé par le Réseau inter-universitaire pour le développement

modes de transmission de ce virus (par le sang, le sperme, les sécrétions vaginales et le lait maternel), du caractère létal de l'infection et des possibles modes de protection (préservatif, réalisation d'un test de dépistage trois mois avant un rapport sexuel) ou de « moindres risques »¹¹ (abandon des pratiques pénétratives, sélection et réduction des partenaires) a introduit de nouvelles données dans les scénarios sexuels qui leur préexistaient. C'est donc par le prisme de ces scénarios que les risques d'infection par le VIH ont été appropriés et interprétés par les individus. Ce sont alors ces scénarios qu'il convient de mettre au jour pour saisir les logiques qui sous-tendent les comportements face aux risques d'infection par le VIH.

2. Rapports sociaux de sexe, genre et hétérosexualité

Puisque la sexualité ne peut être appréhendée isolément des autres domaines du social, les rapports sociaux dans lesquels s'insèrent les relations individuelles entre un homme et une femme, ou entre deux hommes ou deux femmes, doivent être pris en compte. Ce que des chercheuses ont, au cours des années soixante-dix, progressivement nommé « rapports sociaux de sexe »¹² puis « genre », s'avère absolument incontournable pour l'analyse de la sexualité — quelle que soit d'ailleurs l'orientation sexuelle des individus (hétérosexuelle, bisexuelle, homosexuelle). En effet, les interactions sexuelles sont aussi une traduction des rapports sociaux dans lesquels les partenaires sont enserrés.

Mais avant de présenter l'articulation de ces rapports spécifiques avec le domaine du sexuel, il importe d'indiquer ce que recouvrent ces concepts et de préciser leurs implications concernant, d'une part, l'analyse des relations entre hommes et femmes, d'autre part, celle des catégories de sexe, car ces relations et catégories ont fait l'objet d'une pluralité d'élaborations théoriques.

des enseignements et des recherches sur le genre et les sexualités (REGENSE), le 15 et le 16 mars 2002 à l'École Normale Supérieure de Paris.

¹¹ Ce qu'on nomme le « *safer sex* ».

2.1. « Les sexes comme produit social de rapports sociaux »¹³

Ces théories peuvent schématiquement être distinguées et classées en deux courants de pensée antagonistes. Le premier, différentialiste et promotionnel, considère la « différence des sexes » comme évidente ou en tout cas nécessaire à l'organisation des sociétés humaines et promeut une revalorisation des femmes et du féminin. Le second, matérialiste et radical, questionne les catégories de sexe en les considérant comme des constructions sociales issues de rapports sociaux ayant une base matérielle — ce qui a donné naissance aux concepts de « rapports sociaux de sexe » et de « classe de sexe », puis à une définition précise de celui de « genre ». Il voit également dans la construction sociale de la « différence des sexes », c'est-à-dire dans l'utilisation sociale de caractéristiques anatomiques qui ne comportent en elles-mêmes aucune signification, un outil idéologique de justification de la subordination des femmes, et appelle de ses vœux une mise en cause des rapports sociaux qui sont au fondement, à la racine, de cette subordination. Cette visée radicale entend faire disparaître les « racines du patriarcat » et imagine une société où « toutes les différences individuelles auraient une place, mais où réciproquement, ces différences seraient traitées comme individuelles » (Delphy, Ch. ; 1996/2001 : 343) et non réduites à une opposition binaire entre les hommes et les femmes. La confrontation de ces deux courants de pensée a engendré de nombreux débats¹⁴, mais l'un et l'autre ont néanmoins pour caractéristique commune de constater la situation de domination des femmes, quel que soit le domaine envisagé, économique (dans le travail domestique comme dans le travail salarié), politique, juridique, familial, sexuel, etc., de contester cet état et de s'interroger sur ses causes comme sur son organisation. Ce sont sur ces deux derniers points que les oppositions ont été et sont encore les plus vives¹⁵ et que les divergences théoriques trouvent leur fondement. Au cœur de cet affrontement se situe l'idée selon laquelle les catégories de sexe seraient « naturelles », parce que fondées sur des différences anatomiques évidentes. Aussi, vais-je d'abord m'attacher à présenter les ressorts de l'inscription théorique choisie, la pensée matérialiste, notamment dans sa perspective anti-naturaliste, pour enfin en

¹² Pour une généalogie de ce concept, voir Battagliola, F. *et al.* (1986).

¹³ Mathieu, N.-C. ; 1971/1991 : 23.

¹⁴ Pour un exposé synthétique de ces discussions, voir l'article de Liliane Kandel (2000).

¹⁵ Les analyses différenciées de l'oppression des femmes, de ses origines et de ses mécanismes appellent logiquement des prolongements politiques différents quant aux alternatives envisagées et aux actions proposées pour y parvenir. Cela s'est très manifestement traduit dans les discussions sur la Parité et le Pacs où l'on a vu resurgir ces oppositions théoriques dans le débat politique.

déduire des pistes d'analyse concernant la sexualité et les comportements face aux risques d'infection par le VIH.

Tout d'abord, le concept de « rapport social » s'inscrit dans une démarche générale d'appréhension du social qui considère que celui-ci est *structuré* par des *rappports sociaux*, autrement dit, par des rapports de pouvoir, qui produisent des groupes antagonistes et hiérarchisés entre eux. Ces rapports sociaux ne doivent donc pas être entendus « comme un simple lien social, mais comme une relation 1° antagoniste, 2° structurante pour l'ensemble du champ du social, 3° transversale à la totalité de ce champ du social » (Kergoat, D. ; 1992 : 16). Plus encore, cette démarche s'attache à montrer que ces groupes sociaux n'existent pas préalablement au rapport social qui les unit, mais qu'ils en sont au contraire le produit. Comme Delphy l'indique, cette méthode peut être qualifiée de « structuraliste » ou de « holiste » puisqu'elle envisage *le tout* avant *les parties*.

Cette approche que l'on trouve aussi bien dans les sciences naturelles que dans les sciences humaines, considère l'ensemble d'un phénomène avant de prendre en compte ses parties. Ce sont l'ensemble, la configuration, qui confèrent une signification à chacune de ses parties ; c'est l'ensemble qui engendre les parties ; en d'autres termes, il leur pré-existe. (Delphy, Ch., 1996/2001 : 331)¹⁶

Il en résulte que le prolétariat n'existe pas sans la bourgeoisie, les jeunes sans les adultes, les esclaves sans les esclavagistes, les étrangers sans les nationaux, etc., et surtout que l'existence de chacun de ces groupes est le résultat d'un rapport social de pouvoir, ce qui signifie que la hiérarchie est le préalable qui les fait exister. L'intérêt manifeste de cette analyse réside dans sa dimension anti-naturaliste et anti-essentialiste. En effet, les groupes sociaux ne sont plus considérés *sui generis* et leur hiérarchisation n'est plus conçue comme le fruit de leur rencontre ou de leur mise en présence. Ce sont au contraire les rapports de pouvoir, la hiérarchisation, qui précèdent ces groupes et leur confèrent un statut de réalité. Ils sont donc des

¹⁶ Dans son article « Penser le genre, problèmes et résistances » (Delphy, Ch. ; 1991/2001 : 250), l'auteur critique le sens particulier que donne Lévi-Strauss au structuralisme dans la mesure où il en fait une théorie de la cognition qui suppose que la pensée humaine repose sur le besoin de classer le réel en systèmes d'oppositions binaires, ce qui va dans le sens d'une analyse des catégories de sexes en termes de différence des sexes et s'oppose à l'approche en termes de rapport social.

constructions sociales, et la méthode utilisée est dite « constructiviste » — elle relève du « constructivisme social ».

Répondant à l'impératif de cohérence dans l'analyse du social, des chercheuses s'interrogeant sur la subordination des femmes, ainsi que sur la façon dont la variable sexe est utilisée et conceptualisée dans les sciences sociales, se sont employées au cours des années soixante-dix à appliquer la démarche structuraliste à l'analyse des groupes de sexe. En 1971, Nicole-Claude Mathieu, dans un article intitulé « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe » (Mathieu, N.-C. ; 1971/1991) démontre que dans les écrits sociologiques, la variable sexe, lorsqu'elle ne concerne en fait que des individus mâles, n'est jamais spécifiée et sert de « référent à toute explication sociologique » (*ibid.* p. 8), alors que lorsqu'il s'agit d'individus femelles, elle est soit totalement absente, soit caractérisée et particularisée comme « socio-sexuée ». Soulignant cette « distorsion conceptuelle et méthodologique » (*loc. cit.*), elle appelle à un « traitement homogène des deux catégories » (*loc. cit.*) et à la constitution d'une véritable sociologie des sexes :

[...] puisque dans nos sociétés, les deux catégories de sexe recouvrent la totalité du champ social, il semble que l'une comme l'autre ne puissent être étudiées isolément, du moins sans qu'elles n'aient été auparavant pleinement conceptualisées comme élément d'un même système structural. (Ibid. p. 37).

Plus tard, continuant son travail d'épistémologie elle montre, dans deux autres textes, « Homme-culture, femme-nature » (Mathieu, N.-C. ; 1973/1991) et « Paternité biologique, maternité sociale » (Mathieu, N.-C. ; 1977/1991), que cette distorsion s'observe encore dans les interprétations explicatives des faits sociaux, puisque le recours à la biologie des individus comme cause ou explication de ces faits sociaux est d'un usage courant, pour ne pas dire systématique, lorsque ceux-ci ont trait aux femmes, alors que pour ceux qui concernent les hommes, seules des considérations d'ordre strictement social sont utilisées. Tout au long de son travail de relecture critique d'ouvrages sociologiques, elle s'attache à extraire le sexe de son statut « d'évidence fétiche » (Mathieu, N.-C. ; 1973/1991 : 43) pour l'élaborer en concept sociologique. Elle définit donc « les sexes comme *produit social de rapports sociaux* » (*ibid.* p. 44) et propose la notion de « sexe social » (Mathieu, N.-C. ; 1971/1991 : 23) pour sortir du biologisme.

Appliquant les bases méthodologiques proposées par Mathieu, d'autres chercheuses ont procédé à la description et ainsi à la mise en évidence des rapports sociaux, jusqu'alors invisibilisés, qui produisent les catégories de sexe. Ce travail a été effectué à partir de deux phénomènes sociaux particuliers, l'un comme l'autre indispensables à la survie des sociétés humaines : la production de biens matériels et la production des êtres humains ou reproduction.

2.1.1. Production de biens matériels et classes de sexe

La participation spécifique des femmes à la production des biens matériels a conduit Delphy à examiner plus particulièrement l'organisation économique de la famille. C'est par le moyen de la comparaison avec l'analyse marxiste des classes sociales, qui définit les classes en fonction de leur position dans le processus de production des biens matériels, qu'elle est parvenue à analyser les phénomènes d'exploitation et d'appropriation de la force de travail des femmes par les hommes dans le cadre domestique, et ainsi à dévoiler l'existence d'un mode de production spécifique, à côté du mode de production capitaliste, qu'elle a nommé « mode de production domestique » (Delphy, Ch. ; 1971, 1975, 1978)¹⁷. Le concept de « travail domestique » désigne tout travail effectué dans le cadre familial, ce qui dépasse le cadre des tâches communément appelées « tâches ménagères » et s'étend, notamment dans les métiers de l'agriculture, du commerce et de l'artisanat, à des tâches dites professionnelles, qui ne sont pourtant pas rémunérées comme telles. Le travail domestique a en effet pour caractéristique d'être effectué gratuitement, non seulement parce qu'il n'est pas payé, mais d'abord et avant tout parce qu'il est réalisé au bénéfice d'autrui : la famille ou plus exactement le mari. Le mode de production domestique se distingue du mode de production capitaliste car, dans celui-là, les prestations reçues par l'épouse en retour du travail fourni, à savoir l'entretien par le mari, sont indépendantes du travail effectué, si bien que l'épouse ne peut améliorer ses conditions de vie en travaillant plus ou mieux. Cette mauvaise situation des « femmes-épouses » dans le cadre familial a, entre autres, pour effet de placer les femmes (y compris celles qui ne sont pas mariées) dans une situation désavantageuse

¹⁷ C'est entre 1970 et 1978 que Delphy a élaboré son argumentaire dans une série d'articles maintenant regroupés dans un ouvrage édité en 1998 et intitulé *L'ennemi principal, Tome 1, Economie politique du patriarcat*.

sur le marché du travail salarié. D'une part, le statut d'épouse et de mère (qu'elles endossent ou qu'elles seront amenées à endosser) sert de justification à toutes sortes de discriminations, comme par exemple l'imposition du travail à temps partiel (Galtier, B. ; 1999), la mise en place d'incitations financières destinées à favoriser le retour des femmes salariées vers leur foyer, telle que l'illustre actuellement l'allocation parentale d'éducation d'un montant de 3 061 F/mois en 1998 versée à toute femme salariée et mère de deux ou trois enfants (dont le dernier a moins de trois ans) abandonnant son emploi pour garder ses enfants¹⁸, ou encore l'orientation différenciée des garçons et des filles dans les filières scolaires (Baudelot, Ch. et Establet, R. ; 1992). D'autre part, le statut d'épouse et de mère empêche d'accéder à l'emploi ou à exercer pleinement un métier en raison des contraintes horaires liées au temps consacré aux enfants¹⁹. La mise au jour de ce rapport d'exploitation dans la famille a logiquement abouti à la création du concept de « classe de sexe », qui a pour avantage, au regard de la formulation en termes de « groupe de sexe », d'orienter l'attention vers les pratiques sociales qui génèrent la division de l'humanité en deux groupes dit « de sexe », et de sortir de l'« évidence fétiche » du sexe. Parce que cette démarche focalise l'attention sur les rapports sociaux

¹⁸ L'allocation parentale d'éducation (APE) a été créée en 1985 dans l'objectif explicite de faire sortir les femmes du marché du travail et ainsi « libérer » des emplois. Par conséquent, en 1998, sous couvert de diversification des modes de garde, 18 milliards de francs ont été engagés par l'Etat pour cette prestation au détriment du développement des modes de garde individuels (nourrice à domicile) et collectifs (crèches), qui non seulement permettent aux femmes de conserver leur emploi mais créent aussi des emplois, généralement à destination des femmes (Fagnani, J. ; 1999). Notons encore que le fait que les mères gardent leurs enfants n'a rien de nouveau et qu'on ne voit donc pas bien en quoi cela constitue une « diversification des modes de garde ». Il n'est pas non plus inintéressant de faire remarquer que le niveau de revenu considéré comme le seuil de pauvreté en France est de 3 400 F, soit 300 F de plus que le montant de l'APE, censé remplacer le salaire.

¹⁹ En 1997, le travail à temps partiel concernait près d'un tiers des femmes actives (30,8 %), contre 4,5 % des hommes actifs (Meurs, D. et Ponthieux, S., 2000 : 149). En 1995, 42 % des femmes actives qui avaient deux enfants et 48 % de celles qui en avaient trois étaient à temps partiel, alors que la présence d'enfants n'exerçait aucune influence sur le temps de travail salarié de leurs conjoints (Fermanian, J.-D. et Lagarde, S. ; 1998 : 95). Autant dire qu'avec le temps partiel, c'est le temps de travail rémunéré des femmes que l'on a réduit, au lieu de réduire le temps de travail de tous. Cela a véritablement paupérisé de nombreuses femmes salariées puisqu'un SMIC à temps partiel équivaut à peu près à un RMI, soit environ 3 400 F (voir à ce sujet Maruani, M. ; 1996). En outre, même lorsqu'elles ont un emploi à temps complet, le temps de travail salarié des femmes reste inférieur à celui des hommes, si bien que les différences de durée hebdomadaire du travail salarial entre les hommes et les femmes (temps partiel compris) expliquent les deux cinquièmes de l'infériorité, aujourd'hui estimée à 27 %, du salaire des femmes comparativement à celui des hommes (Meurs, D. et Ponthieux, S. ; 2000). Soulignons encore qu'on ne doit pas conclure des différences de temps de travail salarié entre hommes et femmes que les femmes travaillent moins, mais bien plutôt que la part rémunérée du travail qu'elles effectuent est moindre.

économiques, c'est-à-dire sur la question de la production et de la distribution des biens matériels, elle est dite matérialiste²⁰.

De son côté, Colette Guillaumin a proposé de désigner les rapports de classe de sexe « rapports de sexage » pour souligner que le processus d'appropriation ne se limite pas à la force de travail des femmes mais s'étend au corps des femmes (Guillaumin, C. ; 1978/1992). Ainsi, Delphy comme Guillaumin ont révélé que les positions respectives des hommes et des femmes dans le processus de production de biens matériels opéré dans le cadre familial est ce qui produit les classes de sexe et, plus encore, les catégories de sexe. Autrement dit, ces positions respectives dans le mode de production sont ce qui construit des individus mâles en « hommes » et des individus femelles en « femmes »²¹. Ces deux chercheuses ont ainsi montré que l'état de subordination des femmes relève d'une organisation économique de la famille dont l'arbitraire culturel n'a alors plus rien à voir avec la biologie des personnes en présence. L'apport essentiel de leur démarche est justement de réfuter les discours qui situent dans la biologie des corps sexués, dans la « différence des sexes », la cause de la subordination des femmes et le fondement des catégories de sexe.

Guillaumin a particulièrement développé cette perspective anti-naturaliste en procédant à l'analyse de « l'idée de nature », puis à celle de « groupe naturel », qui sous-tendent conjointement les notions de « race » et de « sexe » (Guillaumin, C. ; 1978/1992). Elle démontre que l'« idée de nature », qui situe dans les traits biologiques des individus le fondement de leur position dans les rapports sociaux, est une production idéologique commune aux deux formes de rapport de pouvoir que sont le sexage et l'esclavage, et que l'idée de « groupe naturel » est une « formation imaginaire » (Guillaumin, C. ; 1977/1992 : 190-193) issue de ces rapports sociaux qui l'un comme l'autre ont pour particularité de transformer les dominés en

²⁰ Plus largement, Delphy a défini le matérialisme comme une démarche épistémologique et méthodologique qui se décline en quatre points : 1) la critique de l'a-historicisme : la recherche des origines de l'oppression des femmes ne peut se faire que dans le présent et non dans une préhistoire mythique dont la connaissance est condamnée à en rester au stade des hypothèses ; 2) la critique de la recherche de la globalité : si l'oppression des femmes est spécifique, ses mécanismes ne le sont pas, si bien que l'analyse de cette oppression doit s'effectuer par le moyen de la comparaison avec d'autres formes d'oppression ; 3) la critique du naturalisme : le recours à des phénomènes non sociaux pour expliquer des phénomènes sociaux est une erreur méthodologique ; 4) la critique des sciences constituées et le développement d'un point de vue féministe : l'oppression des femmes, pour être analysée de façon matérialiste, doit devenir l'objet d'un enjeu de luttes réelles — cette hypothèse découle des théories de la situation du chercheur ou de la chercheuse, dites « théories de la connaissance située » ou « théories du point de vue » (Delphy, Ch. ; 1998 : 16-28).

²¹ Dès lors, il serait nécessaire de toujours écrire les mots hommes, femmes et sexe entre guillemets, afin de souligner qu'il s'agit de constructions sociales. Mais l'écriture ne se prêtant guère à cet usage des guillemets, j'ai choisi dans la suite du texte de ne pas les utiliser de manière systématique, mais seulement lorsque cela paraissait indispensable.

« choses » appropriables. L'on peut ajouter, concernant le sexage, que l'une des principales manifestations de cette appropriation est le phénomène des violences masculines à l'encontre des femmes et notamment la violence conjugale.

Pour indication, concernant la France, le docteur Lecomte et ses collaborateurs ont effectué une enquête à l'Institut médico-légal de Paris sur la période 1990-2000. Sur 652 femmes âgées de plus de 15 ans, victimes d'homicide recensées pour la seule ville de Paris, 51 % d'entre elles ont été assassinées par leur mari ou leur partenaire (cité par Henrion, G. ; 2001 : 9). En revanche, le phénomène inverse, à savoir l'homicide des époux par les épouses est statistiquement infime. De plus, Patricia Mercader a montré dans une recherche consacrée aux crimes dits « passionnels » que les époux tuent leurs femmes parce qu'elles souhaitent les quitter, tandis que les épouses tuent leurs maris pour mettre fin aux violences qu'ils leur font subir et pour protéger leur vie.²² La violence conjugale masculine vise donc à annihiler les droits de la compagne à l'autonomie, alors que la violence conjugale féminine vise à mettre fin aux violences perpétrées par le conjoint. L'on peut dès lors parler de l'« asymétrie » des violences, comme le proposent les auteurs de l'enquête suisse sur les violences envers les femmes (Gilloz *et al.* ; 1997). L'Enquête nationale sur les violences envers les femmes, réalisée en 1999 auprès de 6 970 femmes âgées de 20 à 59 ans, révèle que la famille est de tous les espaces le plus haut lieu de violence envers les femmes, qu'une femme sur dix a été victime de violences conjugales²³ sur les douze derniers mois précédant l'enquête et que sur près de 48 000 femmes adultes violées durant l'année 1999 en France, 47 % l'ont été par leur conjoint ou ex-conjoint, 13 % par un autre membre de la famille, 8 % par un proche, et enfin que les agressions sexuelles²⁴ au cours de la vie concernent plus d'une femme sur dix (Jaspard, M. *et al.* ; 2001 b). C'est bien du rapport de sexage que découlent ces violences, sans quoi on n'expliquerait ni l'ampleur de ce phénomène ni le fait que les agresseurs soient des hommes dans 98 % des cas de violences

²² Cf. intervention intitulée « L'asymétrie des comportements amoureux : violences et passions dans les crimes dits passionnels » lors du Troisième colloque international des Recherches féministes francophones, Ruptures, Résistances et Utopies, qui se déroula à Toulouse du 17 au 22 septembre 2002.

²³ Le concept de violence conjugale s'applique ici à toute relation de couple, avec ou sans liens légal, avec ou sans cohabitation. Il recouvre les agressions verbales (insultes, menaces), le chantage affectif, les pressions psychologiques répétées, les agressions physiques (donner des gifles, des coups avec ou sans objet contondant, menacer avec une arme, tenter d'étrangler ou de tuer, exercer d'autres brutalités physiques, ainsi qu'enfermer ou empêcher de sortir, abandonner sur la route, empêcher de rentrer chez soi) et les viols et autres actes sexuels imposés.

²⁴ Les agressions sexuelles recouvrent les attouchements forcés, les tentatives de rapports forcés et les rapports forcés.

sexuelles, dans 84 % des cas de brutalités physiques et dans 93 % des tentatives de meurtre, comme le révèle l'enquête — à moins de recourir à des arguments naturalistes inscrivant la violence dans la biologie masculine.

Le concept de « formation imaginaire » signifie que la prétendue naturalité des groupes sociaux et des individus qui les composent n'a pas de réalité en dehors des rapports sociaux qui la produisent. Les traits biologiques tels que les organes génitaux ou la couleur de la peau ne veulent « naturellement » rien dire, ils n'ont aucune signification intrinsèque et ne prédisposent à aucune destinée particulière. Ils n'acquièrent de signification sociale, ne prennent sens et ne deviennent des critères opératoires de classification et de hiérarchisation des groupes et des individus que par l'effet d'un rapport de domination. L'« idée de nature » est précisément une production de ce rapport de domination.

Cette analyse ne nie pas l'existence de différences biologiques entre les individus ; elle souligne que la couleur de la peau ou le sexe ne sont ni plus ni moins visibles ou pertinents que d'autres traits biologiques (la couleur des yeux, la taille, etc.) qui, eux, n'ont été érigés ni en critères classificatoires, ni en principe fondateur d'un groupe social, ni en système d'explication de positions socialement hiérarchisées, si bien que la transformation de certains traits biologiques en indices socialement signifiants et opérants ne peut être que le résultat d'un rapport de domination, puis d'une entreprise de légitimation de ce rapport par un processus de naturalisation *a posteriori* des positions hiérarchiques. L'idée de nature se présente alors comme une théorie déterministe qui, en situant dans le corps des dominés la raison de leur subordination, vient légitimer leur place dans les rapports sociaux et contribue à maintenir le *statu quo*.

Cette « idée de nature » a encore pour caractéristique de ne s'appliquer qu'aux dominés, ce qui fait dire à Guillaumin, non sans ironie, que « tous les êtres humains sont naturels mais que certains sont plus naturels que les autres » (*ibid.* p. 61). Plus précisément, elle constate dans les discours sur la nature, une dissymétrie de la nature selon le sexe, à savoir que la nature des dominants est précisément ce qui leur aurait permis de sortir de leur état de nature et d'opérer le passage de la société vers la culture (la théorie lévi-straussienne de ce passage par l'échange des femmes entre les hommes, qui inventèrent ainsi la coopération, la solidarité, assurèrent la sécurité de tous, créèrent la culture, etc., n'est qu'un exemple parmi d'autres), alors que la nature des dominées est au contraire ce qui les aurait maintenues dans leur état de nature.

Les mêmes raisonnements sont à l'œuvre concernant les individus « racisés » : les Occidentaux prétendent avoir apporté la civilisation et qualifient les sociétés non industrialisées de « primitives ». Guillaumin montre également que l'idée de « différence » n'est rien d'autre que le corollaire de celle de « nature » en ce qu'elle comporte les mêmes fonctions de légitimation des rapports de pouvoir, puisque seuls les dominés sont pensés comme différents, les dominants étant la référence : les femmes sont différentes des hommes, mais les hommes ne sont pas différents, ils sont hommes ; les Noirs sont différents des Blancs, mais les Blancs ne sont pas différents, ils sont blancs.

Après ce dévoilement des prolongements idéologiques du processus d'exploitation et d'appropriation propre à l'organisation économique de la famille, reste à explorer le domaine de la reproduction humaine.

2.1.2. Reproduction et classe de sexe

Le rôle des femmes dans la reproduction, autrement dit leurs caractéristiques biologiques, est souvent présenté comme la cause ultime de leur subordination, puisque la maternité (grossesse et éducation des enfants) représenterait un « handicap » qui aurait produit une division sexuelle du travail minimale, générant une dépendance des femmes envers les hommes. Celle-ci se serait ensuite étendue à l'ensemble du champ du social et maintenue jusqu'à nos jours. Plus encore, la survenue d'une grossesse est pensée comme un phénomène naturel qui se déroulerait en dehors de toute intervention sociale. Elle est figurée comme une sorte de fatalité qui pèserait inéluctablement sur les femmes. Le biologisme déjà évoqué plus haut est ici à nouveau à l'œuvre : une caractéristique biologique est utilisée pour expliquer un fait sociologique, l'oppression des femmes. On a recours à un phénomène non social pour expliquer un phénomène social, procédé que l'on nomme aussi naturalisme (Delphy, Ch. ; 1998 : 21-24) et qui constitue une erreur méthodologique que Nicole-Claude Mathieu et Paola Tabet ont minutieusement examinée.

Le recours à la biologie dans l'interprétation du social a fait naître l'idée selon laquelle la maternité relèverait de la « nature » en raison du lien biologique évident entre la mère et l'enfant, alors que la paternité serait quant à elle purement sociale dans la mesure où le lien biologique entre le père et l'enfant demeurerait toujours

incertain. Examinant les incohérences méthodologiques de ce type de discours, Mathieu (Mathieu, N.-C. ; 1977/1991) s'attache à montrer que la maternité est, tout autant que la paternité, un phénomène social. Elle note fort justement que l'enfantement est toujours l'objet d'un contrôle collectif, dont l'avortement, par exemple, est l'une des manifestations. L'avortement imposé aux jeunes femmes non mariées équivaut au rejet social d'un processus biologique déjà entamé. Cela révèle clairement que la maternité est définie par l'assignation d'une mère à chaque enfant né dans la collectivité bien plus que par la grossesse elle-même. Celle-ci ne suffit pas à établir la maternité, il faut qu'une reconnaissance sociale soit opérée. Mathieu conteste également le caractère de fatalité attribué à la grossesse dans la littérature socio-ethnologique, ce que Paola Tabet a ensuite plus amplement étudié dans un article intitulé « Fertilité naturelle, reproduction forcée » (Tabet, P. ; 1985/1998).

Tabet propose précisément « d'examiner la reproduction comme terrain de base des rapports sociaux de sexe » (*ibid.* p. 78). Constatant l'inexistence dans le champ socio-anthropologique d'une documentation décrivant systématiquement « la gestion du corps reproducteur et [...] les agents qui interviennent aux différents moments de la séquence ou du processus reproductif : depuis l'organisation sociale du coït, la grossesse, etc., jusqu'au sevrage de l'enfant, tout moment de la séquence reproductive étant un terrain possible de décision, de gestion, de conflit » (*loc. cit.*), elle ne peut procéder à son examen comme cela aurait été nécessaire. Aussi, interroge-t-elle les cadres théoriques existant en démographie et en anthropologie pour penser la question de la reproduction. Cette relecture l'amène à opérer « un renversement de la notion commune de "contrôle de la reproduction" » (*ibid.* p. 84) : ce contrôle n'est plus réduit à la limitation du nombre d'enfants, mais s'étend à l'organisation globale de la reproduction. A l'aide d'exemples ethnographiques multiples, Tabet entreprend de présenter certains des mécanismes d'intervention sociale sur « l'organisation biologique spécifique de l'espèce humaine » (*loc. cit.*) qui assurent le contrôle de la reproduction, tout en précisant que son exposé est analytique, c'est-à-dire que les mécanismes qu'elle dégage ne s'appliquent pas forcément tous ensemble dans toutes les sociétés. Cependant, même dans les sociétés où les femmes disposent de moyens contraceptifs maîtrisés par elles, l'injonction à la maternité demeure : ne pas « vouloir » d'enfant reste perçu comme une anomalie. Tabet commence son exposé en rappelant que l'espèce humaine est peu fertile. En effet, pour qu'il y ait grossesse, il faut d'abord qu'il y ait coït et donc présence d'un

mâle, mais qu'avec cela, la grossesse ne devient possible que durant trois jours par mois, période qu'il faut donc être en mesure de déterminer alors que le cycle ovulatoire est très variable. En outre, le désir sexuel est dissocié des périodes d'ovulation. Cela étant, de multiples interventions sociales peuvent être opérées afin d'augmenter la probabilité de voir toutes ces conditions réunies. D'ailleurs, sans ces interventions, on ne pourrait expliquer que certaines femmes aient jusqu'à quatorze enfants dans leur vie (et n'aient donc presque jamais leurs règles). Parmi ces interventions possibles, le mariage apparaît comme le moyen le plus généralement mis en place pour assurer une exposition permanente des femmes au coït, c'est-à-dire au risque de grossesse. Il s'avère également que l'actualisation de la fonction d'institution reproductive du mariage suppose la mise en œuvre d'un « appareil complexe (et variable) de pression idéologique et de contrainte physique et psychique » (*ibid.* p. 95), sans lesquelles cette actualisation ne pourrait encore s'accomplir tant le coït suppose une proximité étroite entre les individus. Cet appareil de pression idéologique et de contrainte physique assure « l'appropriation du corps des femmes dans un but reproductif » (*loc. cit.*). Ses formes sont spécifiques : elles consistent en « l'apprentissage ou dressage au coït, la contrainte physique et psychique au devoir conjugal, enfin la surveillance exercée sur la fécondation, la grossesse et l'accouchement » (*loc. cit.*). Il s'opère alors une « domestication » (*ibid.* p. 150-151) de la sexualité, et plus particulièrement de la sexualité des femmes, dans un but reproductif, ce qui signifie que la sexualité humaine potentiellement polymorphe est l'objet d'un processus de transformation destiné à la rendre plus adaptée à l'objectif reproductif : « Le contrôle de la reproduction passe ainsi par un contrôle préalable de la sexualité des femmes. » (*ibid.* p. 151). Plus encore, le contrôle de la reproduction transforme la procréation d'activité naturelle qu'elle était en travail, conformément à la définition du travail avancée par Marx. Et « comme tout travail, celui-ci peut être libre ou *objet d'exploitation* » (*ibid.* p. 162).

L'exploitation peut consister non seulement à imposer la grossesse, mais aussi :

- à priver l'agent reproducteur de la gestion de ses conditions de travail, c'est-à-dire : a) à le priver du choix du partenaire, b) à le priver du choix des temps de travail, c) à le priver du choix du rythme (la cadence) du travail ;
- à imposer le type (la qualité) du produit (le sexe, la « qualité raciale », etc.) ;

- à exproprier l'agent reproducteur de son produit ;
- à l'exproprier sur le plan symbolique de sa capacité et de son travail reproductifs. (ibid. p. 163)

Mais à la différence d'autres rapports de production, la gestion de la reproduction implique une relation de proximité physique particulièrement étroite entre la femme [...] et l'homme qui participe seulement à la constitution de la cellule de base. (ibid. p. 162).

Il y a là un rapport qui affecte le territoire corporel des femmes et par conséquent leur identité même. « D'où la possibilité d'un lien d'appropriation matérielle, la plus matérielle pensable, une appropriation matérielle qui atteint la personne même dans son intégrité corporelle. » (*loc. cit.*). Par suite, « la reproduction, non en tant que fait biologique, mais en tant que système de contrôle de tout individu femelle (et mâle aussi mais de façon moindre), devient le pivot de tout rapport entre les sexes et de tout rapport sexuel. » (*ibid.* p. 151). Ainsi, par le repérage et l'analyse de « certains des mécanismes à travers lesquels le contrôle et l'appropriation des femmes se traduisent, sur le plan démographique, en reproduction » (*ibid.* p. 84), Tabet dévoile les processus « grâce auxquels on passe d'une simple potentialité biologique à une reproduction forcée ou imposée » (*loc. cit.*). Ce faisant, elle réinscrit le coït, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement dans le champ du social et dévoile le fait que le contrôle de la reproduction est le résultat d'un rapport social.

2.2. A propos du concept de genre

La présentation qui vient d'être faite des rapports sociaux de sexe à travers la production de biens matériels et la reproduction m'a semblé un préalable indispensable à l'exposé de la définition du concept de genre. Né aux États-Unis et de plus en plus utilisé en France, les définitions qui en ont été données comportent d'importantes divergences et l'usage qui en est fait aujourd'hui tend fréquemment à lui ôter sa pertinence heuristique. Comme le souligne Brigitte Lhomond, « le genre

devient au sexe ce que l'ethnie est à la race. »²⁵ Alors que le concept d'« ethnie » fut élaboré par les tenants de l'anthropologie culturelle pour décrire les différences culturelles tout en se détachant des connotations naturalistes inhérentes au terme « race », l'usage commun de ce terme l'a réinvesti de présupposés essentialistes faisant « des caractères culturels des caractères de l'être » (Guillaumin, C. ; 1972/2002 : 89), ce qui démontre à quel point le recours au biologique dans l'explication des phénomènes sociaux fait partie d'un système de représentations qui structure la pensée contemporaine en Occident, dont il est par conséquent bien difficile de se départir (*ibid.* p. 88). Un processus identique s'observe à propos du concept de genre. Ainsi, il est parfois purement et simplement utilisé comme un équivalent du mot « sexe ». Le terme « sexe » est certes délaissé au profit de celui de « genre », comme celui de « race » l'a été au profit de celui d'« ethnie », mais l'« ethnie » comme le « genre » sont devenus une « seconde peau ». Les spécificités de chaque « genre » et de chaque « ethnie » apparaissent comme des caractéristiques « essentielles » : les différences entre les « ethnies » comme entre les « genres » ne sont plus entièrement pensées en termes biologiques, mais elles continuent de servir de justifications aux processus de hiérarchisation des groupes sociaux. Le féminin, la féminité sont distingués des femmes de même que le masculin et la masculinité sont distingués des hommes, mais dans une certaine mesure seulement, car les rapports sociaux qui construisent non seulement le féminin et le masculin, mais aussi les hommes et les femmes sont exclus de toute considération. Le sexe anatomique demeure perçu comme une différence irréductible qui se traduit au niveau social.

Pour sortir de cet écueil, je me réfère à la définition du concept de genre proposée par Delphy dans ses articles « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles » (Delphy, Ch. ; 1981/2001) et « Penser le genre : quels problèmes ? » (Delphy, Ch. ; 1991/2001).

²⁵ Intervention de Brigitte Lhomond lors du colloque « Genre et sexualités : Quelle recherche ? Quels enseignements ? », organisé par le Réseau inter-universitaire pour le développement des enseignements et des recherches sur le genre et les sexualités (REGENSE), le 15 et le 16 mars 2002 à l'École Normale Supérieure de Paris.

2.2.1. Le concept de genre selon Delphy

Pour présenter les apports de la définition élaborée par Delphy, il convient d'abord de retracer rapidement la genèse de ce concept. Le terme « genre » (issu de l'américain *gender*) est utilisé pour la première fois en 1964 par Robert J. Stoller (Stoller, R. J. ; 1964), mais d'après Patricia Mercader, le concept a été élaboré dans les années cinquante (Mercader, P. ; 1991). S'intéressant à la question du transsexualisme le médecin John Money le définit comme un trouble de l'identité, et il emploie le mot « genre » pour désigner le processus psychologique par lequel l'individu se comporte en homme ou en femme.

Le genre désigne, dans ce contexte, tout ce qui a rapport à la distinction du masculin et du féminin, à l'exclusion des éléments biologiques, nommés sexe.
(Mercader, P. ; 1991 : 81).

Cette définition a pour intérêt de détacher le biologique de l'ordre du psychosocial, mais elle a l'inconvénient de ne pas questionner le biologique lui-même et de limiter le genre au domaine du psychologique. Dans son article « Penser le genre, quels problèmes ? » Delphy signale que des années quarante à soixante, c'est-à-dire à la même époque que Stoller et Money, des chercheuses (Komarovsky, M., 1950 ; Klein, L. et Myrdal, A. , 1956 ; Michel, A. 1959 ; citées par Delphy, Ch. ; 1991 : 90), s'interrogeant sur les places respectives des hommes et des femmes sur l'échelle sociale et dans la division du travail, élaborent la notion de « rôle de sexe »²⁶. Elle souligne qu'un pas est franchi dans l'analyse puisqu'un caractère arbitraire et culturel est attribué à la hiérarchisation des sexes et que tout déterminisme biologique est récusé. Plus tard, le concept de genre est reconsidéré par d'autres chercheuses, notamment par Ann Oakley en 1972 dans *Sex, Gender and Society* (Oakley, A. ; 1972, citée par Delphy, Ch. ; 1991 : 90). Pour Oakley, le genre recouvre l'ensemble des différences constatées entre hommes et femmes — différences dont la variabilité et par conséquent le caractère arbitraire et socialement construit ont alors déjà été mis au jour par de multiples travaux tant sociologiques, ethnologiques que psychologiques, dont Oakley se fait l'écho critique —, alors que le sexe se réfère aux

²⁶ « Sex roles » désigne en anglais les attributs et les comportements définis comme appropriés à un sexe dans une culture donnée : le sens est donc plus large qu'en français. Au singulier, « sex role » équivaut souvent à « *gender* » (Hurtig, M.-C. et Pichevin, M.-F. ; 1986 : 18).

différences biologiques entre mâles et femelles. Mais comme Delphy le fait remarquer, Oakley n'intègre pas la notion de hiérarchie qui était présente dans celle de « rôle de sexe ». C'est à ce niveau de l'élaboration progressive du concept de genre que se situe l'apport fondamental de Delphy qui, en 1981, abandonne le concept de classe de sexe au profit de celui de genre, mais en propose une définition nouvelle qui intègre les apports heuristiques des concepts de rapports sociaux de sexe et de classe de sexe. Le point nodal de cette définition consiste donc en un renversement du présupposé de l'antériorité du sexe sur le genre et par conséquent en l'affirmation de l'*antériorité du genre sur le sexe*. En ce sens, le concept de genre est le prolongement direct des analyses en termes de classe de sexe :

Nous pensons que le genre — les positions sociales respectives des femmes et des hommes — n'est pas construit sur la catégorie (apparemment) naturelle du sexe ; mais qu'au contraire, le sexe est devenu un fait pertinent, et donc une catégorie de la perception à partir de la création de la catégorie de genre, c'est-à-dire de la division de l'humanité en deux groupes antagonistes dont l'un opprime l'autre, les hommes et les femmes.

Pour la plupart des gens, y compris des féministes, le sexe anatomique (et ses implications physiques) crée ou au moins permet le genre — la division technique du travail — qui à son tour crée ou au moins permet la domination d'un groupe sur l'autre. *Nous pensons au contraire que c'est l'oppression qui crée le genre : que la hiérarchie de la division du travail est antérieure, d'un point de vue logique, à la division technique du travail et crée celle-ci : crée les rôles sexuels, ce qu'on appelle le genre ; et que le genre à son tour crée le sexe anatomique dans le sens que cette partition hiérarchique de l'humanité en deux transforme en distinction pertinente pour la pratique sociale une différence anatomique en elle-même dépourvue d'implications sociales ; que la pratique et elle seule transforme en catégories de pensée un fait physique en lui-même dépourvu de sens comme tous les faits physiques.* (Delphy, Ch. ; 1981/1998 : 230-231)

Avec le concept de genre, tel que le définit Delphy, l'attention se déplace des parties divisées, les deux sexes, les deux genres, « vers le principe de partition lui-même », « le genre, par opposition aux deux genres » (Delphy, Ch. ; 1991 : 94). Il ne

désigne plus seulement les différences et leur variabilité, mais d'abord et surtout la hiérarchie qui produit, conditionne et articule entre elles les parties divisées. Le sexe apparaît alors « simplement » comme :

[...] un marqueur de la division sociale ; il sert à reconnaître et identifier les dominants des dominés, il est un signe ; comme il ne distingue pas n'importe qui et n'importe quoi et surtout pas des choses équivalentes, il acquiert, dans l'histoire, valeur de symbole. (Ibid. : 92).

Pour appuyer ce propos, rappelons avec Liliane Kandel que l'idée d'une stricte dichotomie de l'espèce humaine selon le donné préalable du sexe est elle-même contredite par la biologie :

La présence des chromosomes X ou Y est par exemple insuffisante pour déterminer le sexe d'un individu : il existe des individus morphologiquement « mâle » ayant un caryotype XX, des individus morphologiquement « femelle » ayant un caryotype XY et un grand nombre de caryotypes différents de la norme XX ou XY — l'ensemble de ces anomalies représentant pas moins de ... 400 000 personnes en France aujourd'hui. (Kandel, L. ; 2000 : 296 se référant aux travaux de Peyre, E. et Wiels, J. ; 1997)

De plus, ce même raisonnement peut être conduit à partir d'autres critères biologiques intervenant dans la définition du sexe : sexe gonadique, endocrinien et anatomique. Ces avancées de la biologie devraient donc conduire à penser le sexe comme un continuum, tel que cela a été fait à propos de la notion de « race » (Kraus, C. ; 2000)²⁷. Et si le sexe est un continuum, alors, le processus d'assignation de l'un ou l'autre sexe à un enfant se révèle être un acte social de bi-partition de l'espèce humaine qui manipule et rigidifie des données biologiques. Dès lors, parler en terme de *genre* plutôt que de *rapports sociaux de sexe* permet de mieux insister sur le processus de construction des catégories homme et femme, de mieux souligner l'origine sociale de cette classification des êtres humains et de se détacher du

²⁷ Si j'adhère entièrement au raisonnement élaboré par Cynthia Kraus quant au parallèle existant entre les notions de sexe et de race dans le champ des recherches en biologie et sur les conclusions théoriques qu'il faut en tirer, les présupposés naturalistes qu'elle perçoit dans les travaux de Christine Delphy sont à mon sens et au regard des citations que je viens d'extraire absolument inexistantes.

présupposé de l'antériorité du sexe, ce que la formulation « rapports sociaux de sexe » ne permet pas complètement²⁸.

2.2.2. Synthèse conceptuelle

Cela étant posé, il me semble que la définition du genre que propose Delphy reste incomplète, dans la mesure où elle ne permet pas d'appréhender le rôle du contrôle de la reproduction dans le processus de bi-partition (ou bi-catégorisation) de l'espèce humaine. Il me semble donc nécessaire d'introduire dans la notion de travail, qui est centrale dans la définition du genre selon Delphy, celle de travail reproductif avancée par Tabet. Cet ajout me semble possible, c'est-à-dire non contradictoire avec la mise en garde de Delphy face au naturalisme qui situe dans le sexe anatomique et ses implications physiques l'origine du genre. En effet, l'on peut déduire du travail de Tabet, ce qui me semble implicite dans son propos, que le rapport de reproduction, conjointement au rapport de production, est un moyen de constitution des individus mâles et femelles en hommes et en femmes. Mais si l'on peut effectivement observer que dans toutes les sociétés, les catégories homme et femme sont définies, entre autres critères, à partir du rôle exercé dans la procréation, il me semble que cette définition du sexe ne découle pas de la simple observation de ce que les individus « femelles » peuvent éventuellement mettre des enfants au monde quand les individus « mâles » ne le peuvent pas : elle est d'abord et avant tout le produit de la spécialisation de la sexualité des individus, et en particulier des sujets « femelles », dans la reproduction. Le rapport de reproduction, c'est-à-dire la mise en place du contrôle de la reproduction ou autrement dit la transformation par les hommes des capacités reproductives des femmes en capacités reproductrices, produit des classes de sexe et, par suite, les catégories de sexe. En somme, dans le rapport de

²⁸ L'on peut souligner que cette définition du genre se distingue de celles qui ont été élaborées ultérieurement par d'autres auteurs comme Judith Butler (1990) qui, certes affirme l'antériorité du genre sur le sexe, mais situe l'origine du genre dans les discours (ou pratiques discursives), ce qui la conduit à voir le genre comme une performance : le fait de nommer le sexe de manière répétitive le fait exister, ce qui est fort juste, mais également insuffisant. En effet, cette définition évacue la question de la matérialité du genre, c'est-à-dire sa dimension économique, si bien qu'elle échoue à expliquer d'où viennent ces discours et à quoi ils servent, et à expliquer les phénomènes de domination et de hiérarchisation des individus « mâles » et « femelles ». Butler appartient au courant de pensée dit post-moderne ou post-structuraliste. Des tenants de ce courant de pensée, qui s'inspirent généralement des travaux de Butler, ont donné naissance en appliquant cette vision au champ de la sexualité à la « *Queer theory* » (l'expression a été inventée par Teresa de Lauretis). Pour une critique plus développée de la conception butlerienne et *queer* du genre, voir Jackson, S. (1999a et 1999b).

reproduction, comme dans le rapport de production domestique, c'est encore la hiérarchie qui précède et produit le sexe. La définition du sexe en fonction des capacités reproductives est alors, elle aussi, un acte social. Cet acte procède d'une démarche réductionniste qui fait de ces dites capacités reproductives la caractéristique première des femmes. Cela exclut ou pose comme secondaires d'autres capacités, ce qui revient à dissimuler voire à supprimer les similitudes entre individus males et femelles, et à constituer cette caractéristique en fondement naturel de groupes socialement constitués par un rapport d'exploitation des capacités reproductives. On retrouve là le processus décrit par Guillaumin de transformation de groupes sociaux en « groupes naturels » et l'on peut dire que le groupe des femmes et le groupe des hommes définis à partir du critère de la reproduction sont des « formations imaginaires ». Dès lors que le sexe est défini en fonction des potentialités reproductives des individus, alors les identités socio-sexuées, ou identités de genre, le sont aussi, de sorte que pour devenir des hommes et des femmes véritables, les individus, et plus particulièrement les femmes, doivent se plier à l'impératif de la reproduction, afin d'obtenir un statut et une reconnaissance sociale. Ce mode de définition des identités apparaît alors comme un moyen fort efficace de contrainte à la reproduction. Par conséquent, réunir dans le concept de genre les rapports de production domestique et de reproduction permet de souligner que l'un et l'autre sont au fondement du processus de bi-catégorisation de l'espèce humaine et de hiérarchisation des catégories d'individus hommes et femmes ainsi constituées, même si cela ne dit rien de l'antériorité ou de la primauté de l'un ou de l'autre de ces rapports dans ce processus. Les rassembler dans le même concept permet également de souligner qu'ils se confortent mutuellement, puisqu'ils agissent dans le même cadre : le mariage. C'est donc à cette définition étendue du concept de genre que je me référerai tout au long de cette thèse.

2.3. Genre, sexualité hétérosexuelle et VIH

A partir de la définition du concept de genre, l'hétérosexualité apparaît traversée par de multiples rapports de pouvoir. Après un processus de domestication, la sexualité devient, dans le cadre conjugal (comme dans celui du concubinage), le support de l'exploitation du travail productif et reproductif des femmes, ainsi que de

l'appropriation des femmes elles-mêmes, si bien que la sexualité ne peut être étudiée indépendamment du genre, c'est-à-dire des rapports sociaux qui organisent les relations entre hommes et femmes. Il découle du genre que les normes et les représentations qui règlent les conduites des hommes et des femmes, dans le domaine de la sexualité, comme dans quelque autre domaine que ce soit, sont divergentes. C'est ce que l'on a appelé le « double standard asymétrique ». L'un des effets les plus frappants du genre sur la sexualité est la différence que l'on peut observer entre la conceptualisation de la sexualité des hommes et celle des femmes. Cette divergence résulte des inégalités entre hommes et femmes dans l'accès aux ressources et aux moyens de production. Cette inégalité induit un déséquilibre dans le couple si ce n'est une dépendance économique des femmes envers les hommes et ce déséquilibre construit un rapport inégalitaire dans la sexualité, dans le sens où la sexualité féminine se trouve constituée en services rendus aux hommes contre compensation en bien matériels ou argent fournis par les hommes, et la sexualité masculine constituée en désir qui peut être satisfait à tout moment contre une prestation matérielle (Tabet, P. ; 2001). Il s'ensuit que la sexualité féminine se trouve définie par une disponibilité à l'égard des désirs masculins et non en fonctions des désirs féminins, ce qui tend effectivement à faire disparaître le désir sexuel chez les femmes. Cette inégalité de l'échange sexuel, qui découle de la dimension structurelle de l'inégalité économique, se présente comme un « continuum », c'est-à-dire qu'elle se manifeste aussi bien dans des relations de mariage, de concubinage, de flirt ou de prostitution (Tabet, P. ; 1987)²⁹. Par suite, les scripts sexuels qui guident les pratiques des individus sont des traductions de cette inégalité et du double standard asymétrique qui en découle. Les scripts sexuels sont le produit et l'expression du genre. Il s'ensuit que l'interprétation, à travers les scripts sexuels, de cette donnée nouvelle qu'a constitué l'introduction dans la sexualité du risque d'infection par le VIH ne peut être qu'informée par le genre et ses effets sur la sexualité : les représentations des risques d'infection et du sida ainsi que les comportements face à ces risques sont inévitablement la manifestation du genre. Aussi, pour comprendre les logiques qui sous-tendent ces comportements, convient-il de tenir compte des inégalités matérielles dans lesquelles les représentations de la sexualité sont prises (voir également Jackson, S. et Scott, S. ; 1998 : 25). Cela implique de porter attention

²⁹ Je ferai une démonstration plus détaillée de ce propos dans la deuxième partie du chapitre II, qui sera consacrée au rôle de la sexualité et de l'accès à un emploi dans le passage à l'âge adulte.

aux liens entre la situation économique des individus (dans le couple comme sur le marché de l'emploi) et leurs représentations et pratiques de la sexualité. Cela invite encore à rechercher les mécanismes qui organisent le contrôle de la reproduction et à repérer leurs effets sur l'exposition des partenaires aux risques d'infection par le VIH (puisque la procréation suppose un rapport sexuel avec pénétration vaginale sans préservatif), mais aussi sur les représentations des risques d'infection dans ce contexte, puis sur les comportements adoptés. Plus encore, parce que le genre transforme des individus « mâles » et « femelles » en « hommes » et « femmes », il représente la base de la construction identitaire des individus. Les identités de genre s'élaborant sur des rapports sociaux inégalitaires, quel impact cette définition genrée (*gendered*), c'est-à-dire l'inscription dans une catégorie socio-sexuée et par conséquent hiérarchisée, de soi et des autres induit-elle sur la capacité des individus hommes et femmes à gérer leur sexualité et à imposer un mode de protection dans une interaction sexuelle ? Qu'induisent les représentations que se font les individus de ce qu'un homme et une femme doivent être et faire, de ce que signifient la masculinité et la féminité sur leurs comportements, sur leurs rapports avec les autres hommes ou femmes, sur le regard qu'ils portent sur eux-mêmes, sur leur sexualité et enfin sur leur appréhension du sida et des risques d'infection ?

C'est en gardant à l'esprit toutes ces interrogations que l'on doit chercher à interpréter les données dont on dispose sur le développement de l'épidémie de sida parmi les hommes et les femmes hétérosexuels, données que je détaillerai plus loin (cf. p. 66), mais dont je retiens ici que l'épidémie se propage donc désormais dans la population hétérosexuelle plus rapidement que dans la population des hommes homosexuels ou bi-sexuels. Le sex-ratio des cas de sida était de 5 hommes pour 1 femme au début des années 1990, puis il est descendu à 3 hommes pour 1 femme durant l'année 1998 (Cazein, F. *et al.*, 2001 : 10). Ce fort déséquilibre selon le sexe a pu être utilisé pour nier le rôle du genre, entendu comme rapport de domination, dans la diffusion de l'épidémie de sida : si la domination masculine avait un impact sur l'exposition aux risques d'infection, alors les hommes ne seraient pas trois fois plus nombreux à avoir un sida, a-t-on pu s'entendre dire. Ce raisonnement ne tient pas, car ce déséquilibre est surtout dû au fait que la plupart des hommes se contaminent lors de rapports avec une personne de même sexe. Pour comparer les chiffres selon le sexe, il ne faut donc considérer que les personnes hétérosexuelles. On s'aperçoit alors que le sex-ratio s'équilibre. En 1995, les hommes représentaient 54,2 % des

nouveaux cas de sida déclarés parmi les personnes hétérosexuelles et les femmes 45,8 %. En 2000, ces taux étaient respectivement de 52 % et 48 %. Depuis le début de l'épidémie, les hommes hétérosexuels sont légèrement plus nombreux que les femmes hétérosexuelles à avoir déclaré un sida, mais cet écart est faible et l'évolution des taux selon le sexe est tout à fait parallèle. Il paraît d'ailleurs logique que le genre entendu comme système de domination ne se traduise pas par un déséquilibre selon le sexe des cas de sida parmi les hétérosexuels. Le genre n'intervient que sur les conditions dans lesquelles les hommes et les femmes ont été contaminés. En effet, il n'est pas identique d'avoir été contaminé dans le cadre du mariage, où le risque est censé ne pas exister et où il est bien inimaginable d'imposer un préservatif, et d'avoir été contaminé parce qu'on a oublié ou refusé d'utiliser un préservatif. C'est sur le pouvoir de se protéger ou non qu'agit le genre. C'est sur ce point que l'attention devra être portée pour en saisir l'impact véritable.

3. Genre et contrainte à l'hétérosexualité

Jusqu'à présent, les hypothèses formulées pour parvenir à une compréhension des mécanismes qui induisent des situations de transmission du VIH par voie sexuelle supposent que les individus ont une sexualité hétérosexuelle et sont inscrits dans les rapports de production domestique et de reproduction (ou sont amenés à l'être). Par conséquent ces hypothèses peuvent paraître inadéquates pour penser les circonstances possibles d'une infection lorsqu'il s'agit de les appliquer aux personnes ayant une sexualité entre personnes de même sexe. Cependant, le concept de genre, parce qu'il ouvre la voie à une analyse critique de l'hétérosexualité, entendue ici comme institution et non seulement comme pratique sexuelle, permet de penser en miroir le statut socialement attribué aux pratiques homosexuelles, ainsi qu'aux personnes qui se définissent comme homosexuelles. Parce que la prise en compte de ce statut est indispensable à la compréhension de la perception que les personnes ont d'elles-mêmes, des représentations du sida et des risques d'infection, de la volonté ou non de se protéger et des comportements mis en œuvre, le concept de genre demeure opératoire. Que peut-on alors déduire du genre sur l'hétérosexualité et l'homosexualité, entendues comme catégories sociales issues d'un processus de différenciation et de classification des pratiques sexuelles ?

3.1. L'hétérosexualité et l'homosexualité comme produits sociaux du genre

Indéniablement, le genre, en même temps qu'il produit des catégories de sexe hiérarchisées, construit l'idée d'une différence, d'une altérité profonde entre les hommes et les femmes. Or, comme le souligne en 1977 le collectif fondateur³⁰ de la revue *Questions féministes*, en introduction de son premier numéro, sans cette idée de « différence », les notions d'hétérosexualité et d'homosexualité n'auraient pas de sens, car l'une comme l'autre supposent l'existence préalable de l'idée du « différent » (« l'autre sexe ») et du « même » (« le même sexe »). Sans la distinction et la hiérarchie de genre, l'hétérosexualité et l'homosexualité, en tant que catégories de pensée et critères définissant des groupes sociaux arbitrairement constitués, n'existeraient pas (voir aussi Jackson, S. ; 1996). Il faut bien que les individus soient distingués en deux groupes de sexe différents l'un de l'autre pour que l'hétérosexualité, conçue comme la sexualité avec l'« autre » sexe, soit une notion qui ait un sens, sans quoi l'on parlerait seulement de sexualité. Parallèlement, il faut bien que le sexe soit devenu un critère permettant de rassembler dans une même catégorie un ensemble très divers d'individus en les considérant comme identiques, pour que la notion d'homosexualité, entendue comme la sexualité avec une personne de même sexe, ait un sens. En outre, le genre canalise la sexualité vers l'hétérosexualité, et cela aussi bien par le biais des rapports de reproduction que des rapports de production.

3.1.1. Rapports de reproduction et hiérarchisation des sexualités

Comme le souligne Paola Tabet, la sexualité humaine a pour caractéristique de n'être pas conditionnée par la reproduction et même d'être totalement détachée de la reproduction, car elle n'est pas réglée sur les rythmes hormonaux (Tabet, P. ; 1985/1998 : 130). Il s'ensuit qu'elle est :

³⁰ Capitan Peter, C. ; Delphy, Ch. ; De Lesseps, E. ; Mathieu, N.-C. ; Plaza, M. ; Beavoir, S. ; 1977 : 5.

[...] *théoriquement ouverte à toute expression, extrêmement flexible, non sexuée, i.e. non dominée par la distinction de sexe. Une sexualité tendancielle indifférenciée et multiple dans ses formes comme dans ses objets. (loc. cit.).*

La spécialisation de la sexualité dans la reproduction suppose en effet qu'elle soit canalisée vers la pratique du coït vaginal avec éjaculation, c'est-à-dire vers l'hétérosexualité ou plus exactement vers une conception réductrice de l'hétérosexualité elle-même, ce qui revient à établir à un niveau social une superposition de la sexualité et de la reproduction, alors que celles-ci sont biologiquement disjointes. Tabet en déduit que la distinction entre homosexualité et hétérosexualité peut éventuellement être envisagée comme le « sous-produit » de la façon dont les sociétés gèrent la disjonction biologique de la sexualité reproductive et de la sexualité non reproductive, ou même plus encore, comme le « sous-produit [...] du contrôle et de l'imposition de la reproduction » (*ibid.* p. 152). Cette spécialisation vers l'hétérosexualité reproductive conduit à la définition de pratiques sexuelles légitimes et illégitimes, licites et illicites, normales et déviantes, naturelles et incongrues ou impensables, ce qui limite l'éventail des pratiques sexuelles et des partenaires possibles. Plus encore, les rapports de reproduction sont le lieu de la « contrainte à l'hétérosexualité » pour reprendre ici l'expression proposée par Adrienne Rich (1981). Puisque l'institution du mariage est le support des rapports de reproduction, l'on peut affirmer qu'il est aussi ce qui érige l'hétérosexualité en institution et en norme, ce que l'on nomme hétéro-normativité. Ainsi, dans le même mouvement, les pratiques sexuelles entre personnes de « même sexe » sont non seulement distinguées mais aussi hiérarchisées, ce qui résulte de l'hétérocentrisme³¹.

On peut objecter à l'idée de contrainte à l'hétérosexualité qu'il existe de nombreuses sociétés où l'homosexualité est admise et même institutionnalisée, mais il semble que dans la plupart des exemples connus la reconnaissance de mariages

³¹ Aujourd'hui, la hiérarchisation des sexualités est désignée par le terme hétérosexisme (Fassin, É ; 2000). Pour ma part, j'utilise de préférence le terme hétérocentrisme, construit par analogie avec « ethnocentrisme », qui désigne la hiérarchisation des sociétés entre elles. Je réserve le terme hétérosexisme au processus simultané d'oppression des femmes et de contrainte à l'hétérosexualité, dont j'exposerai les ressorts ultérieurement. L'hétérocentrisme se distingue de l'homophobie en ce qu'il est un principe social de hiérarchisation des sexualités, alors que l'homophobie est une réaction individuelle de répulsion à l'égard de l'homosexualité et des personnes homosexuelles. Je remercie Natacha Chetcuti, doctorante à l'EHESS de Paris, à qui revient l'idée de reconsidérer les définitions actuelles de ces termes. Natacha Chetcuti réalise sous la direction de Marie-Élisabeth Handman une thèse intitulée *Catégories de sexe : normes et variations selon les types de comportements sexuels chez les femmes*.

entre personnes de même sexe n'enlève rien du caractère hégémonique de l'institution de l'hétérosexualité et que cette reconnaissance peut même parfaitement coïncider avec une hiérarchisation des sexualités. Dans son article « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? » (Mathieu, N.-C. ; 1989/1991), Mathieu examine d'ailleurs la manière dont les sociétés ou les individus conceptualisent le rapport entre le sexe biologique et le genre ou sexe social (l'acception du mot genre ne renvoie pas ici aux processus qui sont au fondement de cette conceptualisation, mais simplement à leurs résultats, c'est-à-dire à ce qui est retenu comme essentiel pour définir un « vrai homme » ou une « vraie femme »). Elle distingue trois modes de conceptualisation auxquels correspondent des façons différentes d'appréhender l'homosexualité. Ces modes de pensée peuvent coexister dans une même société ou chez une même personne qui tantôt se réfèrera à l'un ou à l'autre mode.

Dans le mode I, qui relève d'une problématique de l'« *identité sexuelle* », les individus fondent leur identité sur la base d'une « conscience *individualiste* du vécu psycho-sociologique du sexe biologique » (*ibid.* p. 232), car entre les traits personnels psycho-sociaux et les traits biologiques est opéré un lien qui prend la forme d'une adéquation. « A la “mâlité” (maleness) correspond (doit correspondre) le masculin, à la “femellité” (femaleness), le féminin. [...] Le sexe biologique est conçu comme *déterminé*, ou à déterminer. » En somme, « *le genre traduit le sexe* » (*loc. cit.*), puisqu'une « *correspondance homologique* » (*loc. cit.*) est établie entre le sexe et le genre. Selon ce mode de pensée, « le référent est donc une bipartition absolue du sexe, à la fois naturelle et sociale », et l'hétérosexualité s'impose comme modèle alors que l'homosexualité est perçue comme une anomalie ou une perversion (*loc. cit.*). C'est le mode de pensée le plus largement répandu et celui où la contrainte à l'hétérosexualité et l'hétérocentrisme paraissent le plus affirmé.

Dans le mode II, qui ressortit à une problématique de l'« *identité sexuée* », la personne fonde son identité, non plus seulement sur la conscience individuelle de son sexe, mais aussi « sur une forme de *conscience de groupe* » (*ibid.* p. 239), car on a « conscience de l'imposition de comportements sociaux à des personnes *sur la base* de leur sexe biologique (“groupe des hommes”/“groupe des femmes”) » (*loc. cit.*). L'on se situe alors dans une pensée de la « *féminité* et de la virilité », en ce sens que « féminité et masculinité [sont] à accomplir, à parfaire ou à révéler », et cela se réalise en « référence à une *culture de groupe* » (*ibid.* p. 240). Ainsi, « *le genre symbolise le sexe* (et parfois inversement) », car entre sexe et genre est établie une

« *correspondance analogique* » (*loc. cit.*). Selon ce mode de pensée, la bipartition du sexe n'est plus tellement pensée comme naturelle mais plutôt comme nécessaire au bon fonctionnement de la société. Mathieu ajoute que « cette optique peut intégrer toutes les formes de “choix sexuel” (hétéro-, bi- ou homo-sexualité) sans se départir de la norme de “l'hétéro-genre” (basée sur l'idée d'une bipartition, hiérarchique, du sexe) » (*ibid.* p. 251). Ainsi, l'homosexualité peut être l'objet d'une reconnaissance institutionnelle, dès lors que l'opposition de genre est préservée : l'hétérosexualité sociale est confirmée par le biais de la répartition hiérarchique des tâches entre les partenaires, qui sont certes de même sexe, mais alors aussi de genre opposé. En outre, dans la plupart des sociétés où l'homosexualité est reconnue ou institutionnalisée, l'on constate une asymétrie fondamentale de l'institutionnalisation de l'homosexualité féminine et de l'homosexualité masculine, ce qui résulte de la hiérarchie de genre et plus particulièrement de la contrainte à la reproduction imposée aux femmes. Mathieu note par exemple que l'homosexualité est relativement tolérée chez les Swahili de Mombasa, mais que les filles doivent d'abord passer par le mariage et ainsi par une sexualité reproductive avant de pouvoir vivre en couple homosexuel, alors que cet impératif ne s'impose aucunement aux garçons qui ont le droit de connaître une sexualité exclusivement non reproductive (*ibid.* p. 263). Elle mentionne aussi la société azandé du Sud-Soudan (étudiée par Evans-Pritchard) où l'homosexualité est conçue comme le résultat du système matrimonial et est institutionnalisée pour les seuls hommes : la polygynie empêchant les guerriers les plus jeunes de se marier, il leur est permis de prendre un garçon pour épouse en attendant de pouvoir épouser une femme, mais les pratiques sexuelles entre femmes, induites elles aussi par la polygynie et par la forte réclusion des femmes, sont très durement réprimées parce que perçues comme menaçantes pour le pouvoir masculin. Enfin, dans certaines sociétés où la domination masculine est particulièrement violente, l'homosexualité masculine « peut être l'expression maximale de la *conscience de groupe sexué* du groupe dominant (celui qui détermine le genre). » (*ibid.* p. 251). Tel est le cas dans la société Baruya que nous avons mentionnée *supra* où l'hétérosexualité suscite de l'appréhension, alors que des pratiques masculines entre personnes de même sexe, à travers l'initiation des jeunes garçons, peuvent être le lieu d'une grande affection. Mais au niveau de la société globale, cette homosensualité masculine (le terme « homosensualité » paraît plus adapté que celui d'homosexualité que Godelier utilise) doit être circonscrite « d'une

manière ou d'une autre, c'est-à-dire à la fois [pour] en obtenir les avantages (la fraternité virile contre les femmes) et [pour] en éviter les inconvénients (homosexualité durable, perte du contrôle des femmes et de la natalité). » (*loc. cit.*). Chez les Baruya, les pratiques homosexuelles ou plutôt homosensuelles et homosociales sont ainsi réservées à la période initiatique des garçons, alors que pour devenir un homme véritable le jeune initié doit, comme nous l'avons vu, ensuite impérativement se marier et devenir père de quatre enfants. Bien que dangereuse, l'hétérosexualité demeure donc hégémonique. Cela peut paraître contradictoire avec la répulsion que suscite la sexualité avec les femmes. C'est que ce sont les femmes, plus que l'hétérosexualité, qui sont perçues comme dangereuses. L'hétérosexualité entendue comme modalité de procréation demeure en revanche valorisante. Aussi, peut-on continuer à parler d'hétérocentrisme et même d'hétérosexisme, puisque les pratiques sexuelles entre femmes sont rigoureusement proscrites, chez les Baruya.

Dans le mode III, qui relève d'une problématique de « *l'identité de sexe* », le genre ne traduit plus le sexe, il ne le symbolise plus, mais il le *construit*.

La bipartition du genre est conçue comme étrangère à la réalité biologique du sexe, mais non pas, [...] à l'efficacité de sa définition idéologique [...] [car] entre sexe et genre est établie une correspondance socio-logique, et politique. (ibid. p. 257)

Ce mode III est essentiellement représenté par l'analyse matérialiste que j'ai exposée dans la partie précédente : parce que des rapports sociaux matériels génèrent la classe des hommes et la classe des femmes, l'individu conscient de ce processus arbitraire de différenciation et de hiérarchisation des êtres humains en deux catégories fonde son identité sur une conscience de classe de sexe dans une optique de résistance au genre. En ce sens,

[...] l'imposition d'un hétéromorphisme des comportements sociaux n'est plus conçue [...] comme le marqueur symbolique d'une différence naturelle, mais comme l'opérateur du pouvoir d'un sexe sur l'autre (ibid. p. 258).

Cette imposition induit un recouvrement entre le sexe biologique et le sexe social, mais ce recouvrement est conçu comme un fait social et historique qui est, par conséquent, non nécessaire à la reproduction des sociétés humaines.

La “femme” n’est [alors] plus conçue comme fémellité traduite en féminité (mode I), ni en féminité élaborée en féminitude, bonne ou mauvaise selon les opinions (mode II), mais comme fémellité construite : comme femelle objectivement appropriée et idéologiquement naturalisée. (ibid. p. 259).

Ce mode de pensée fondé sur la conscience de classe de sexe se manifeste dans le mouvement féministe radical connu en Occident, mais Mathieu en trouve aussi des exemples dans des mouvements, numériquement importants, de femmes refusant de se marier et vivant en petite communauté dans la Chine de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e. Dans l’optique de ce mode III, l’hétérosexualité est perçue comme un « processus institué » (*loc. cit.*), selon l’expression proposée par Gayle Rubin (Rubin G. ; 1975/1998), et l’homosexualité est vécue comme une attitude politique de résistance à l’oppression de genre, dont l’hétérosexualité se révèle le support. Cela induit dans le couple homosexuel le refus d’une bipartition des tâches et des comportements qui reproduisent les rôles dits masculins et féminins. Ainsi, ce mode III est le seul qui remette en cause le caractère hégémonique de l’hétérosexualité. Seulement, à la différence des exemples qui illustrent les modes I et II, ceux du mode III ne constituent pas des modèles de pensée dominants, mais au contraire des modèles minoritaires de résistance aux modèles dominants. Aussi peut-on dire que la très grande majorité des sociétés connues structurent la sexualité sur un mode hétéronormatif et hétérosexiste, quand bien même l’existence de ces groupes minoritaires montrent qu’il peut en être autrement. Il s’avère donc que les rapports de reproduction ont un rôle déterminant dans cette structuration particulière de la sexualité, et que l’institution de l’hétérosexualité se présente comme un instrument efficace pour orienter la sexualité des individus vers l’hétérosexualité et la reproduction.

3.1.2. Rapports de production et hiérarchisation des sexualités

Quant aux rapports de production, ils établissent eux aussi l'hétérosexualité en institution. Gayle Rubin, dans son article « The Traffic in Women : Notes on the “political economy” of sex » (Rubin G. ; 1975/1998) auquel Mathieu se réfère dans l'exposé du mode III, fait une relecture critique du célèbre texte de Lévi-Strauss, intitulé « La Famille », où il affirme que la division sexuelle du travail, variable dans le contenu des tâches attribuées à l'un et l'autre sexe, mais apparemment présente dans toutes les sociétés, n'est pas autre chose qu'un moyen « d'instituer un état de dépendance réciproque entre les sexes » (Lévi-Strauss, C. ; 1956/1983 : 81). Autrement dit, interdire aux individus, selon le critère de leur sexe, l'accomplissement de certaines tâches revient à les contraindre de s'unir à une personne du « sexe opposé ». Pour Rubin,

La division du travail selon le sexe peut donc être vue comme un “tabou” : un tabou contre la similitude des hommes et des femmes, un tabou divisant les sexes en deux catégories mutuellement exclusives, un tabou qui exacerbe les différences biologiques entre les sexes et par-là crée le genre. La division du travail peut aussi être vue comme un tabou contre les arrangements sexuels autres que ceux comportant au moins un homme et une femme, prescrivant de ce fait le mariage hétérosexuel. (1975/1998 : 33).

L'on peut ici reprocher à Rubin de ne pas suffisamment critiquer Lévi-Strauss, car ce dernier présente cette division sexuelle du travail comme un simple lien de réciprocité et de complémentarité entre les sexes, alors qu'elle consiste surtout en une répartition asymétrique des outils de production et des matières premières entre hommes et femmes, et que cette appropriation des moyens de production par les hommes se présente comme une « condition nécessaire pour que les femmes puissent être utilisées elles-mêmes matériellement comme outils dans le travail, dans la reproduction, dans l'exploitation sexuelle. » (Tabet, P. ; 1979/1985 : 19). Aussi, le concept de « division socio-sexuée du travail » proposé par Mathieu et repris par Tabet, convient-il mieux que celui de division sexuelle du travail. Mais cette remarque n'invalide pas le raisonnement de Rubin lorsqu'elle voit dans cette division ce qui induit le mariage hétérosexuel. Toutefois, si dans les sociétés de chasseurs-

cueilleurs cette division du travail place les hommes et les femmes célibataires dans une situation de profond dénuement, proche de la clochardisation, comme le dit Lévi-Strauss à propos des Bororo du Brésil (1956/1983 : 74), il n'en est pas de même dans les sociétés industrialisées où les choses semblent plus complexes. L'on peut même dire en suivant Delphy (1974/1998 : 138) que si l'on considère la mauvaise situation économique des femmes dans le cadre domestique, il faut une bien forte pression pour qu'elles entrent et restent dans un mariage où leur travail sera exploité. Ces pressions sont d'ordre « culturel, relationnel-affectif et aussi matériel-économique » (*loc. cit.*) Or, ces dernières pressions matérielles-économiques ne sont pas négligeables, puisque le mariage a pour effet de placer les femmes (toutes les femmes et pas seulement celles qui sont effectivement mariées) dans une situation désavantageuse sur le marché de travail salarié.

En France, la division socio-sexuée du travail prend d'abord la forme d'une orientation différenciée des garçons et des filles dans les filières scolaires, ce qui aboutit à l'exclusion des filles des voies les plus prestigieuses et les plus rémunératrices, alors que ce n'est pas sur la base du niveau de compétences que s'opère cette orientation (Establet, R. et Baudelot, Ch. ; 1992). Marie Duru-Bellat dans *L'école des filles* (1990) réfute les explications, fort répandues, interprétant cette orientation différenciée par un conformisme des filles à l'égard de stéréotypes conservateurs qui les conduiraient à suivre ces modèles. Elle montre à l'inverse que les orientations féminines sont des choix « raisonnables » et rationnels, qui anticipent sur les possibilités qui leur seront offertes sur le marché du travail, ainsi que sur les rôles sociaux qui les attendent dans la sphère familiale (Duru-Bellat, M ; 1990)³². Pourquoi les filles s'orienteraient-elles effectivement vers des filières où elles auront moins de chance de trouver un emploi, de faire carrière et où il leur sera difficile d'assumer des horaires de travail incompatibles avec le rôle de parent qui leur est entièrement dévolu ? De plus, face à ce que l'on nomme en sociologie du travail « ségrégation horizontale » (concentration des emplois féminins dans un petit nombre de secteurs d'activité) et « ségrégation verticale » (accès réduit aux postes élevés dans la hiérarchie) (Maruani, M. ; 2000 : 39), qui sont deux autres manifestations de la division socio-sexuée du travail, ces choix apparaissent cohérents. Il a également été démontré que dans certains secteurs d'activité, les

³² Cette question sera reprise dans la partie consacrée au passage à l'âge adulte dans la deuxième partie du chapitre II.

employeurs recrutent spécialement des femmes pour les compétences qu'elles ont acquises dans la sphère domestique, mais que ces compétences ne sont pas reconnues comme telles. Bien au contraire, elles sont conçues comme des « qualités féminines dites “naturelles” et donc précisément pas comme des qualifications professionnelles » (Maruani, M. ; 2000 : 44). Repérés et en même temps niés, ces savoirs-faire ne sont pas considérés : parce qu'ils sont liés au statut d'épouse et de mère, ils sont justement censés être innés et non pas acquis (Kergoat, D. ; 2001). Il s'opère ainsi une dévalorisation sociale du travail féminin, nommée « déqualification » par les sociologues du travail, qui aboutit à des écarts de salaires importants si l'on compare aux revenus des hommes qui opèrent des tâches identiques mais dont les compétences sont reconnues comme des savoirs-faire professionnels parce qu'acquis en d'autres circonstances. Cette déqualification s'applique à toutes les femmes et pas seulement à celles qui sont mariées. Il a aussi été précédemment indiqué que ce statut d'épouse et de mère sert de justification à toutes sortes de discriminations, telle que l'imposition du temps partiel qui concerne essentiellement les femmes, quelle que soit leur situation maritale, alors qu'il ne s'applique pas aux hommes quand bien même ils seraient pères de famille. Meurs et Ponthieux montrent que si l'écart de salaire entre hommes et femmes s'explique pour deux cinquièmes par la moindre durée de temps de travail des femmes qui résulte du rôle de parent qui leur est imposé, pour deux cinquièmes encore par d'autres différences structurelles (niveau et type de qualification, durée de l'expérience professionnelle, type d'emploi, etc.), reste un cinquième non expliqué, qualifié de « discrimination salariale » (Meurs, D. et Ponthieux, S. ; 2000 : 135).

Si l'on peut objecter que le mode de production capitaliste a sa logique propre, s'il est de l'intérêt des employeurs de recruter une main-d'œuvre peu coûteuse, cet intérêt n'explique pas toutes les formes de discriminations faites aux femmes sur le marché de l'emploi. En effet, ni la ségrégation verticale, ni la ségrégation horizontale, ni même le plus fort taux de chômage des femmes ne trouvent d'explication dans la logique capitaliste : puisque la main-d'œuvre féminine est moins coûteuse, ne serait-il pas de l'intérêt des employeurs d'en bénéficier dans tous les secteurs d'activité et à tous les niveaux de responsabilité, et même d'y avoir plus souvent recours ? Ne peut-on pas alors voir dans ces discriminations multiples un moyen collectif pour les hommes de maintenir l'institution du mariage qui leur est individuellement si profitable ? S'il apparaît clairement que la division socio-sexuée

du travail est plus complexe dans les sociétés industrialisées que dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs étudiées par Lévi-Strauss et que les liens que l'on peut établir entre cette division du travail et l'institutionnalisation du mariage sont plus difficiles à repérer, l'on peut néanmoins affirmer que les discriminations salariales ont pour effet, voire pour fonction, d'inciter les femmes à se marier pour échapper à une trop grande précarité. L'ensemble des processus qui viennent d'être décrits se traduit parfois même par une véritable paupérisation des travailleuses (Maruani, M ; 1996 : 57), ce qui ne peut qu'« obliger au mariage pour échapper au pire à défaut du mauvais » (Delphy, Ch. ; 1974/1978 : 138).

Enfin, l'on peut noter que le mariage est une structure qui crée les conditions mêmes de son maintien (Delphy, Ch. ; 1974/1978 : 138). En effet, pour les personnes vivant en couple, la vie commune se traduit par une mobilité professionnelle ascendante pour les hommes et descendante pour les femmes, si l'on compare avec la mobilité qu'ils et elles auraient connue en demeurant célibataires, et cette divergence se trouve accentuée si l'on compare avec l'évolution professionnelle qu'ils et elles auraient eue si l'ensemble du travail domestique avait été effectué selon une répartition strictement égale entre les partenaires. Aussi, les années passant, cette dégradation croissante de la situation économique des femmes vivant en couple face au marché du travail et l'amélioration parallèle de celle de leurs maris constituent ensemble un facteur de renforcement de la structure maritale puisqu'elles la rendent de plus en plus nécessaire à chacun des partenaires et plus encore à l'épouse.

3.2. Discriminations hétérosexistes et VIH

Il ressort de cet exposé que les rapports de production et de reproduction qui génèrent la différenciation et, dans le même temps, la hiérarchisation des sexes, contraignent également les individus à l'hétérosexualité. Comme je l'ai indiqué plus haut, ce système doit être nommé hétérosexisme. En effet, c'est le sexisme, autrement dit l'oppression des femmes, qui fonde la contrainte à l'hétérosexualité et en conséquence le rejet de l'homosexualité. Pour Natacha Chetcuti, il s'agit des « pratiques institutionnelles et discursives qui sous-tendent l'hégémonie de l'hétérosexualité au profit de la domination masculine » (Chetcuti, N. ; 2003 : 290).

C'est aussi dans ce sens que Louis-George Tin, s'appuyant sur les analyses lesbiennes et féministes de l'hétérosexualité, définit l'hétérosexisme :

Loin d'être un principe d'égalité ou de réciprocité entre les sexes, l'hétérosexisme est un système de pensée qui, par la conjugalité même, et par la maternité, confirme la domination masculine dans les rapports de sexes.
(Tin, L.-G. ; 2003 b : 210).

Cette définition de l'hétérosexisme est plus précise que celle proposée par Éric Fassin pour qui l'hétérosexisme consistait simplement en la hiérarchisation des sexualités (Fassin, E. ; 2000). Or, je considère avec Natacha Chetcuti que la simple hiérarchisation des sexualités doit être désignée par le terme hétérocentrisme, par analogie avec le terme ethnocentrisme qui désigne le fait de hiérarchiser les sociétés entre elles (Renard-Casevitz, F.-M. ; 1991/2000 : 247). Le terme hétérosexisme doit quant à lui être réservé au système de hiérarchisations conjointes des sexes et des sexualités.

Il s'ensuit que les attitudes discriminatoires envers les personnes homosexuelles qui découlent de l'hétérosexisme n'ont pas les mêmes implications lorsqu'elles s'appliquent aux gays et lorsqu'elles s'appliquent aux lesbiennes. En effet, les processus qui sont à l'œuvre dans l'hétérosexisme n'ont pas les mêmes effets sur les hommes et sur les femmes, car il n'y a pas simplement hiérarchisation des sexualités : il y a d'abord hiérarchisation des sexes. L'homosexualité masculine peut certes se présenter comme un mode de transgression des rôles de sexes imposés aux hommes, lorsque certains refusent d'endosser le rôle et la position du pouvoir masculin, mais elle peut aussi s'apparenter à un renforcement de la solidarité masculine et se muer en une valorisation accrue de la virilité et du pouvoir masculin, ce que l'on peut nommer par le terme d'homosocialité. En revanche, l'homosexualité féminine ne peut pas renforcer la hiérarchisation des sexes : elle est toujours une transgression de cet ordre et elle est parfois explicitement revendiquée par les lesbiennes comme un moyen d'y échapper (Wittig, M. ; 1981/2001). Le plus souvent, la volonté de se soustraire à la hiérarchisation des sexes en se détournant de l'hétérosexualité n'est pas clairement exprimée, mais elle sous-tend néanmoins les pratiques (Chetcuti, N. ; à paraître en 2003). C'est de cette asymétrie des positions gaies et lesbiennes au regard de la hiérarchisation des sexes et de la contrainte à la

reproduction, que rend compte le terme hétérosexisme qui, soulignons-le, contient bien le terme sexisme.

De l'hétérosexisme résultent donc toutes sortes de processus de stigmatisation et d'infériorisation des personnes homosexuelles, qui prennent des formes différentes selon les sexes et dont le degré de violence s'accroît lorsque les individus confèrent à leur orientation sexuelle une dimension de résistance à l'institution du genre et de l'hétérosexualité obligatoire. C'est pourquoi il convient de distinguer la gayphobie de la lesbophobie, car il n'est pas identique d'être stigmatisé parce que l'on ne se conforme pas au rôle du dominant et lorsqu'on cherche à échapper à la position de dominée.

L'on pourrait objecter à ce constat de hiérarchisation des sexes et des sexualités que l'adoption par l'Assemblée nationale du Pacte civil de solidarité (PaCS ou pacs³³) en octobre 1999 a incontestablement conféré une légitimité à l'homosexualité et aux couples de même sexe. Cependant, celle-ci n'a pas institué l'égalité entre les sexualités ni entre les personnes hétérosexuelles et homosexuelles puisque le pacs n'offre pas les mêmes droits que le mariage (Borillo, D. et Lascoumes P. ; 2002). L'on ne peut pourtant pas qualifier la loi ayant introduit le pacs de loi homophobe, mais sans aucun doute reste-t-elle une loi hétérocentriste dans la mesure où elle maintient le principe de l'inégalité des sexualités et des personnes. Or, comme le démontre fort justement Fassin (Fassin, E. ; 2000), c'est sur le fondement de l'inégalité que se construisent les comportements homophobes, qui vont de l'injure aux discriminations salariales en passant par les violences physiques. L'enquête nationale sur les violences envers les femmes en France révèle d'ailleurs que la fréquence des brutalités physiques (hors tentatives de meurtre) est environ deux fois plus élevée chez les femmes déclarant une attirance homosexuelle que chez les femmes hétérosexuelles et que cette fréquence est encore plus importante chez celles qui ont déclaré des pratiques homosexuelles, puisque 40 % d'entre elles ont subi ce type de violences (Jaspard, M. *et al.* ; 2003 : 240). Sans doute n'est-il pas non plus inutile de rappeler que la dépénalisation de l'homosexualité en France date seulement de 1981 et que l'opprobre demeure.

Quelles sont alors les conséquences de ce statut d'infériorité assigné aux personnes homosexuelles sur l'image qu'elles ont d'elles-mêmes ? Quel impact

³³ De même que l'on n'écrit plus le mot sida en majuscules comme le requérait le sigle initial, le sigle PaCS tend désormais à s'écrire des façons suivantes, Pacs et pacs, ce qui marque l'entrée de ce terme dans le langage courant.

l'injonction à l'hétérosexualité et à la procréation a-t-elle sur leur manière de définir leur identité de genre et sur le vécu de leur sexualité ? Qu'induit cette situation de marginalité imposée sur les perceptions des risques d'infection par le VIH et enfin sur les comportements mis en œuvre face à ces risques ?

Comme chacun sait, les gays et les hommes bisexuels ont payé un lourd tribut à l'épidémie de sida. En effet, ils furent les premiers concernés par l'épidémie dans le monde occidental, ce qui fut utilisé pour les stigmatiser et les discriminer encore plus. L'épidémie s'est diffusée parmi eux d'autant plus rapidement que les modes de transmission du virus étaient inconnus et que personne ne connaissait les moyens de s'en prémunir. L'éventail des partenaires possibles étant plus restreint que pour les personnes hétérosexuelles, la probabilité de rencontrer un partenaire séropositif a très vite été plus importante pour les gays et bisexuels qu'elle ne l'aurait été pour les hétérosexuels si l'épidémie avait commencé à se diffuser chez ces derniers. Ainsi, en 1990, le nombre de nouveau cas de sida chez les hommes homosexuels ou bisexuels fut d'un peu plus de 2 000 contre 600 environ chez les hommes et les femmes hétérosexuels (Institut de Veille sanitaire, 2001 : 8), alors que les hommes gays et bisexuels ne représentent que 4,1 % de la population masculine, que les hommes ayant des rapports exclusivement avec d'autres hommes représentent 0,14 % de la population masculine et les hommes ayant des rapports sexuels avec des personnes des deux sexes 3,96 % (Bajos, N., Spira, A. *et al.* ; 1993). Mais depuis 1994, le nombre de nouveaux cas de sida par an a commencé à chuter chez les homosexuels et bisexuels pour devenir équivalent en 1997 à celui déclaré chez les personnes hétérosexuelles (776 contre 794) (Institut de Veille Sanitaire, 2002 : 11). Depuis 2000, le nombre de nouveaux cas par an a même amorcé une légère augmentation chez les hétérosexuels, alors qu'il continue de diminuer chez les hommes homosexuels et bisexuels. Ainsi, chez ces derniers, ce nombre s'est stabilisé à 200-220 cas depuis 2000, alors que chez les hommes et femmes hétérosexuelles, il est estimé à environ 400 en 2002 (*loc. cit.*), ce qui représente 49 % des cas déclarés, contre 25 % pour les hommes homosexuels et bisexuels, 11 % pour les usagers de drogue injectables par intraveineuse, le mode de contamination demeurant inconnu pour 13 % des cas restant (*ibid.* p. 10). Depuis 1996, la baisse du nombre de nouveau cas ne reflète plus la diffusion du virus dans la population. De 1978 à 1994, le nombre des nouveaux cas de sida déclaré chaque semestre reflétait, avec un décalage de quelques années, l'évolution des contaminations par le VIH, mais l'apparition en

1995 des premières associations d'antirétroviraux a considérablement fait chuter le nombre des nouveaux cas de sida, ce qui ne signifie aucunement que les nouvelles contaminations seraient en chute. Cette baisse montre seulement que les traitements sont efficaces : ils permettent de retarder considérablement l'apparition du sida. En conséquence, le nombre de nouveau cas de sida déclaré chaque semestre tend à se stabiliser autour de 800 à 830 cas depuis 1998 (Institut de Veille sanitaire, 2001 : 3). Le nombre de test de dépistage effectué en 2001 s'élève à 4,3 millions et 4 500 à 5 000 personnes ont découvert leur séropositivité au cours de cette année (*ibid.* p. 19). Il s'ensuit que le nombre de personnes infectées par le VIH continue d'augmenter considérablement.

Les associations de lutte contre le sida dans lesquelles les gays ont été particulièrement actifs ont fait un effort de prévention intense en direction des gays, et leur action a été relayée avec constance par les espaces de socialisation homosexuels (cafés, discothèques, sauna, presse spécialisée). Cet effort a considérablement porté ses fruits, car dans les années 1980, les gays ont adopté un niveau élevé d'usage du préservatif et du test de dépistage. Ils ont réduit le nombre de leurs partenaires et modifié leurs pratiques, notamment en évitant la pénétration. Dans les années 1990, les comportements se sont stabilisés à un niveau élevé de prévention. Mais à la fin des années 1990, le sida est devenu moins présent dans les médias : les chaînes de télévision ont cessé de consacrer leurs soirées du 31 décembre au sidaction, si bien que l'on a parlé de « génération post-sida ». Aujourd'hui, il semble qu'un sentiment de lassitude soit en train de s'installer parmi les gays, comme en témoigne le débat sur le *bareback* qui a dominé l'année 2000 : certains gays, très minoritaires, revendiquent le droit d'avoir, malgré l'épidémie de sida, des rapports sexuels non protégés, y compris avec des personnes de statut sérologique différent.

De fait, l'enquête Presse Gay 2000 réalisée auprès de 4 753 hommes homosexuels et bisexuels révèle que les comportements de prévention se sont relâchés (Adam, Ph., Hauet, E. et Caron, C. ; 2001). Cette dégradation des comportements de prévention s'observe dans les couples sérodifférents comme avec des partenaires occasionnels. Entre 1997 et 2000, la proportion des couples sérodifférents à n'avoir jamais pris aucun risque est passée de 77 % à 74,5 %, et ceux qui ont déclaré des rapports anaux non protégés soit « une fois par mois », soit « une fois par semaine ou plus », est passée de 8 % à 13 % (*ibid.* p. 7). Parmi ceux qui ont eu des partenaires occasionnels,

la proportion de ceux qui ont déclaré « au moins une pénétration non protégée dans l'année » est passée de 17 % à 23 % entre 1997 et 2000. Ces taux sont de 17 % et 21 % chez ceux qui étaient séronégatifs lors de leur dernier test de dépistage et de 26 % et 38 % chez ceux qui étaient séropositifs lors de leur dernier test (*loc. cit.*). De plus, les prises de risque régulières ont-elles aussi augmentées, passant de 5 % à 9 % chez les séronégatifs et de 15 % à 25 % chez les séropositifs. Ces changements s'avèrent plus prononcés en Ile-de-France qu'en province.

Les explications proposées par les auteurs de l'enquête à ce relâchement des comportements sont les suivantes : certains individus se sont réengagés dans le multipartenariat et pratiquent la sodomie de manière plus systématique ; les nouveaux traitements auraient modifié la perception des risques parmi les gays et, surtout, ils ont permis à certains hommes séropositifs de se réengager dans la sexualité du fait de l'amélioration de leur état de santé ; les discours sur le *bareback* auraient influencé la perception des risques chez certains gays, même si la pratique revendiquée du *bareback* est très minoritaire ; enfin, la situation de mal-être, voire de détresse psychologique de certains gays (un quart déclare avoir souffert d'une dépression dans l'année) contribuerait à expliquer pourquoi certains s'exposent aujourd'hui aux risques de façon répétée ou régulière.

Ces données chiffrées ne parlent pas d'elles-mêmes, elles ne disent pas comment les discriminations hétérosexistes agissent sur les conditions d'existence, sur la sexualité et sur les comportements des hommes gays et bisexuels à l'égard des risques d'infection. Il importe donc de comprendre comment elles agissent dans la diffusion de l'épidémie, car si l'incidence du sida parmi les gays continue d'impliquer une plus forte probabilité de rencontrer un partenaire séropositif que pour les personnes hétérosexuelles, il reste à déceler les raisons qui les conduisent à négliger ou bien rejeter les comportements de protection en dépit d'une information largement plus fréquente et plus constante.

Les lesbiennes sont les oubliées des campagnes de prévention du sida, car le risque de transmission entre femmes est quasi nul : en tout cas, il n'a pas été prouvé scientifiquement et seuls deux cas ont été décrits depuis le début de l'épidémie. Mais, comme le souligne très justement Brigitte Lhomond, il ne faut pas confondre deux phénomènes distincts : la quasi-impossibilité de la transmission du VIH entre femmes et le fait que des lesbiennes soient séropositives (Lhomond, B. 1996 : 46). Les études effectuées aux Etats-Unis tendent à montrer que la proportion de

personnes contaminées parmi les lesbiennes et les bisexuelles est plus forte que la proportion de personnes contaminées parmi les hétérosexuelles, même si numériquement, les hétérosexuelles séropositives restent plus nombreuses. La séroprévalence serait donc plus importante chez les lesbiennes et les bisexuelles qui ont ou ont eu des relations avec des hommes comme avec des femmes, que chez les hétérosexuelles. Les lesbiennes exclusives seraient en revanche protégées pratiquement de tout risque de contamination.

Une enquête menée par Pamela Jean Bevier *et al.* (1995) révèle que sur les 1 518 femmes contactées dans un centre de traitement des maladies sexuellement transmissibles à New-York, 9 % ont eu une ou des relations avec des femmes depuis 1978, mais que 93 % d'entre elles ont aussi eu des rapports hétérosexuels. Seul 0,3 % des personnes interrogées ont eu des rapports exclusivement avec des femmes. Celles qui déclarent des relations avec des femmes et avec des hommes s'avèrent plus actives sexuellement que les hétérosexuelles : 38 % ont eu trois partenaires ou plus dans les trois derniers mois contre 13 % des hétérosexuelles ; elles pratiquent plus souvent le coït anal 13 % contre 6 %), mais moins souvent la pénétration vaginale (81 % contre 99 %). Leurs partenaires masculins sont également plus souvent à risques : ils sont utilisateurs de drogues injectables dans 45 % des cas contre 19 % des partenaires des hétérosexuelles, ils sont bisexuels dans 19 % des cas contre 5 % des partenaires des hétérosexuelles, ils sont séropositifs dans 10 % des cas contre 6 % des partenaires des hétérosexuelles. Les femmes qui déclarent des rapports sexuels avec des personnes des deux sexes ont plus souvent des rapports sexuels en échange d'argent ou de drogues avec des hommes, très rarement avec des femmes, 48 % contre 12 % des hétérosexuelles. Le fait d'avoir des relations sexuelles avec des femmes en même temps qu'avec des hommes est ainsi un indicateur de risques (Lhomond, B. 1992 : 44). Il semble donc que la focalisation sur les seules pratiques sexuelles entre femmes ait abouti à la sous-estimation des autres pratiques sexuelles des personnes qui peuvent se dire lesbiennes, bisexuelles ou hétérosexuelles en même temps qu'elles ont des relations sexuelles avec des femmes et des hommes ou consomment des drogues injectables. Cela a conduit à sous-estimer les risques de contamination (Lhomond, B. ; 1996 : 10). Il faudrait donc s'interroger sur les effets de la contrainte à l'hétérosexualité sur le vécu des lesbiennes, sur les implications de la transgression de la norme de l'hétérosexualité et enfin sur les conséquences de ces processus en matière d'exposition aux risques

d'infection et de comportements face à ces risques. La plupart des enquêtes réalisées aux Etats-Unis d'Amérique sur cette question insistent d'ailleurs sur les effets conjugués de la pauvreté et de la marginalité pour expliquer la surexposition des lesbiennes et des bisexuelles.

In fine : d'une problématique générale à un groupe social restreint

Les pistes de recherche proposées dans ce premier chapitre sont des éléments de réflexion générale. Cependant, les systèmes de hiérarchisation des sexes et des sexualités mis en évidence sont susceptibles de prendre des formes sensiblement différentes selon les sociétés ou groupes sociaux étudiés. Aussi doivent-elles faire l'objet d'une contextualisation en fonction de la population enquêtée, en l'occurrence les jeunes Français et Françaises descendant de migrants du Maghreb. Cela suppose de questionner la réalité sociologique de ce groupe social, ce qui sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE II

INTERROGER LES CONTOURS DE LA POPULATION ETUDIEE

Introduction : les descendants de migrants venus du Maghreb forment-ils un groupe social distinct ?

Pourquoi avoir choisi de mener cette étude auprès des Français et Françaises nés de migrants originaires du Maghreb et en particulier des jeunes ? Constituent-ils un groupe particulièrement distinct sociologiquement et culturellement ? Les personnes que j'ai rencontrées ne se revendiquent pas forcément d'un groupe d'appartenance commun qui se détacherait au sein de la société française, même si tel est le sentiment de certains. Leur façon de définir leur identité prend ainsi des formes multiples : les uns se disent Algériens, Marocains ou Tunisiens, certains Arabes ou Musulman, tandis que d'autres rejettent ces identités et se déclarent Français à part entière, ou parfois Beurs (verlan du mot Arabe), voire Rebeu (Beur en verlan). Plusieurs de ces identités sont éventuellement adoptées ensemble, comme chacune d'entre elles peut être l'objet d'un rejet radical. De plus, ces garçons et ces filles connaissent des situations économiques et sociales fort variées, tant au niveau de la qualification ou de l'orientation professionnelle que des choix de vies et des valeurs adoptées. La multiplicité et la variabilité des définitions identitaires adoptées doivent

inviter à ne pas considérer les termes tels que « Maghrébins » ou « Beurs » pour les groupes qu'ils désignent, sans quoi on court le risque d'inclure dans les groupes ainsi désignés des individus qui ne s'y reconnaissent pas.

En dépit de cette diversité de valeurs, de statuts et de définitions identitaires, ils sont pourtant perçus par la société française comme un groupe spécifique et homogène. Alors qu'ils sont nés en France et y ont grandi, ils sont fréquemment désignés par le terme « immigrés ». Les expressions « d'origine maghrébine », « issus de l'immigration », « deuxième génération » ou « double culture » qui leur sont souvent accolées relèvent toutes d'un processus d'assignation identitaire qui les renvoie continuellement vers l'altérité. Toutes ces formulations affirment insidieusement qu'ils ne sont pas tout à fait français, que leur *culture* est *différente*, et qu'en conséquence ils ne peuvent complètement « s'assimiler » ou « s'intégrer », quand bien même ils le voudraient. La société française ne cesse d'occulter ce qui les distingue entre eux et ce qui les rapproche d'elle-même pour mieux pouvoir les constituer en un groupe social *autre*. Ainsi, ces définitions s'imposent à eux sans qu'ils puissent en contrôler intégralement la signification.

La notion de *différence culturelle* est au cœur de ces jeux d'étiquetage et en constitue le principal enjeu. Elle serait ce qui les constitue en un groupe spécifique. Plutôt que de participer *a priori* à la validation de ce présupposé en postulant l'existence effective d'une *différence culturelle* qu'il appartiendrait au chercheur de mettre au jour ou d'évaluer, il s'agit plutôt de s'interroger sur les processus de production et de maintien de cette *différence* fondée sur la *culture*. Inversement, il ne s'agit pas non plus de refuser absolument l'existence de *différences culturelles*, mais de s'interroger sur la permanence de leur mise en exergue. Finalement, c'est une réflexion sur la notion de *différence culturelle* et sur les processus de production d'une *culture* qu'il convient de mener afin de déterminer les caractéristiques sociologiques de la population étudiée.

La première partie de ce chapitre sera donc consacrée à l'étude des divers acquis de la sociologie et de l'anthropologie quant à l'analyse de ces phénomènes. Ces diverses réflexions apporteront un éclairage utile : les apports de chacun de ces travaux seront présentés, puis les pistes de recherche qui ont été élaborées dans le chapitre précédent seront précisées en fonction des éléments réflexifs mis au jour par le concept d'ethnicité, par les recherches sur le racisme et finalement par le concept de relations inter-ethniques.

Dans la seconde partie, le propos portera sur la notion de jeunesse et plus précisément sur la construction sociale de cette catégorie d'âge dont il s'agira de déconstruire le caractère d'évidence ancré dans des signes biologiques. L'interrogation ciblera les représentations dont elle fait l'objet car elle suscite effectivement une préoccupation accrue et ne cesse d'être abordée sous l'angle des « problèmes sociaux », notamment celui de la délinquance. Là encore, il sera fait appel aux acquis des sciences sociales afin d'affiner les éléments de problématiques précédemment dégagés sur la sexualité et les comportements face aux risques d'infection par le VIH.

1. Ethnicité et racisme : de la nécessité de réunir des approches conceptuelles dissociées

Dans un article épistémologique consacré aux études sur les relations inter-ethniques, l'immigration et le racisme en France, Hélène Bertheleux (1997 : 117) remarque à juste titre que le racisme a très peu été pris en considération dans les études sur l'immigration, les migrants ou les relations inter-culturelles, à l'exception notable des travaux menés par Michel Wieviorka et les membres du Centre d'Analyse et d'Intervention du Social (CADIS) qu'il dirige à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. Véronique de Rudder dresse un constat identique : dans les années 1960-70, on ne pensait les immigrés qu'en tant qu'ouvrier surexploité, les autres aspects de son existence étant occultés ; dans les années 1970, on s'interrogeait sur les effets de sa « différence » sur son existence en France, sur la réussite ou l'échec scolaire, sur le logement (à travers l'étude des conflits de cohabitation), sur la « double-culture » de ses enfants, sur le passage de la « tradition » à la « modernité » ; à partir des années 1980, l'entrée du Front national sur la scène politique a interdit de parler de « race » ou d'ethnicité, ce qui a entravé l'autonomisation scientifique vis-à-vis des commandes de l'Etat et empêché la théorisation, alors même que l'ethnisation des rapports sociaux s'accroissait ; au début des années 1990, surgirent les débats sur l'assimilation et l'intégration qui furent autant de moyens de distinguer les immigrés désirables des immigrés indésirables ; mais à aucun moment les faits sociaux liés à l'immigration ne furent étudiés dans leur relation avec le racisme (Rudder, V. de ; 1999 : 7).

Cette bi-partition exclusive des recherches sur l'immigration d'une part et le racisme d'autre part a produit des discours scientifiques sur les immigrés et les étrangers souvent proches du discours dominant. Prenons l'exemple de la sociologie de l'immigration des années 1980-90. Elle s'est surtout intéressée aux systèmes de représentations des immigrés et à leur degré d'intégration ou d'assimilation à la société française. Ces préoccupations étaient d'abord et avant tout celles de la société (nation) française, qui ne voyait les immigrés qu'au travers des « problèmes » sociaux et des phénomènes urbains associés aux « banlieues » — ce qui n'a d'ailleurs pas changé depuis. Elles ne fournissent donc le plus souvent que des analyses où les phénomènes sociaux trouvent leur explication dans la *spécificité culturelle* des groupes considérés. Ces travaux ont ainsi contribué à reproduire et développer une conception essentialiste de la culture des immigrés et de leurs enfants. Une enquête comme celle de David Lepoutre sur les adolescents de la cité des Quatre mille à La Courneuve, ville située dans la banlieue nord de Paris, où résident de nombreuses familles migrantes, est une illustration parmi beaucoup d'autres de ce type d'enquête, car en dépit d'une description ethnographique sérieuse qui met notamment en évidence l'omniprésence de la notion d'honneur dans les relations entre les jeunes résidents de ce quartier et dans l'ensemble de leurs représentations, l'absence de réflexion sur les conditions de production de ce système de représentations tend à essentialiser la logique de l'honneur qui, dès lors, apparaît comme un élément *spécifique* de la *culture* des habitants de cette cité. Or, la *différence culturelle* est fréquemment conçue comme une seconde *nature*, une seconde *peau*, et la *spécificité culturelle* comme un archaïsme ou une a-normalité, de sorte que les problèmes sociaux que l'on rencontre dans les quartiers pauvres des grandes agglomérations urbaines sont souvent expliqués par la *culture*, voire la *nature*, de leurs habitants. Je tiens à préciser ici que je ne mets nullement en cause David Lepoutre dans ses intentions, car il est évident à la lecture de son texte qu'il ne cherche aucunement à stigmatiser ou discriminer la population concernée, bien au contraire. Mais il s'agit de souligner que l'absence ou le manque d'outil théorique permettant de situer une configuration culturelle donnée dans l'environnement social qui lui a donné naissance peut conduire les chercheurs à conforter le discours dominant et son flot d'*a priori* discriminants.

C'est pourquoi les recherches consacrées à la culture des migrants et de leurs descendants ne doivent plus être dissociées de celles sur le racisme : ces objets

nécessitent d'être traités ensemble. Les apports théoriques issus respectivement des travaux sur les identités culturelles ou ethniques d'une part et sur le racisme d'autre part doivent donc impérativement être considérés conjointement lorsqu'on étudie un groupe *différencié* sur le fondement de sa *culture*, comme le sont par exemple les descendants français de migrants originaires du Maghreb. Tel est le dessin des approches constructivistes de l'ethnicité qui progressivement prennent leur essor en France, mais dont la réception demeure difficile. Cette contestation est à mon sens, le signe qu'ils comportent aussi des inconvénients qu'il convient de contourner.

1.1. Ethnicité et relations inter-ethniques

Les concepts d'ethnicité, de groupes ethniques et de relations inter-ethniques sont fort peu connus en France, bien qu'ils soient de plus en plus adoptés. En revanche, ils sont l'objet de discussions constantes depuis les années 60-70 aux Etats-Unis d'Amérique où les « ethnic studies » sont institutionnalisées et font l'objet de dictionnaires critiques et de manuels destinés aux étudiants (Cashmore, E. ; 1984/1994). Cette divergence ressortit aux contextes socio-politiques des deux pays. Aux Etats-Unis d'Amérique, les communautés « ethniques » ou « raciales » sont institutionnellement reconnues : l'appartenance raciale ou ethnique apparaît ainsi dans toutes les études sociologiques, anthropologiques et administratives, quelles soient statistiques ou qualitatives, à la différence de ce qui se produit en France où seule la nationalité peut être prise en compte dans les enquêtes quantitatives, conformément à la loi. La situation française a pour avantage de ne pas contribuer à faire exister ces catégories, mais elle a aussi pour inconvénient d'empêcher toute mesure du racisme, ce qui suscite d'ailleurs de vifs débats entre chercheurs et notamment entre les statisticiens de l'INED, les uns craignant le mauvais usage qui pourrait être fait de statistiques « ethniques », les autres déplorant qu'on ne puisse mesurer les effets du racisme en l'état actuel de la législation (Tripier, M., 1999 ; Simon, P., 1997 et 1998). En France, à l'inverse des Etats-Unis, toute velléité d'organisation communautaire sur une base ethnique ou raciale est perçue par l'Etat-Nation comme une menace à l'ordre universaliste de l'individualisme démocratique qui conçoit les citoyens égaux entre eux et refuse tout intermédiaire communautaire entre le citoyen et lui.

Voilà qui rappelle combien la production scientifique demeure contingente des contextes socio-politiques et culturels nationaux : comme le note Patrick Simon, les chercheurs français reproduisent les limites de l'« impensé » de leur culture nationale et quand ils parviennent à s'en départir pour s'appropriier les concepts de relations inter-ethniques ou d'ethnicité, leurs travaux ne trouvent de toute façon qu'un faible écho, leur contenu demeurant « inaudible » pour l'opinion publique (Simon, P. ; 1999 : 93). La conception française des rapports entre l'individu et l'Etat rend donc l'importation de ces concepts relativement difficile.

Pourtant, ils permettent de penser avec justesse des phénomènes sociaux dont l'existence s'observe aussi en France, notamment ceux liés à l'immigration et aux relations que la société d'accueil instaure avec les migrants. On assiste effectivement depuis les années 1970 à un processus d'ethnisation des rapports sociaux qui se traduit par l'émergence de revendications identitaires fondées sur l'appartenance culturelle, telles que le régionalisme des Bretons, des Basques, des Corses qui demandent entre autres choses la reconnaissance de leurs langues, ou bien l'apparition d'acteurs sociaux issus de l'immigration qui, en réponse aux discriminations et à la ségrégation socio-spaciale dont ils sont l'objet, se définissent non pas comme Français ou Etrangers selon les catégories juridiques officielles mais en des termes référant à une communauté qui transcende ces dichotomies : le monde arabe, le Maghreb, l'islam, l'Afrique subsaharienne, le tiers-monde, etc. Dans le même mouvement, l'affirmation croissante dans l'espace politique français du Front National correspond elle aussi à une affirmation identitaire ethnicisée : il affirme que l'identité nationale est en danger de disparition en raison de la construction européenne d'une part et de l'immigration conçue comme une « invasion » d'autre part. Toutes ces revendications peuvent être qualifiées d'ethniques car elles montrent que l'ethnicité est un support de définition de soi pertinent pour les individus et un appui efficace pour l'élaboration de mobilisation collective dans les conflits sociaux, quand bien même ces revendications identitaires ne correspondent pas toujours à l'existence de communautés véritablement structurées, mais relèvent plus d'un sentiment d'appartenance.

Les éléments idéologiques à tendances communautaires potentiellement associés au terme ethnicité ne doivent pas faire oublier que les chercheurs américains eux-mêmes ont essayé de sortir ce concept de sa charge politique première : cela devrait pour le moins inciter les chercheurs français à en adopter les apports heuristiques, si

ce n'est le terme lui-même. Le recours à ce concept n'équivaut pas de mon point de vue à un plaidoyer pour la reconnaissance de communautés ethniques en France, mais consiste simplement en l'utilisation des acquis des sciences sociales à des fins de compréhension des phénomènes sociaux. Certains auteurs, comme Philippe Poutignat et Joceline Streiff-Fénart, partagent ce point de vue et considèrent qu'adopter ces concepts revient non pas à « fonder le pluralisme ethnique comme modèle d'organisation socio-politique, mais à examiner les modalités selon lesquelles une vision du monde "ethnique" est rendue pertinente pour les acteurs » (Poutignat, Ph. et Streiff-Fénart, J. ; 1995 : 17). Pour d'autres cette notion serait inappropriée pour rendre compte de réalité sociologique française et demeurerait donc tout simplement non transposable (Schnapper, D. ; 1991).

Plus gênante à mon sens que la revendication communautaire potentiellement contenue dans ce concept, est la charge de connotations racistes que peut véhiculer ce terme quand on ignore sa définition scientifique exacte. Or, si les propos des chercheurs sont toujours l'objet de réinterprétations plus ou moins incontrôlables, il me semble que le sens de leurs écrits s'avère d'autant plus facile à détourner qu'ils emploient des termes dont l'histoire est lourdement chargée de sens. Même s'ils les définissent avec précision et leur confèrent une signification nouvelle et détachée des contingences historiques, la mémoire des mots peut s'avérer tenace. Il revient donc aux chercheurs de trouver le moyen d'importer les avancées scientifiques produites par ce concept sans en introduire les connotations politiques les plus préjudiciables. Peut-être s'agit-il simplement de trouver un autre terme pour désigner les processus contenus dans les concepts d'ethnicité, de groupes ethniques et de relations inter-ethniques. Je reviendrai sur cette question après en avoir présenté le sens.

1.1.1. Les théories substantialistes de l'ethnicité

Que recouvre l'ethnicité et comment ce concept a-t-il émergé ? Selon Pierre-Jean Simon, il semble avoir été utilisé pour la première fois en 1941 par W. Lloyd Warner dans un ouvrage intitulé *The Social Life of a Modern Community*. L'ethnicité y est définie comme « ce qui caractérise et différencie un groupe ethnique, sa qualité propre » (Simon, P.-J. ; 1994 : 14). Cette « altérité » le distingue du groupe majoritaire. Elle est construite sur la « base d'une origine et d'une culture étrangères

perpétuées sur plusieurs générations » et se trouve attestée chez les individus « par la participation aux activités d’une “communauté” autre que majoritaire, c’est-à-dire “non-yankee” dans la nomenclature des auteurs » (*loc. cit.*). En ce sens, seuls les groupes minoritaires au sein d’une communauté nationale auraient une ethnicité, le groupe majoritaire étant le seul à n’avoir pas d’*origine ethnique* et à n’être donc pas un *groupe ethnique*.

Cette définition de l’ethnicité renvoie aussi à des traits « objectifs » saisis par Warner de façon relativement indépendante de l’identité que se donnent les acteurs : les individus appartenant à un groupe ethnique, ou plutôt assignés à un tel groupe, sont censés partager des caractéristiques objectives ou tout au moins objectivables, une langue, une religion, des rituels, des pratiques alimentaires, etc.

Enfin, l’ethnicité ressortit dans cette définition à la distinction opérée aux Etats-Unis d’Amérique entre « groupes ethniques » et « groupes raciaux » : les premiers sont différenciés sur le fondement de leur *pratiques culturelles*, les seconds sur celui de *traits biologiques* tels que la couleur de la peau, la texture des cheveux, etc. Cette distinction vise à souligner que certains groupes, dont les caractéristiques physiques sont semblables à celles du groupe majoritaire (à savoir les WASP, White Anglo-saxon Protestants) mais dont les « spécificités culturelles » sont « autres », ont plus de chance de se fondre dans la culture nationale que d’autres groupes qui peuvent être culturellement très proches mais sont confrontés à une limitation de leur intégration en raison de caractéristiques physiques symbolisant leur non-appartenance au groupe majoritaire.

Cette définition de l’ethnicité pose évidemment problème : en ne s’appliquant qu’aux groupes minoritaires, elle a pour inconvénient d’entrer dans le jeu idéologique de la hiérarchisation des groupes sociaux et plus encore dans une politique de légitimation de l’ordre établi : la *différence culturelle*, toujours plus ou moins associée à une quelconque *différence biologique*, est implicitement conçue comme la source même du classement des groupes et la notion de *minorité culturelle* vient justifier l’*infériorité statutaire* qui leur est arbitrairement assignée, alors que cette infériorité n’a aucun lien avec leur faible nombre mais bien plutôt avec le rapport de pouvoir qui justement les infériorise — c’est bien le pouvoir qui crée l’infériorité et la minorité, sans quoi les femmes ne seraient pas considérées comme un groupe minoritaire et les hommes ne seraient pas considérés comme un groupe majoritaire. Ainsi, cette définition de l’ethnicité relève surtout du pouvoir que

s'attribuent les membres des groupes majoritaires, ici représentés par le chercheur, de nommer, classer et donc d'inférioriser les groupes dits minoritaires.

En 1960, Isaac Wallerstein, spécialiste de l'Afrique de l'Ouest, étudie l'installation d'individus récemment « détribalisés » en milieu urbain et constate qu'ils développent des sentiments de loyauté à l'égard de groupes ethniques nouveaux. Il insiste donc sur la dimension subjective de l'ethnicité, à savoir sur le sentiment d'appartenance à un « peuple » (Wallerstein, I. ; 1960). L'ethnicité fut dès lors définie par des critères subjectifs, essentiellement le fait de se définir en des termes ethniques, et non plus seulement par des critères objectifs plus ou moins déterminés d'un point de vue extérieur, comme dans la définition de Warner. Les définitions actuelles admettent désormais ces deux dimensions (Simon, P.-J. ; 1997 : 14).

Mais le processus d'essentialisation et de réification des cultures minoritaires inhérent à la définition de Warner a ultérieurement été amplifié par d'autres auteurs, nommés « primordialistes », qui ont défini l'ethnicité comme un ensemble de liens affectifs et de sentiments primant sur toute autre forme de liens sociaux (de classe, professionnels, partisans, syndicaux...) en raison du caractère prétendument premier de l'identité ethnique sur toutes les autres identités possibles, ce que Poutignat et Streiff-Fenart ont longuement critiqué (Poutignat, Ph. et Streiff-Fenart, J. ; 1995 : 95). Ensuite, la sociobiologie a conféré une dimension purement naturaliste à l'ethnicité, considérant que les « sentiments ethniques et les comportements qu'ils déterminent s'enracinent dans une tendance génétiquement programmée à favoriser ses proches au détriment des étrangers » (*ibid.* p. 103). La sociobiologie a donc consisté en une « naturalisation » des liens sociaux et plus précisément des comportements de rejet à l'égard d'autrui. Ces deux courants ont ensuite fait l'objet de très vives critiques par les chercheurs américains qui aujourd'hui les réfutent dans leur très grande majorité. Pourtant, il reste souvent admis dans l'opinion commune états-unienne et parfois aussi dans les sciences sociales qu'un groupe ethnique se perpétue biologiquement, que ses frontières découlent d'un isolement produit par des différences culturelles, telles la barrière des langues, et l'agressivité « naturelle » envers les groupes autres.

1.1.2. L'ethnicité dans la perspective interactionniste de Fredrik Barth

En 1969, la perspective interactionniste développée par Fredrik Barth a constitué une avancée remarquable dans le renversement des conceptions substantialistes de la culture et de l'ethnicité, qui toutes postulaient plus ou moins les équations suivantes : « une race = une culture = une langue » et « une société = une entité qui rejette les autres ou use à leur égard de pratiques discriminatoires » (Barth, F. ; 1969/1995 : 206). En effet, au lieu de s'évertuer à décrire ce qui ferait l'essence d'une culture donnée ou d'un groupe ethnique particulier, Barth focalise son attention sur les frontières qui délimitent et distinguent les groupes entre eux. Ce faisant, il substitue une conception dynamique de l'ethnicité à la conception statique et essentialiste qui prévalait jusqu'alors. Il ne s'intéresse donc pas à l'histoire interne des groupes mais à la genèse de leurs frontières et au processus qui permettent leur maintien. Il s'agit pour lui de considérer les relations entre les groupes plutôt que la spécificité de chaque groupe pris isolément. En cela sa démarche relève du constructivisme social : précisément, elle s'inscrit dans une perspective interactionniste, comme en témoignent ses références à Erving Goffman.

Pour Barth, les groupes ethniques sont « des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus » (*ibid.* : 205). A partir d'exemples ethnographiques multiples, il montre que les frontières ethniques ne sont pas le produit de différences culturelles qui caractériseraient les groupes préalablement à leur rencontre, mais qu'elles sont bien plutôt une manière de se désigner soi-même et de désigner les autres dans l'objectif d'organiser les interactions. Précisément, il s'agit d'un mode d'inclusion et d'exclusion des individus à des catégories dont l'existence tient uniquement au maintien, c'est-à-dire à l'organisation, de leurs frontières. Il ne s'agit pas pour Barth de nier l'existence de différences culturelles préalables à la rencontre des groupes distincts, mais de questionner le fait que ces différences se maintiennent et qu'elles soient utilisées pour tracer des frontières. On peut effectivement penser qu'en situation de contact durable, les différences culturelles entre des groupes initialement distincts tendent à s'amenuiser, voire à disparaître en fusionnant. Pourtant, en dépit de contacts millénaires entre certains groupes, on constate que leurs frontières se sont bel et bien maintenues. Aussi, la question doit être posée de savoir par quels processus ces différences se perpétuent.

Pour Barth, leur permanence tient donc à la volonté de codifier les interactions. Précisément, c'est pour lui la volonté d'établir des frontières qui conduit à l'organisation formelle des interactions entre les groupes et conduit à l'isolement des cultures, alors même qu'elles sont en contact permanent, et c'est donc cette organisation qui confère une existence concrète aux groupes ethniques.

Barth souligne que l'appartenance à un groupe ethnique contraint ses membres à se conformer à des manières ritualisées de se comporter avec ses semblables et avec les individus des autres groupes :

L'identité ethnique implique une série de contraintes sur les types de rôles qu'un individu est autorisé à jouer, et sur les partenaires qu'il peut choisir pour diverses formes de transactions. (Ibid. p. 216)

Il note aussi que la transgression des frontières ethniques, comme celles des frontières imposées par l'appartenance de sexe ou de classe, fait généralement l'objet de sanctions qui participent activement au maintien des frontières de groupes :

Tout comme les deux sexes tournent en ridicule l'homme qui est efféminé, et comme toutes les classes punissent le prolétaire qui se donne des airs, ainsi les membres de tous les groupes ethniques dans une société poly-ethnique peuvent eux aussi agir de façon à maintenir des dichotomies et des différences. (Ibid. p. 218)

Il ajoute que dans les sociétés poly-ethniques complexes, le caractère fondamental de l'ethnicité dans la définition identitaire de l'individu s'impose de manière « impérative », c'est-à-dire qu'elle ne peut être « ignorée délibérément ni écartée de façon temporaire pour tenir compte d'autres définitions de la situation » (*ibid.* p. 216). Dans ce cas, les types de rôles autorisés prennent véritablement la forme de « contraintes absolues », quasiment indépassables (*loc. cit.*). Dans des contextes moins rigides du point de vue de l'importance et de la pertinence des catégories ethniques, la contrainte se fait moins forte. On assiste néanmoins à une « canalisation » et une « standardisation » des interactions. Ce sont ces processus de ritualisation des interactions qui érigent les frontières et leur confèrent leur permanence. De là découle aussi la diversité ethnique : la codification des

interactions qui crée les frontières entre les groupes ethniques crée donc les groupes ethniques eux-mêmes.

Cette définition tout à fait novatrice de l'ethnicité contourne maints écueils inhérents aux définitions antérieures. Elle permet par exemple d'expliquer la permanence dans le temps de groupes ethniques sans recourir aux affirmations simplistes et contradictoires qui voient dans cette persistance le résultat de l'isolement des groupes alors même que la multiplicité des échanges avec d'autres entités culturelles est attestée historiquement. Elle résout aussi les contradictions qui résultent inévitablement de la définition du groupe ethnique par des caractéristiques culturelles fixes ou par un système de valeurs particulier : en effet, ce type de définition présuppose que le maintien d'un groupe dans le temps dépend de la fixité de son système de valeurs, autrement dit de sa culture, ce qui interdit toute possibilité de changement culturel, alors que l'histoire montre qu'un groupe ethnique peut se maintenir dans le temps en tant qu'entité tout en subissant des modifications radicales au niveau de son système de valeurs ou de ses caractéristiques culturelles. La définition fixiste du groupe ethnique par ses caractéristiques « objectives » ne peut donc conduire qu'à des raisonnements absurdes : si l'on s'appuie uniquement sur ces critères « objectifs » pour définir un groupe ethnique, on peut affirmer que celui-ci peut en quelque sorte devenir étranger à lui-même au terme de plusieurs décennies de transformations sociales, c'est-à-dire qu'il n'existerait plus, en dépit de sa permanence formelle, car il ne serait plus culturellement le même. Pour Barth, l'équation qui assimile un groupe ethnique à sa spécificité culturelle est donc tout à fait inadéquate et inadaptée à rendre compte des données ethnographiques disponibles. C'est le maintien des frontières avec les Autres qui fait la permanence des groupes ethniques, non la récurrence prétendue de leurs spécificités.

Barth ne conteste pas que des différences culturelles existent préalablement à la rencontre de groupes sociaux distincts, il soutient simplement que ce que l'on perçoit comme des différences, sont en fait des traits culturels choisis pour leur potentialité distinctive et mis en exergue pour établir des frontières entre des entités que l'on cherche à maintenir séparées. Ces éléments culturels ne prédéfinissent donc pas particulièrement les groupes avant leur rencontre. Ils ne deviennent effectivement pertinents pour caractériser ces groupes qu'à partir du moment où la volonté de maintenir une différence entre eux est affirmée. C'est la volonté d'affirmer une identité, c'est-à-dire de se distinguer, qui façonne les différences. Autrement dit,

c'est l'ethnicité qui organise les différences culturelles et qui les crée, ou plus exactement, qui les rend pertinentes pour l'interaction sociale. On observe là un processus tout à fait identique à ce qui a été décrit à propos du genre.

A la question de la genèse préalable des différences culturelles, il répond par l'invocation de facteurs écologiques locaux. On a maintes fois constaté par exemple que l'organisation d'une société ici autour de la pêche et là autour de l'agriculture générerait des organisations culturelles différentes. Mais ces facteurs écologiques ne jouent aucun rôle dans l'établissement des frontières ethniques. Ainsi, un même ensemble ethnique peut être composé de sous-ensembles objectivement différents culturellement en raison de la disparité écologique du territoire sur lequel il s'étend, sans que pour autant ces sous-ensembles soient délimités par une frontière de type ethnique. Il n'y a donc pas « de relation univoque entre les entités ethniques d'une part et les différences ou ressemblances culturelles d'autre part » (*ibid.* p. 211). Pourtant, les catégories ethniques s'appuient manifestement sur des différences culturelles. C'est que :

Les traits dont on tient compte ne sont pas la somme des différences « objectives », mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs. [...] certains traits culturels sont utilisés comme signaux et emblème de différences, alors que d'autres ne sont pas retenus, et que dans certaines relations, des différences radicales sont minimisées ou niées. (loc. cit.)

A la suite de ce constat, il distingue deux types de contenus culturels intervenant dans les distinctions ethniques : d'une part « les signaux ou signes manifestes » que les individus affichent en tant que « signes diacritiques », comme le costume, la langue... et d'autre part les « critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés » (*loc. cit.*). Les premiers permettent une reconnaissance immédiate de l'autre comme « semblable » ou « étranger », alors que les seconds prescrivent aux individus les comportements qu'ils doivent adopter selon qu'ils ont affaire à un semblable ou à un étranger. Tous guident l'interaction et participent en cela à l'entretien des frontières.

La démarche de Barth, on le voit, a sorti les concepts de groupe ethnique et d'ethnicité de tout soubassement essentialiste. En répondant à la

question « Comment les frontières entre groupes émergent-elles et comment se maintiennent-elles ? », il a montré qu'elles ne correspondent pas à une tendance naturelle ou génétique de l'être humain au repli sur sa culture, mais qu'elles sont au contraire socialement organisées pour gérer les contacts avec autrui. En s'attachant aux frontières plutôt qu'aux groupes, il a fait de l'ethnicité le résultat d'une interaction, si bien qu'elle n'apparaît plus comme une spécificité des groupes minoritaires, pas plus qu'elle ne le serait d'ailleurs des groupes majoritaires : elle devient simplement une des modalités de gestion des interactions, ce qui implique tous les groupes sociaux, majoritaires comme minoritaires, dominants comme dominés. En cela, Barth a replacé les processus de délimitation des groupes dans le domaine du social par opposition aux interprétations naturalistes ou essentialistes, et il a déconnecté le concept d'ethnicité de ses acceptions idéologiques les plus étroitement associées aux logiques racistes.

On peut même déduire de la pensée de Barth des éléments de réflexion intéressants sur la notion de culture. Outre qu'une culture n'est jamais une reproduction à l'identique d'une génération à une autre, la pensée de Barth invite à considérer qu'une culture est le produit des interactions sociales entre les groupes et surtout le résultat de leurs velléités d'affirmation identitaire. En ce sens, elle devient une production historique, qui s'inscrit précisément dans l'histoire de ces interactions. Ce que des individus considèrent comme l'*essence* de leur culture, ce qu'ils donnent le plus à voir de leur culture, peut alors varier selon les groupes avec lesquels ils sont en contact, et la récurrence des interactions avec un groupe en particulier ne peut que contribuer à façonner leur culture dans un sens précis plutôt que dans un autre. En cela l'interaction ne fait pas que rendre certains traits culturels plus saillants, elle façonne la culture.

Mais Barth ne se demande pas pourquoi ce sont des frontières de type ethnique qui sont érigées et il ne dit rien de ce qui ferait la spécificité de ces frontières comparativement à d'autres types de délimitation des groupes sociaux. Il ne s'interroge pas non plus sur la fonction sociale que ces frontières remplissent, outre le fait d'organiser les interactions. Enfin, l'attention qu'il porte aux interactions se fait indépendamment de la prise en compte des rapports de pouvoir et de domination qui informent le plus souvent les interactions entre groupes ethniques. Les groupes que Barth évoque semblent la plupart du temps être situés dans des rapports d'égalité

avec leurs partenaires et les rapports de force ne paraissent ni conditionner les interactions, ni même les influencer.

Ce manque me semble dériver de la perspective interactionniste elle-même car en se focalisant sur les modalités de l'interaction et sur sa ritualisation, elle néglige les enjeux de pouvoir économique et politique qui structurent ces interactions. Pour pallier cette déficience, le recours aux études consacrées au racisme est indispensable.

1.2. Le racisme et le colonialisme

Les travaux sur le racisme ne se donnent pas pour objet de recherche l'ethnicité ou les groupes ethniques. Ils s'intéressent bien plus aux processus de discriminations, de ségrégation et d'infériorisation que subissent les personnes *racisées* ou *ethniscisées*, c'est-à-dire définies par le groupe dominant (ou majoritaire non pas en nombre mais du point de vue de leur statut) par des caractéristiques biologiques, voire culturelles, formant prétendument la spécificité d'un *groupe racial* ou *ethnique*, assigné à un statut minoritaire. C'est donc en tentant de déconstruire les mécanismes du racisme que les notions d'ethnicité ou de groupe ethnique ont été abordées et questionnées. Mais globalement, l'objet central de ces études reste celui des inégalités et des rapports de pouvoir inhérents au racisme.

Ces travaux peuvent être distingués en deux catégories : ceux qui tentent de définir à un niveau conceptuel ce qu'est le racisme et par exemple de préciser sa spécificité comparativement à d'autres formes de discriminations comme l'antisémitisme ou le sexisme, et d'autre part ceux qui tentent de décrire les manifestations concrètes du racisme et ses conséquences sur le vécu des personnes racisées, dans le domaine du travail, de l'accès à la formation, du logement, des droits civiques, etc. Mais parmi les travaux consacrés aux migrants, dont l'objectif est le plus généralement de décrire leur système de représentations, et de valeurs et de repérer les différences culturelles qui les caractérisent, très peu tiennent compte du racisme et de ses effets sur le système de valeurs et de représentations considéré. D'un autre côté, les travaux sur le racisme occultent les interrogations sur la culture, pour ne se centrer que sur les discriminations. Le travail pionnier d'Albert Memmi sur le colonialisme et le racisme est une exception notable, sur laquelle je prendrai donc largement appui.

Il est une autre raison à ce choix. Le racisme contemporain est l'héritier du racisme colonial. D'ailleurs, l'étude du racisme en France commence fondamentalement entre 1954 et 1962, pendant la guerre de libération de l'Algérie du joug colonial français. Les sciences sociales étaient auparavant plutôt orientées sur la question de l'antisémitisme, dont l'horreur s'était exprimée pendant la guerre 1939-1945. Les textes qui émergent pendant la guerre d'Algérie étudient donc le racisme à travers la relation coloniale. Mais les travaux relatifs aux situations post-coloniales mettront ensuite au jour des processus identiques à bien des égards. S'intéressant au racisme anti-arabe développé par le Front National en France, Benjamin Stora parle ainsi du « transfert d'une mémoire » dont découle l'existence même de ce parti (Stora, B. ; 1999). Pourtant, celui-ci n'est pas qu'une survivance de l'histoire : il est aussi l'expression des rapports sociaux actuels. Ce poids de l'histoire impose néanmoins qu'on s'attarde un peu sur cette période, c'est pourquoi je commencerai la présentation des travaux sur le racisme par l'exposé du *Portrait du colonisé* précédé du *Portrait du colonisateur* d'Albert Memmi (1957/2002). Ce texte repère à mon sens les processus sociaux les plus essentiels de la logique raciste, indépendamment des contextes socio-historiques qui lui confèrent des formes singulières.

Je dois signaler que la lecture de ce livre m'a été conseillée par une des étudiantes rencontrées au cours de l'enquête : « C'est important pour toi, ça t'aidera, parce que moi, ça m'a aidée à mieux comprendre la situation des Beurs en France aujourd'hui ! », m'avait-elle dit avec raison. Le fait que cette étudiante se soit reconnue dans le *Portrait du colonisé*, montre bien qu'il existe une continuité de la logique et de l'expression raciste au fil des temps.

1.2.1. Le racisme du colonisateur : justifier l'oppression politico-économique

Le *Portrait du colonisé* précédé du *Portrait du colonisateur* d'Albert Memmi est sans aucun doute l'un des textes les plus marquants qui ait été produit durant la guerre de libération nationale de l'Algérie. Auteur juif tunisien, Memmi a poursuivi des études de philosophie en France, puis a connu les camps de travail sous l'occupation allemande. Son histoire personnelle, grandement marquée par l'expérience de l'antisémitisme et du racisme, lui a conféré une indéniable acuité de

perception et d'analyse du phénomène raciste. La cohérence et la justesse de son étude de la relation coloniale firent prendre conscience aux lecteurs algériens de l'époque que la seule issue possible à cette relation d'oppression était la lutte de libération nationale, et que le seul moyen pour le colonisé d'exister à nouveau à lui-même était de liquider la colonisation. La force de ce texte, de même que son caractère prédictif, tiennent sans aucun doute à la rigueur de la démonstration qui rend la lutte anti-coloniale évidente, même au lecteur qui n'a connu ni cette période ni quelque autre contexte similaire. De fait, les militaires français ne cessèrent d'en trouver des exemplaires dans les poches des résistants algériens. Mais il prédisait aussi que dans un second temps il faudrait au colonisé se libérer de l'« être colonisé » qu'il était devenu et qui continuerait d'envahir intégralement sa personne comme son existence, ce qui lui demanderait un lent et douloureux travail sur lui-même, travail qu'à juste titre l'auteur prévoyait bien plus long à opérer que la décolonisation.

Mais avant de présenter le texte de Memmi et afin de rendre cet exposé plus pertinent, il convient de fournir quelques précisions générales sur le racisme colonial. La colonisation en soi a été sous-tendue par les théories racistes de « l'inégalité des races », comme celle d'Arthur de Gobineau, (1852/1940). L'idée de l'existence de « races » et de leur inégalité est apparue à la fin du XVIII^e siècle avec la naissance de la biologie comme science (Guillaumin, C. ; 1979/2002). Auparavant, ce que nous nommerions aujourd'hui racisme existait comme pratique mais ne faisait pas l'objet d'élaborations théoriques unifiées. Ces pratiques racistes se justifiaient par un système de représentations d'ordre religieux plutôt que biologique, de sorte que le terme racisme ne convient guère pour les désigner. On se demandait par exemple si les Noirs avaient une âme et la question se posait de savoir si l'on pouvait ou non les intégrer au genre humain. Le racisme comme théorie de l'inégalité des « races » correspond à un renversement de la pensée théologique au long du XIX^e siècle. Désormais, les Noirs sont inclus dans l'espèce humaine, mais dans le même temps ils sont assignés à un statut inférieur en son sein. « La race devient une catégorie intellectuelle et perceptive prioritaire » (*ibid.* p. 31) qui dresse un mur infranchissable entre les groupes, alors qu'auparavant le baptême permettait à quiconque d'intégrer le genre humain. On assiste alors à la racialisation des relations sociales et des représentations de l'humanité. Avec le développement des sciences naturelles, apparaît le racisme dit « scientifique » qui trouve dans les traits biologiques et notamment dans l'hérédité une explication à tous les phénomènes sociaux : les

différences observables entre les sociétés sont imputées à la biologie des individus qui les composent ; les cultures, les psychologies individuelles et collectives sont renvoyées à des caractéristiques biologiques ; l'infériorité des groupes opprimés est désormais expliquée par la biologie des corps, ce qui vient justifier les agressions, les massacres, l'exploitation et toutes les autres horreurs autrefois légitimées par la non-appartenance au règne humain. Le racisme scientifique associe donc des attributs biologiques (essentiellement la couleur de la peau) à des attributs culturels ou sociaux. Il a ainsi constitué, par le biais de la « science », une transformation radicale du système de légitimation des pratiques d'oppression, en les renvoyant à « l'ordre de la nature » (*ibid.* p. 25).

Albert Memmi ne cherche pas à étudier la construction théorique de l'idée de « race ». Ce qui l'intéresse est le processus d'adoption, d'« incorporation » dit-il, d'une pensée et d'une conduite raciste chez tout individu qui se trouve un temps soit peu impliqué dans la relation coloniale. Il ne mène pas une étude de l'idéologie raciste telle qu'elle se déploie dans les textes théoriques au fil des temps, il décrit comment l'idéologie raciste se crée et se reproduit dans et par la relation coloniale. En cela, sa démarche est, si l'on peut dire, interactionniste, mais dans le même temps elle dépasse les limites de l'interactionnisme car elle met la relation de domination au cœur-même de la réflexion. Enfin et surtout, Memmi montre combien c'est la relation de pouvoir et de domination qui crée la rhétorique de l'inégalité des « races » et des cultures, et non l'inverse.

Memmi montre que la relation coloniale, avant d'être une représentation racialisée de l'autre, est une situation d'oppression où le *profit* économique que retire le colonisateur est primordial. Toutefois, il considère que les bénéfices de cette oppression ne sont pas réductibles à sa dimension matérielle : ils s'étendent aussi à l'idée globale de supériorité du colon par rapport au colonisé. Pour certains colons, aussi pauvres que les Algériens eux-mêmes, la croyance en leur supériorité a été leur seul bénéfice véritable, affirme Memmi. Mais quel bénéfice, tout de même, que de se sentir plus intelligent, plus fort, quelle satisfaction psychologique que d'être reconnu comme tel, sans avoir à en faire la démonstration, ajoute-t-il aussitôt ! Par cette affirmation, Memmi s'oppose dans une certaine mesure aux analyses développées par les théoriciens d'inspiration marxiste comme Maxime Rodinson (1955 : 140) ou Immanuel Wallerstein (1988 : 43), pour qui le racisme (comme le sexisme d'ailleurs pour Wallerstein) est engendré par le capitalisme et s'explique en dernier ressort par

le profit économique qu'en retire la bourgeoisie, notamment la grande bourgeoisie. Pour Memmi, un individu peut avoir une attitude raciste sans lui-même en retirer le moindre bénéfice économique. La notion de bénéfice qui sous-tend la définition du racisme s'étend à la sphère affective et psychologique.

Toutefois, et en dépit des disparités économiques entre les colons eux-mêmes, l'organisation de la relation coloniale consiste d'abord et avant tout en une « exploitation politico-économique », mais celle-ci a pour caractéristique de s'exercer de « peuple à peuple », au profit du colonisateur, le salarié y compris, pas seulement le bourgeois comme l'affirmait particulièrement Rodinson (Memmi, A. ; 1957/2002 ; p. 15). Memmi conteste la réalité des projets de mission morale et culturelle, censés apporter le progrès, dont le colonisateur se fait le porteur bienfaisant. En effet, sa présence sur le territoire colonial est une présence intéressée. Son succès rapide dans la colonie, qu'il présente comme le résultat de ses qualités supérieures, n'est nullement dû à son ingéniosité particulière, mais au système discriminatoire qui lui réserve une carrière rapide et sûre : son ascension dans l'administration est immédiate car les postes sont réservés aux seuls Français ; l'entreprise qu'il crée devient rapidement très rentable car il bénéficie d'une main-d'œuvre très bon marché, dépourvue de tout droit salarial ; sa ferme est particulièrement productive car il n'a pas eu à s'endetter pour acheter des terres, celles-ci lui ont été données consécutivement à l'expropriation des paysans qui formèrent ensuite une masse de salariés agricoles corvéables à merci ; enfin, l'armée et la police garantissent ses privilèges face aux tentatives de révolte.

Pour illustrer le propos de Memmi, on peut noter combien le projet d'importation du savoir et de la civilisation était fictif. Après plus d'un siècle de présence coloniale, l'effort mis en œuvre pour développer l'enseignement paraît bien minime : il y avait en 1945 deux fois plus d'enfants européens dans les écoles algériennes que d'enfants musulmans pour une population européenne sept fois plus faible ; l'enseignement supérieur était quasiment inaccessible aux musulmans ; on estime que la proportion d'individus musulmans analphabètes en langue française atteignait 94 % chez les hommes et 98 % chez les femmes (Stora, B. ; 1991 : 105). Certains colons considéraient effectivement que l'instruction des « Français musulmans » faisait courir « un véritable péril à l'Algérie » et que l'enseignement ne devait avoir pour autre objectif que de fournir aux colons des « valets de ferme, des maçons et des cordonniers adroits » (*loc. cit.*). Pour Memmi, le colonisateur n'a donc jamais

franchement adhéré à l'idée de sa mission civilisatrice, car celle-ci sous-tendait que le colonisé aurait pu être son égal, ce qui aurait « détruit le principe même de ses privilèges » (*ibid.* p. 89). La mission civilisatrice et son corollaire idéologique qu'est l'*assimilation* ne furent que de vagues mythes mis en exergue pour acquérir le soutien de la métropole, dont l'appui militaire garantissait au colonisateur son statut. Mais les Algériens ne furent considérés que comme des citoyens de seconde zone par l'Etat français. Ils n'étaient d'ailleurs pas juridiquement des citoyens, mais des sujets, c'est-à-dire que le droit instituait leur infériorité.

A côté de la fulgurante ascension sociale du colonisateur français, la majorité des Algériens vivaient, en conséquence, dans le dénuement le plus total et subissaient le manque de nourriture. Alors que la culture vivrière permettait à chacun de vivre correctement avant l'invasion coloniale, le processus d'expropriation des terres conduisit la population sur la voie de la « clochardisation », selon l'expression devenue célèbre de Germaine Tillon (1957), et les paysans dépossédés furent parqués dans des bidonvilles insalubres où ils recherchaient désespérément les moyens de survivre (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1964).

En somme, « être colonisateur, c'est devenir riche par privilège » (Memmi, A. ; 1957/2002 : 33). C'est devenir riche alors qu'une telle possibilité aurait été improbable en métropole, où les conditions de réussite sont plus dures en raison même du principe d'équité qui y prévaut. Le colonisateur qui loue perpétuellement la métropole n'a donc en fait aucune envie d'y retourner, car une telle démarche signifierait la perte de ses privilèges et l'obligerait à redevenir un homme comme les autres. Il ne cherche pas non plus à construire la colonie à l'image de la métropole car cela aboutirait tout aussi inéluctablement à la perte de ses privilèges (*ibid.* p. 89). Il ne glorifie la métropole que pour inférioriser le colonisé et légitimer sa présence. Le racisme colonial comporte donc structurellement un intérêt matériel, qui constitue son fondement même.

La dimension économique et politique de la relation coloniale étant posée, Memmi focalise son attention sur les processus psychologiques qui guident les conduites du colonisateur et du colonisé dans le cadre de cette relation de domination, afin de montrer combien le racisme s'inscrit inéluctablement dans le vécu de chacun des partenaires de cette relation et dans leur identité. Il montre que le racisme ne se limite pas à la simple adhésion à des discours idéologiques diffusés par

les théoriciens du racisme scientifique : il soutient que le racisme est produit par la relation coloniale, c'est-à-dire par la relation politico-économique d'oppression.

En raison de sa situation avantageuse, le colonisateur est, selon Memmi, contraint de « s'accepter comme usurpateur légitime » (*ibid.* p. 73). Pour cela, il rend l'usurpé responsable de son pitoyable sort. Tel est le moyen trouvé pour se laver de la violence meurtrière, des inégalités instituées par le droit et de la misère par lesquelles il a été rendu bénéficiaire de ses privilèges. Pour sortir de sa culpabilité, il doit vanter ses propres qualités, ce qu'il ne peut faire qu'en enfonçant le colonisé dans la disgrâce et le démerite. Il le fera jusqu'à ce que l'infériorité où se trouve le colonisé, du fait même de la colonisation, devienne aux yeux de tous l'élément qui rendait la colonisation inévitable et la présence du colonisateur indispensable à la protection, voire à la survie, du colonisé. Memmi note qu'au Maroc, sans ironie aucune, la France coloniale a mis en place un « protectorat » pour « protéger » la population « indigène » !

La situation coloniale fabrique ainsi des colonialistes, dit Memmi, car aucun Européen présent sur la terre colonisée ne peut y demeurer sans percevoir l'injustice dont découle son statut de privilégié et cela ne peut lui être supportable que s'il entre à un moment ou un autre dans ce processus de dénigrement, d'infériorisation et de déshumanisation du colonisé. Le colon qui ne s'accepte pas comme « usurpateur légitime » préférera repartir en métropole. Celui qui restera deviendra inéluctablement un colonialiste, c'est-à-dire un partisan du régime colonial. Le colonialiste s'évertue donc à faire porter sur le colonisé la responsabilité de son sort, et à le déshumaniser pour recouvrer son humanité perdue. Pour cela, il n'a d'autre possibilité que de le rendre foncièrement différent de lui. C'est pourquoi il s'engage sous tout prétexte dans un processus de différenciation-hiérarchisation des deux peuples, processus qui ne pourra que s'amplifier toujours plus pour maintenir la situation en l'état. La relation de domination consubstantielle à la relation coloniale conduit donc le colonisateur à construire une image du colonisé qui le différencie de lui en même temps qu'elle l'infériorise. « *[L]a différence est le pivot de la démarche raciste* » affirme Memmi dans un ouvrage consacré au racisme, où il reprend et approfondit l'analyse de la relation coloniale (1982/1994 : 55). Mais il ajoute aussitôt que ce n'est pas tant la « *différence, réelle ou imaginaire* » qui importe que la signification sociale qui lui est attribuée : dans la logique raciste, « la différence [est] synonyme d'inégalité. » (*ibid.* p. 57).

Memmi souligne que l'image fabriquée du colonisé est une construction mythique, dont l'unique élément cohérent est la volonté du colonialiste d'inférioriser le colonisé. L'un des traits le plus récurrent de ce portrait mythique est l'accusation de paresse. En invoquant la paresse du colonisé, le colonialiste justifie le dénuement de ce dernier et par contraste ses propres privilèges. A l'oisiveté de l'un répondrait le méritant travail de l'autre. Cette appréciation portée sur le colonisé ne relève pas d'une appréciation objective reposant sur un constat, il s'agit bien plutôt d'une « *institution* : par son accusation, le colonisateur institue le colonisé en être paresseux. Il décide que la paresse est *constitutive* de l'essence du colonisé » (1957/1985 : 101). Cette institution porte sur tous les colonisés sans qu'aucun puisse échapper à cette sentence. Si l'on peut admettre qu'il y ait des paresseux partout, « ce qui est suspect, c'est [précisément] l'*unanimité* de l'accusation et la *globalité* de son objet » (*loc. cit.*). Quoi qu'il fasse, quels que soient ses efforts, le colonisé ne sera jamais autrement que paresseux ; et il ne fera que « du travail d'Arabe » (*loc. cit.*) — expression encore très fréquemment employée en France aujourd'hui.

Le colonialiste procède ainsi à la « substantification » d'un trait réel ou imaginaire (*loc. cit.*) qui, dès lors, relève de l'essence, de la nature, de l'être du colonisé. Cette substantification l'annihile en tant qu'individu, car il n'est plus pensé qu'en référence à un collectif : les défauts d'un seul sont les défauts de tous et inversement. Tout trait de caractère, tout comportement individuel condamnable devient le fait d'un peuple et non plus seulement d'une personne. Quant aux comportements louables, ils sont réduits à des exceptions ne mettant nullement en cause l'appréciation générale.

Memmi ne s'attarde pas davantage sur le mécanisme de substantification. Or, on peut encore approfondir son raisonnement. La généralisation collective fait plus que d'opérer la « substantification » des comportements, elle les inscrit précisément dans le corps des colonisés et les transforme en traits héréditaires : en effet, plus que généralisés, les comportements se trouvent associés à tout un peuple, donc à un groupe qui se reproduit, ce qui induit l'idée de leur transmission par la naissance. Ces comportements sont dès lors assimilables à des « tares » congénitales caractéristiques d'une « race » : aucun colonisé ne peut échapper à ces « tares » — il serait même absurde qu'il cherche à prouver le contraire. Inscrire l'altérité dans les corps permet de conforter l'idéologie de l'impossible assimilation. La généralisation à un peuple est donc ce qui fait exister l'idée de « race ». La caractéristique de la logique raciste, comparativement à d'autres formes de domination, est précisément de s'appliquer

aux seuls groupes sociaux pouvant se reproduire. On peut noter avec Guillaumin que l'usage du terme « racisme » désigne de manière étendue des comportements agressifs ou hostiles envers des groupes infériorisés, altérés et biologiquement distingués, tels que les jeunes ou les femmes — on parle ainsi de racisme « anti-jeunes » ou « anti-femmes » —, alors que ces groupes ne sont pas considérés comme des « races » et qu'il ne s'agit pas tout à fait de racisme, comme chacun sait. Cherchant quelle logique sous-tend le maintien de cette distinction entre des groupes pareillement discriminés et infériorisés au prétexte de leurs caractéristiques biologiques (couleur de la peau, sexe ou degré de développement morphologique du corps, âge), Guillaumin note que les jeunes et les femmes ne peuvent se reproduire par la génération, à la différence des groupes dits raciaux « constitués de géniteurs et d'enfants qui parcourent les âges » (Guillaumin, C. ; 1972/2002 : 15). Si le sexisme et le racisme ont donc en commun d'inscrire dans la biologie des individus un statut d'infériorité et d'être des naturalismes, le critère de la reproduction du groupe par la génération distingue le sexisme et l'« âgisme » du racisme. Cela permet de comprendre pourquoi le mot « race » a été appliqué aux personnes de confession juive et même aux ouvriers au début du XIX^e siècle alors que ces groupes ne sont pas caractérisés par des différences phénotypiques visibles : il s'agit de groupe qui se reproduisent. C'est qu'au fur et à mesure des transformations subies à la fin du XVIII^e siècle en raison du développement de la biologie, le mot « race » est demeuré investi de son sens originel :

Race conserve ici son sens ancien de lignée, de famille, qui jusqu'au XIX^e siècle constituait son sens unique, il continue à désigner la continuité générique. (loc. cit.)

Ainsi, la psychologie du colonisé, sa culture, ses rites, ses traditions, ses habitudes, tout en lui est rapporté à sa *nature*, « étrange », « inquiétante », « dangereuse », tout est interprété comme le résultat de caractères somatiques plus ou moins décryptables, mais à coup sûr héréditaires. C'est de cette façon que se produit la substantification des comportements ; et c'est par cette conception non seulement biologique, mais aussi héréditaire, des comportements que se révèle à mon sens la démarche raciste du colonisateur.

Memmi fournit une explication au recours du colonialiste à des arguments racistes. Le colonisateur ne peut effectivement dire ouvertement qu'il refuse sa mission civilisatrice, ni avouer qu'il refuse l'assimilation du colonisé. Il ne peut pas non plus reconnaître qu'il spolie journallement le colonisé. Alors, il invoque la *nature* de ce dernier. Memmi en déduit qu'il a dès lors recours à un argument raciste. Je dirais plutôt qu'il a recours plus largement à un argument naturaliste. Or, le naturalisme n'engendre pas que le racisme. Les individus sexistes invoquent eux aussi la nature des femmes pour légitimer leur pouvoir, mais cela ne fait pas d'eux des individus racistes, cela fait d'eux des individus sexistes. Le racisme ne s'applique en fait qu'aux groupes pouvant se reproduire. Or, les femmes ne peuvent se reproduire entre elles. C'est la conception héréditaire du statut de dominé des individus racisés qui fait le racisme.

Comme dans le sexisme, le recours à la *nature* du colonisé tient lieu dans la logique raciste d'explication à l'indigence de ce dernier, à son infériorité, à son exploitation, en somme à sa subordination et donc à la colonisation. Comme l'a judicieusement noté Guillaumin, avec l'idée de « race », on ne peut plus changer de culture (Guillaumin, C. ; 1972/2002 : 55). Voilà qui apporte une parfaite justification au colonisé. Le racisme est donc « incorporé » dans chaque geste, dans chaque parole du colonialiste et « constitue une des structures les plus solides de [sa] personnalité » (*ibid.* p. 90). La raison d'un tel lien entre le racisme et la personnalité du colonialiste tient à ce qu'il doit constamment se justifier, et justifier le sort qu'il réserve au colonisé : il doit légitimer ses privilèges et l'inégalité. C'est ce que Memmi appelle le « paradoxe éthique du raciste » (1982/1994 : 71). Il souligne encore que le racisme est observable dans absolument tous les colonialismes :

Ce n'est pas une coïncidence : le racisme résume et symbolise la relation fondamentale qui unit colonialiste et colonisé. (Memmi, A. ; 1957/1985 : 101)

Finalement, Memmi dégage trois éléments, ou trois phases, qui caractérisent l'attitude raciste du colonialiste :

1. *Découvrir et mettre en évidence les différences entre le colonisateur et le colonisé.*

2. Valoriser ces différences, au profit du colonisateur et au détriment du colonisé.
3. Porter ces différences à l'absolu en affirmant qu'elles sont définitives, et en agissant pour qu'elles le deviennent. (ibid. p. 90)

Il notera dans des travaux ultérieurs que ces trois phases caractérisent aussi le racisme en dehors même de toute situation coloniale : il remplacera alors les mots « colonisateur » et « colonisé » par « raciste » et « victime ». Scruter les différences n'est pas un acte raciste en soi, dit Memmi, mais scruter les différences afin d'établir des discriminations, puis transformer ces différences en traits *immuables*, ce qui a pour objectif de légitimer les dites discriminations et de les rendre *immuables* à leur tour, est un acte raciste. Je considère pour ma part, que ces trois phases ne sont pas suffisantes pour définir l'acte raciste. Il faut rendre les différences *immuables* d'une façon précise : il faut les transformer en *traits biologiques héréditaires*, ce qui s'effectue en les inscrivant dans la *biologie* de tout un peuple. Il est effectivement pratique de rapporter les différences à des traits biologiques pour garantir leur immuabilité, autrement dit pour inscrire une relation de domination dans l'ordre des choses, qui en l'occurrence est un ordre de la *nature*. Le racisme est une pensée éminemment essentialiste et naturaliste. Si des différences biologiques ne sont pas perceptibles, la logique raciste en invente. Tel fut le cas à propos des Juifs dans la logique antisémite qui elle aussi relevait de l'idée de l'inégalité des « races ». Rappelons que deux siècles auparavant, c'est l'ordre théologique du monde qui aurait servi à légitimer cette oppression. On voit clairement à travers l'étude de la relation coloniale que c'est le rapport de domination et d'oppression qui précède et produit la rhétorique raciste, puis conduit à la racialisation des relations sociales. La construction de l'idée de « race » est historiquement liée au développement de la biologie comme science, mais la croyance en l'existence des « races » et l'adhésion à sa valeur explicative sont conditionnées par la nécessité de légitimer une relation de pouvoir profondément odieuse. Ainsi, de nombreux colons ne partageaient pas ce type de représentations en arrivant sur le territoire colonial, mais dès lors qu'ils acceptaient de profiter de cette oppression, ils étaient conduits à adopter eux aussi ce point de vue. L'inégalité cherche d'abord sa légitimité dans la différence qu'elle fabrique, puis elle a recours à la généralisation de traits, réels ou imaginaires, négatifs et différenciateurs, à tout un peuple, ce qui sous-tend la biologisation ou

naturalisation de tous les comportements du colonisé et vient entériner l'idée de « race », en même temps que celle d'inégalité des « races » : la relation d'oppression fait donc exister les « races » et leur inégalité dans l'ensemble des relations sociales.

1.2.2. Le racisme colonial fabrique le colonisé et informe sa culture

Après avoir exposé les ressorts de la relation coloniale et du racisme du point de vue du colonialiste, Memmi décrit leurs conséquences sur la manière dont le colonisé se perçoit. Il note que la situation concrète dans laquelle le colonisé est maintenu tend à le faire exister conformément à son portrait mythique. La situation coloniale crée non seulement le colonialiste, mais aussi le colonisé. La conscience de son exploitation freine effectivement son ardeur au travail. La misère où il est tenu l'amène à commettre de petits larcins. Le colonialiste en conclut que « tous sont des voleurs ». Face à cette dévalorisation constante et à l'impossibilité qui est faite d'accéder à un statut d'égalité avec le colonialiste, le colonisé se replie sur les seules valeurs qui lui restent : la famille et la religion. Par conséquent, sa culture se fige, se rigidifie, ce qui confirme les dires du colonisateur qui prétend que le colonisé est incapable de s'assimiler. Mais au lieu de s'opposer à cette crispation culturelle, le colonialiste l'encourage : il cherche même à la renforcer car il voit là un moyen de consolider le processus de différenciation-hiérarchisation qu'il s'évertue à entretenir continuellement. La colonisation et le colonialiste orientent donc le colonisé et sa culture vers le conservatisme.

Mais dans le même temps, le colonisé éprouve la mésestime, voire la haine de soi, car ses cadres de références, sa langue, ses savoirs-faire ne lui permettent pas d'accéder au pouvoir ni, plus modestement, à l'emploi. Malgré lui, il admire le colonialiste. Alors, il cherche à disparaître à lui-même pour devenir identique au colonisateur, pour parler sa langue, s'habiller comme lui, adopter son mode de vie et ses valeurs. Malgré ses efforts, le colonialiste lui fait toujours remarquer son incapacité à être véritablement comme lui : il ridiculise toutes ses maladresses. C'est que le colonialiste refuse l'assimilation du colonisé. En se confrontant à cette impossible assimilation, à cette impasse de la relation coloniale, le colonisé prend finalement conscience que la révolte est la seule issue possible. Memmi relève que ce sont les personnes qui allèrent le plus loin dans la logique assimilationniste qui

devinrent ensuite les plus grands leaders des luttes pour l'indépendance de leurs pays.

Memmi analyse les processus psychiques qui se déroulent chez le colonisé se révoltant contre la relation coloniale, et examine les attitudes racistes que ce dernier développe à son tour envers le colonisateur. Memmi a effectivement le mérite de traiter du racisme chez les deux protagonistes de la relation coloniale, sans jamais oublier l'asymétrie fondamentale de leurs positions respectives. Après avoir éprouvé la haine de soi, le colonisé éprouve la haine du colonisateur : « Du refus de soi, il passe au refus de l'autre » (*ibid.* p. 144). Il commence ainsi à préférer tout ce qui concurrence le colonialiste et tout ce qui diffère de lui. C'est dans ce processus de haine en retour que l'on peut comprendre l'émergence d'attitudes racistes chez le colonisé. Le colonisateur est refusé en bloc, quelles que soient ses intentions, quel que soit son statut ; même les Européens qui résident sur le continent européen et non sur le territoire colonial sont appréhendés comme des colonisateurs en puissance, de même que tout individu qui ignore la condition d'oppression du colonisé. Alors qu'il a été dépossédé de toute humanité, comment celui-ci pourrait-il effectivement imaginer que ceux qui ne partagent pas sa position puissent avoir un brin de compassion, s'interroge Memmi ? La négation des distinctions individuelles s'applique cette fois-ci à tous les individus membres du « peuple européen » oppresseur. Le rejet s'exerce à son tour de peuple à peuple :

Enfin, si la xénophobie et le racisme consistent à charger globalement tout un groupe, à condamner a priori n'importe quel individu de ce groupe, lui prêtant un être irrémédiablement fixe et nocif, le colonisé est, en effet, xénophobe et raciste ; il l'est devenu. (Ibid. p. 145).

Le racisme du colonisé peut aller jusqu'à se réjouir des malheurs d'un autre groupe humain simplement parce qu'il n'est pas colonisé, tout comme le racisme du colonisateur ridiculise les malheurs du colonisé, qu'il ne perçoit d'ailleurs plus tout à fait comme un être humain. Le racisme du colonisé comme celui du colonisateur est donc une « mystification » (*ibid.* p. 146). Mais à la différence du racisme du colonisateur, le racisme du colonisé n'est pas basé sur la croyance en l'infériorité de tout groupe différent du sien, il repose sur la conviction que tous ces autres groupes sont « définitivement nuisibles et agresseurs » (*loc. cit.*).

Plus encore, si le racisme européen moderne déteste et méprise plus qu'il ne craint, celui du colonisé craint et continue d'admirer. Bref, ce n'est pas un racisme d'agression, mais de défense. (loc. cit.)

Ce racisme-là, bien que chargé de négativité, contient les germes de la reprise en main du colonisé par lui-même. Mais cette reprise ne s'effectue pas au nom de l'universalité de l'être humain, elle s'effectue au nom des différences qui ont été assignées au colonisé par le colonisateur. Après que le colonisateur eut affirmé ses différences contre le colonisé, le colonisé affirme les siennes contre le colonisateur : c'est que Memmi appelle dans l'ouvrage ultérieur sur le racisme « le retour du pendule » (1982/1994 : 64). Celui qui trouvait sa religion dépassée se met alors à faire la prière scrupuleusement. La moindre danse folklorique devient « le sommet de l'art », écrit-il avec une ironie bienveillante (*loc. cit.*). Celui qui avait appris le français en souhaitant oublier sa langue maternelle la glorifie désormais, même s'il sait qu'il ne peut enseigner les mathématiques avec elle. L'anachronisme et l'intolérance se trouvent justifiés, glorifiés et conservés. C'est que la critique à l'égard de sa propre culture est perçue comme une soumission à la pensée du colonialiste. Au mythe négatif construit par le colonisateur succède ainsi un mythe positif construit par le colonisé, ce que Memmi appelle un « contre-mythe » (*ibid.* p. 152). Mais celui-ci reste défini par le rapport au colonisateur, c'est-à-dire qu'il ne constitue pas encore une construction de soi indépendante de la relation coloniale. Il s'ensuit que le maintien de l'opposition de peuple à peuple persiste sans que les apports de l'un et l'autre puissent fusionner et sans que le colonisé parvienne encore à se départir de son statut de colonisé.

Tout comme Barth, Memmi adopte une démarche que l'on peut qualifier d'interactionniste, bien qu'il ne se positionne pas de lui-même dans ce courant de pensée. Mais à la différence de Barth, il ne fait aucunement appel à la notion d'ethnicité, car ce qui intéresse n'est pas de savoir comment les groupes ethniques se maintiennent dans le temps qui l'intéresse, mais de trouver les ressorts de la relation coloniale qu'il définit d'emblée comme une relation de domination, « un système politico-économique d'oppression » (Memmi, A. ; 1957/2002 : 15). Son attention se place non plus seulement sur les frontières entre les groupes et sur les modalités de leur maintien, mais sur la relation de pouvoir et ses effets sur la personnalité des

protagonistes de cette relation. Il montre comment la mise en œuvre quotidienne de la relation coloniale est sous-tendue par un processus qui combine inéluctablement et dans un même mouvement la différenciation, la catégorisation et la hiérarchisation des individus en deux peuples pensés comme fondamentalement différents, dont l'un domine l'autre. Il montre à partir des processus psychiques individuels comment cette relation de domination fabrique littéralement ces deux peuples, comment elle les modèle, comment elle crée leurs spécificités culturelles respectives par une fuite en avant qui les rigidifie et les fige inéluctablement dans leurs différences. Il montre comment cette relation structurelle s'inscrit dans la psychologie des individus, comment elle les façonne en colonialistes et colonisés, en individus racistes et racisés. Ce qui fait l'apport de Memmi comparativement à la perspective adoptée par Barth tient à ce qu'il intègre la question du pouvoir et qu'il montre que le racisme est ce qui caractérise l'interaction dans la relation entre deux peuples qu'est la relation coloniale. Dans ce cadre, on peut dire que l'ethnicité, à savoir la culture et l'identité culturelle d'un individu, est le produit du rapport de pouvoir qui structure cette relation, et non plus seulement le produit de l'interaction des deux peuples. La mise en exergue de leurs différences correspond à une relation hiérarchisée et asymétrique.

1. 3. Le racisme post-colonial

Il est bien évident que le racisme dans les sociétés post-coloniales prend des formes différentes de celles qui ont prévalu sous l'ère coloniale. Pour commencer, l'argumentaire idéologique qui le sous-tend ne s'appuie pas sur les mêmes fondements. Toutefois, des éléments communs demeurent, ce qu'il convient de mettre au jour afin de présenter les continuités et discontinuités du racisme contemporain par rapport au racisme colonial.

1.3.1. Les continuités et discontinuités historiques du racisme : le néo-racisme différentialiste et l'idée de « race »

Dans les années soixante-dix, l'idée de « race » et de groupe « racial » a été déconstruite par la biologie qui lui avait donné corps deux siècles plus tôt. Elle a montré que cette notion n'avait aucun fondement scientifique, si bien que la majorité de la population française la considère maintenant comme caduque et dangereuse. S'il est vrai que les individus les plus racistes s'y réfèrent encore, beaucoup d'autres ont des comportements racistes alors même qu'ils rejettent totalement l'idée de « race ». Comme le notait déjà Guillaumin en 1972, la situation est paradoxale : la « race » n'existe plus mais le racisme demeure. Une telle situation résulte de ce que ces notions ont abouti, par exemple, à l'horreur du génocide des Juifs et des Tsiganes, et aux horreurs de la colonisation. Depuis lors, les sociétés post-coloniales sont entrées dans ce que Guillaumin appelle l'ère de la « conscience coupable » qui a engendré une reformulation de la rhétorique raciste (*ibid.* p. 129).

Il a effectivement été noté que le discours raciste est aujourd'hui plus enclin à dénoncer les *différences culturelles* que les *différences biologiques*, puisque la notion de « race » est désormais disqualifiée. En conséquence, le discours de l'inégalité des « races » s'est trouvé amplement déstabilisé et discrédité. Analysant les formes actuelles du discours raciste, Pierre-André Taguieff a proposé de parler de « néo-racisme différentialiste » (1991 : 33-34) que l'on appelle aussi « racisme culturel ». La spécificité de ce nouveau racisme est de s'appuyer sur la « défense des identités » et sur « l'éloge de la différence » (*loc. cit.*). Mais après l'exposé des travaux de Memmi, cette rupture radicale que Taguieff semble percevoir dans la rhétorique raciste ne semble pas aussi franche.

Selon Taguieff, le néo-racisme différentialiste postule :

[...] l'irréductibilité, l'incompatibilité, l'incommunicabilité et l'absolue séparation des cultures (des « spécificités » ou des « identités » culturelles), des structures mentales, des mœurs, des traditions communautaires, bref des manières collectives différentielles d'être, de faire, de penser, de désirer.

Le nouveau racisme doctrinal se fonde sur le principe d'incommensurabilité radicale des formes culturelles différentes. (loc. cit.)

Le postulat de l'inégalité raciale se serait donc effacé au profit de ce que Taguieff appelle la culturalisation, phénomène qui institue les « cultures en seconde nature » (*ibid.* p. 35), et que je préfère appeler « naturalisation de la culture ». Le racisme, n'osant plus dire ouvertement qu'il existerait des « races » et qu'elles seraient inégales, martèle que les *cultures* sont incompatibles et leur *métissage* dangereux : l'idée de pureté raciale aurait laissé place à celle d'authenticité des cultures. Plus encore, ce racisme aurait pour particularité de postuler que certains individus ou groupes sont *inassimilables*. Aujourd'hui, écrit Taguieff :

[...] la catégorisation raciste de base ne s'exprime plus à partir de telle ou telle classification hiérarchique des races humaines, mais selon le critère apparemment moins brutal : assimilable versus inassimilable. (ibid. p. 42).

Plutôt que de prôner l'infériorisation de certains groupes sur la base de leurs caractéristiques biologiques, le néo-racisme différentialiste prône leur exclusion en arguant de leur dangerosité pour « l'identité nationale ». Plutôt que d'affirmer l'existence et l'inégalité des « races », il préfère revendiquer le droit de protéger la « culture française » face au prétendu danger de l'immigration, assimilée à une « invasion », à une « agression » (*ibid.* p. 44), d'où la hantise du contact avec les *autres*. De ce raisonnement découle la revendication de la « préférence nationale », quasiment conçue comme une *discrimination positive* envers les nationaux dans un objectif de lutte contre le « racisme anti-blanc » qui serait développé par les étrangers et leurs enfants, thèmes chers au Front National. Ce nouvel argumentaire du racisme contemporain est incontestablement une réponse aux arguments anti-racistes développés depuis les années quatre-vingt : il répond au « droit à la différence » invoqué par ce mouvement. Il prend ainsi, souligne Taguieff, la forme d'un discours « *hétérophile* » plutôt qu'« *hétérophobe* » (*ibid.* p. 43). Le discours néo-raciste différentialiste a une dernière caractéristique : par exemple, au lieu d'affirmer « les Arabes sont tous des voleurs », il se saisit de faits délictueux rapportés par la presse, puis souligne ou affirme que les auteurs sont « des Arabes ». Taguieff qualifie cette méthode de « racisme *symbolique* ou indirect », car elle procède par l'énonciation implicite de propos diffamants à l'égard d'un groupe social dans son entier (*loc. cit.*).

Taguieff reconnaît volontiers que ce qu'il décrit est également repérable dans l'argumentaire du racisme scientifique ou biologique, mais il estime, à la suite de

Memmi, que le racisme culturel n'aboutit pas systématiquement à un racisme biologique. Ce point de vue me semble erroné, car comme je l'ai souligné plus haut le racisme est une pensée de l'hérédité. Selon moi, le néo-racisme différentialiste ne correspond pas à la disparition de l'idée de « race », et l'idée d'irréductibilité des cultures reste sous-tendue par celle d'inégalité des « races ». En effet, les discriminations racistes que l'on peut observer aujourd'hui se mettent en place avec la perception de traits physiques interprétés comme les signes d'une « origine étrangère », ou bien avec l'annonce du nom de famille, qui indique alors que l'individu n'est pas « Français de souche », ce qui dans les deux cas renvoie à la filiation, à la naissance, à la lignée et donc plus largement à l'idée de « race ». Certains noms à consonance « étrangère » ont tellement acquis la valeur de stigmatisme que certains descendants d'immigrés choisissent d'effectuer une procédure de « francisation » de leur nom pour échapper aux discriminations (Lapierre, N. ; 1993). Si la théorie raciste a laissé de côté le postulat de l'existence et de l'inégalité des « races », la pratique raciste, elle, n'a oublié ni le faciès ni l'ascendance des individus. En cela, il y a une continuité véritable entre le racisme scientifique et le néo-racisme différentialiste, au point que l'on peut même se demander s'il y a véritablement une rupture à déceler comme le pense Taguieff. Sans doute vaudrait-il mieux parler d'inflexion de la rhétorique raciste vers les différences culturelles, mais certainement pas de rupture avec le biologisme raciste.

De plus, l'individu raciste continue de fonder sa pratique sur le sentiment de sa supériorité, sentiment dont l'existence atteste la prégnance de l'idée d'inégalité des individus, même si ce sentiment est souvent fondé sur l'idée d'inégalité des *cultures* ou des *civilisations* et non sur celles des « races ». Mais quand la culture est naturalisée et que la naissance semble être le seul moyen reconnu par le discours raciste d'acquérir une culture, la notion de culture apparaît comme une simple reformulation de l'idée de « race ». En effet, dans le discours néo-raciste différentialiste, on ne peut, pas plus que dans le discours raciste scientifique, passer d'une culture à une autre, même lorsqu'on naît dans une société culturellement différente de celle de ses parents. En ce sens, la culture d'une personne semble quasiment être un héritage biologique. Il y a là une *racialisation* de l'acquisition des cultures. Guillaumin note à ce propos que les langues occidentales ne parviennent pas à construire un mot qui rende parfaitement compte des faits culturels dans leurs spécificités strictement sociales et qui les distingue nettement des phénomènes bio-

physiques (1972/2002 : 88). Le terme ethnie est un exemple édifiant de la racialisation des termes désignant la culture d'un groupe, tant il a finalement été réinvesti du sens du mot « race ». Guillaumin ajoute :

Non seulement ce manque est en lui-même significatif de la difficulté à penser le socio-culturel, mais implique aussi que la désignation somatique employée en ses lieu et place est satisfaisante puisque non remplacée : ceci montre la cohésion profonde, dans le système de pensée qui est le nôtre, du somatique et du psycho-sociologique. (loc. cit.)

En outre, si ce postulat racial ne sous-tendait pas le discours néo-raciste différentialiste, on ne comprendrait pas que les enfants d'immigrés nés en France soient eux aussi victimes de racisme, alors qu'ils sont culturellement très fortement intégrés comme le montrent de très nombreuses enquêtes tant quantitatives que qualitatives (Tribalat, M., 1995 ; Wihtol de Wenden, C., 1999 ; Lapeyronnie, D., 1987 et 1996). Peu importe que les enfants d'immigrés grandissent en France, le néo-racisme différentialiste postule qu'ils ont la culture de leurs parents. Peu importe que leurs parents vivent en France depuis des décennies, le néo-racisme différentialiste postule qu'ils ont la culture du pays où ils sont nés, ce qu'il faut encore retraduire par l'idée qu'ils ont la culture de leurs parents.

Le racisme différentialiste, comme les formes précédentes de racisme procède au dénigrement du métissage et se fonde pour cela sur la croyance en l'authenticité des cultures et en la pureté des « races ». Le métissage culturel ou biologique devient en conséquence le symbole par excellence de la dégénérescence culturelle et biologique, ce qui revient à stigmatiser et inférioriser tous les immigrés, leurs enfants et plus encore les personnes issues de couples dits « mixtes »³⁴, en situant l'origine de cette infériorité à la fois dans leur corps et leur culture. Tous sont ainsi transformés en êtres sans « race » ni culture. Les groupes skinheads qui développent particulièrement ce type de discours perçoivent l'interculturalité comme une « monstruosité » et les enfants issus de couples mixtes comme des « monstres », des « mutants », des « horreurs » n'ayant ni « passé », ni « histoire », ni « culture », ni « racines », promis à devenir des « ratés », des « déclassés » (Wieviorka, M. ; 1992 :

³⁴ La notion de couple mixte est elle-même sous-tendue par l'idée d'une frontière radicale entre deux peuples, voire deux races, car si l'on ne postulait pas l'existence d'une frontière radicale entre ces deux groupes, on ne comprendrait pas pourquoi ces couples seraient dits « mixtes ».

326). Dans le même temps, leurs cultures dites « d'origine » sont respectées, voire glorifiées, pour mieux les stigmatiser. Selon cette logique, « les Arabes » dans les pays arabes formeraient une « race digne », mais « les Arabes » résidant en dehors de leur pays originels formeraient une « race dégénérée ». Ce déplacement du marquage de l'infériorité sur le métissage culturel plutôt que sur une culture donnée et sur le métissage « racial » plutôt que sur une « race » donnée correspond à une adaptation du racisme à la décolonisation et à la critique de l'idée d'inégalité des « races » et des cultures. Il y aurait donc des « races » et des cultures différentes dont le mélange créerait la déchéance culturelle et la déchéance raciale. Le processus qui consiste à créer des différences, à les hiérarchiser et à les rendre immuables en les inscrivant dans la biologie des corps est bel et bien présent dans cette rhétorique de la dégénérescence prétendument inhérente au métissage et elle produit des violences. Le relevé des crimes et agressions racistes envers les migrants venus du Maghreb et leurs descendants, rapportés par le journal *Le Monde* entre 1980 et 1989, fournit les résultats suivants : 173 meurtres ; 115 agressions ; 57 attentats ; 11 incendies (Abdelmalek, O. ; 1993). Fausto Giudice recense quant à lui plusieurs centaines de crimes racistes entre 1970 et 1991 (Giudice, F. ; 1991).

En outre, les immigrés et leurs descendants ne sont pas les seuls à être considérés comme un groupe racial : les « Français » le sont aussi puisqu'ils sont représentés comme un « peuple » se perpétuant depuis des générations de manière isolée. Cette conception est largement véhiculée par le discours de l'extrême droite française : Simone Bonnafous déclare à la suite d'une étude linguistique de la presse frontiste que « le NOUS de l'extrême droite est *génétique*, même quand il prend les formes du national » (Bonnafous, S. ; 1992 : 146). A l'issue d'un raisonnement que je n'ai pas la place de reprendre ici, elle en déduit que : « C'est de race qu'il s'agit. » (*loc. cit.*). La préférence nationale prônée par ce parti se confond ainsi littéralement avec l'idée de préférence raciale, tout en se couvrant paradoxalement des habits de l'universalisme républicain. C'est que la « population française » est réduite à l'idée de « peuple français », lui-même conçu comme une « race ». Il ne s'agit donc plus d'être solidaire avec les tous les pauvres, dont les immigrés et leurs enfants font souvent parti, mais d'être solidaire sur la base d'une *proximité raciale* retraduite en *proximité culturelle* qui exclut tout *métissage*. C'est en cela que ce discours est éminemment discriminant et raciste.

L'accusation de racisme étant devenue profondément infamante, la rhétorique raciste ne cesse de s'adapter aux invectives de l'anti-racisme pour ne pas apparaître comme une doctrine raciste. Il s'ensuit une certaine difficulté à repérer la dimension biologisante du racisme contemporain. Mais comme je l'ai montré, celle-ci n'a aucunement disparu, en dépit d'une inflexion vers le racisme culturel. Taguieff estime même préférable de remplacer l'expression « racisme culturel » par « ethnisme » afin de se défaire complètement du mot « race » (Taguieff, P.-A. ; 1991 : 46). Il suit en cela la proposition de Memmi qui avait de son côté préconisé le terme « d'hétérophobie » (Memmi, A. ; 1982/1994 : 12). Mais le lecteur aura compris que le terme « ethnie » étant lui-même réinvesti de l'idée de « race », le changement recherché dans le terme « ethnisme » ne porte guère ses fruits.

Les évolutions de la rhétorique raciste ayant été précisées, qu'en est-il maintenant des déterminants sociaux qui génèrent le racisme contemporain ?

1.3.2. Les déterminants sociaux du racisme contemporain

La persistance ou résurgence du passé colonial dans les expressions du racisme contemporain est indéniable. Maxime Rodinson a bien montré que les représentations actuelles de l'islam font resurgir des images construites au temps des croisades, qui servent de trame à l'interprétation des relations contemporaines (Rodinson, M. ; 1986). Mais cela ne doit pas faire oublier que ce racisme s'enracine d'abord et avant tout dans le contexte économique et politique présent. C'est la pratique des discriminations qui produit l'idéologie raciste, non l'inverse. Cela invite à historiciser les discours racistes contemporains en les resituant dans le contexte politico-économique dont ils émergent.

Le racisme actuel est lié à une situation socio-historique dont les caractéristiques sont les suivantes : la fin de la société industrielle s'accompagne du déclin du mouvement ouvrier et du ralentissement de la croissance économique depuis les années 70 ; une crise des institutions (l'école, l'Etat, la police et la justice) sévit durablement ; les identités culturelles connaissent une ascension constante ; les sociétés nationales se déstructurent (Wieviorka, M. ; 1992). Ces divers phénomènes expliquent que le choix du vote pour le Front National ne cesse de progresser depuis 1974.

Il faut dire que 1974 marque justement le début du déclin de la société industrielle qui voit la chute de la croissance se coupler de la délocalisation massive des usines de production. Des pans entiers du monde ouvrier subissent le chômage. Il en résulte chez certains Français dits « de souche » un fort sentiment de chute sociale, qui suscite d'autant plus d'amertume qu'ils sont contraints de vivre dans des conditions identiques à celles des immigrés, qui demeuraient des « inférieurs » dans les représentations communes. Il s'ensuivit des réactions violentes envers ces derniers, à défaut de pouvoir diriger la violence contre les responsables de ces délocalisations. Quant aux couches sociales plus aisées, elles tentent de maintenir leur statut en préservant l'emploi pour leurs membres, d'où la volonté de maintenir une distance sociale en insistant sur les *différences* et en recourant à la ségrégation par le logement, par le recours pour leurs enfants à l'école privée, ou par le vote pour des partis politiques qui prônent le contrôle de l'immigration.

L'enquête « panel électoral français » relative aux choix de vote des Français réalisée auprès de plus de 10 000 électeurs, interrogés à trois reprises — avant le premier tour des élections présidentielles de 2002, après le second tour des présidentielles, puis après le second tour des législatives qui suivirent immédiatement —, confirme cette analyse à un niveau quantitatif (Mayer, N. ; 2002 : 505). Le 21 avril 2002, Jean-Marie Le Pen, candidat frontiste, recueille 16,89 % des suffrages exprimés et se qualifie pour le second tour des présidentielles, alors que Lionel Jospin, candidat socialiste, est placé hors course. Ce score sans précédent correspond à cinq millions et demi d'électeurs. 96 % d'entre eux estiment d'après l'enquête « qu'il y a trop d'immigrés en France », 87 % pensent « qu'on n'est plus chez soi comme avant » dans ce pays et plus des deux tiers considèrent que les « Maghrébins » ne seront jamais « des Français comme les autres », tandis que 44 % croient que les Juifs ont « trop de pouvoir » en France et que 46 % pensent qu'il existe « des races moins douées que d'autres » (*ibid.* p. 506). Ces proportions sont supérieures de 20 à 35 points à celles du reste de l'échantillon.

Les caractéristiques sociologiques des électeurs du Front National sont les suivantes : un faible niveau de qualification et une situation de précarité économique qui génèrent des frustrations sociales. Le score du Front National atteint ainsi 20 % chez les chômeurs et 22 % chez les salariés en contrat à durée déterminée. Depuis les élections présidentielles de 1995, le Front National est aussi le premier parti ouvrier de France. En 2002, 23 % des ouvriers lui ont apporté leurs voix et 22 % des

employés ont fait de même. Mais il trouve aussi son ancrage chez les petits patrons, commerçants et artisans qui ont voté pour lui à hauteur de 22 %, et chez les agriculteurs qui ont également été 22 % à lui accorder leurs suffrages (*ibid.* p. 507). En outre, une dimension sexuée colore ce vote : si les hommes avaient été seuls à voter le 21 avril, Jean-Marie Le Pen serait arrivé en tête des suffrages avec 21 % des voix, devant Jacques Chirac, le candidat de l'Union pour un Mouvement Populaire, qui en aurait reçu 17 %, tandis que si les femmes avaient été les seules à voter, Jacques Chirac serait arrivé premier avec 22 % des voix suivi de Lionel Jospin qui aurait recueilli 16 % des voix. Les femmes ont donc été beaucoup moins nombreuses que les hommes à voter pour Jean-Marie Le Pen, sauf les ouvrières qui ont été aussi nombreuses que les ouvriers à faire ce choix (*ibid.* p. 509), étant donné qu'elles cumulent les facteurs favorables à ce vote : elles connaissent les conditions de travail les plus précaires du monde ouvrier, les emplois les moins qualifiés, les revenus les plus faibles, un taux d'engagement syndical particulièrement bas.

Outre la fin de l'ère industrielle, la crise des institutions crée des tensions : l'école peine à remplir sa mission républicaine de socialisation, de formation à l'emploi et à la citoyenneté (Wieviorka, M. ; 1992 : 97). L'Etat-providence est déstabilisé par des déficits budgétaires qui remettent en cause les systèmes de retraite, de couverture des besoins de santé, d'indemnisation des chômeurs et d'aide aux exclus (*loc. cit.*). La police et la justice sont accusées de ne pas traiter les citoyens de manière égale. En outre, elles sont prises au piège de logiques de fonctionnement et de problèmes de définition de leurs missions qui produisent des comportements racistes (Wieviorka, M. *et al.* ; 1992). Selon le phénomène classique du bouc émissaire, la logique raciste consiste à accuser les principales victimes de ces dysfonctionnements d'en être les responsables : les enfants d'immigrés feraient baisser le niveau scolaire, alors que c'est l'école qui ne remplit pas suffisamment sa fonction intégratrice des populations les plus pauvres ; les services de protection sociale seraient en déficit en raison de la présence de familles étrangères, alors que ces mêmes familles participent elles aussi à leur fonctionnement ; l'immigration générerait délinquance et insécurité, alors que c'est le racisme, la ségrégation, l'exclusion qui produisent la délinquance, etc.

A défaut de présenter en détails chacun de ces processus, examinons l'exemple de l'école, dont le niveau chuterait en raison de la trop forte présence d'enfants d'immigrés. La question posée est celle de l'influence des « différences culturelles »

sur le niveau et la réussite scolaires. Or, la différence attendue au niveau des résultats scolaires n'est pas significative.

A catégorie socio-professionnelles d'origine équivalente, les résultats scolaires des élèves étrangers³⁵ sont identiques à ceux de leurs camarades français et légèrement supérieurs pour les plus défavorisés d'entre eux. Seule l'arrivée tardive en France, souvent accompagnée d'une faible scolarisation au pays d'origine constitue un handicap certain pour une insertion réussie. (Boyzon-Fradet, D. et Boulot, S. ; 1991 : 256)

Michèle Tribalat abonde dans ce sens : 54 % des garçons français âgés de 25 à 29 ans de parents ouvriers algériens ont suivi une filière d'enseignement technique courte, contre 56 % des garçons français du même âge de parents français et ouvriers ; les proportions sont respectivement de 15 % et 14 % concernant l'accès à l'enseignement supérieur. En revanche, les écarts sont importants pour ce qui concerne les filles : 52 % des filles âgées de 25 à 29 ans de parents algériens ouvriers ont suivi une filière technique courte contre 32 % des filles du même âge de parents français ouvriers ; les proportions sont respectivement de 21 % et 29 % concernant l'accès à l'enseignement supérieur (1995 : 150). Ces données indiquent que les filles de parents algériens réussissent moins bien leur scolarité que les filles de parents français ou que les garçons de parents algériens, ce qui contredit le mythe qui les construit en modèle d'ascension sociale et d'intégration, par opposition à leurs frères qui seraient les figures emblématiques de l'impossible intégration des enfants de migrants venus du Maghreb. Un tel écart doit certainement être mis en relation avec la moindre importance accordée par les familles à la réussite scolaire des filles, voire aux obstacles posés à leur volonté d'autonomisation (Davault, C. ; 1992), mais on verra ultérieurement que ces obstacles sont à mettre en relation avec des crispations identitaires prenant le statut des femmes comme enjeu d'expression consécutivement à la rhétorique raciste.

Toutefois, les enfants d'immigrés sortent du système scolaire en étant globalement moins qualifiés que les enfants de parents français. Cela n'est nullement imputable à « l'origine ethnique » de ces enfants, mais bien plutôt à l'appartenance massive des enfants d'immigrés aux couches sociales les plus défavorisées et à l'incapacité du

³⁵ Le terme étranger réfère ici à la nationalité.

système scolaire à réduire les inégalités sociales (Boyzon-Fradet, D. et Boulot, S. ; 1991 : 257). Il s'ensuit que l'école n'est pas un espace de production de discriminations racistes, mais d'abord et avant tout un espace de reproduction des classes sociales (Bourdieu, P. ; 1970 a et 1989).

Pour expliquer la moindre qualification des enfants de migrants originaires du Maghreb, il faut donc se reporter à la situation économique et sociale de leurs parents, ceux-ci étant nombreux à appartenir aux couches sociales les plus défavorisées. Il faut dire que les migrants venus du Maghreb avant 1974 sont près de 70 % à être originaires de zones rurales et que 40 % des Algériens ainsi que 31 % des Marocains entrés en France à cette époque n'avaient jamais été scolarisés (Tribalat, M. ; 1995 : 23). Ces proportions montent à 45 % lorsqu'il s'agit des femmes (*loc. cit.*). Les hommes venus d'Algérie ou du Maroc avant 1975 sont ouvriers pour plus des trois-quarts et 3 % d'entre eux appartiennent aux catégories intermédiaires ou supérieures, alors que les ouvriers ne représentent que 45 % de la population active en France, les professions intermédiaires ou supérieures 24 % (*ibid.* p. 156). Les parents des personnes que j'ai interrogées correspondent majoritairement à ce profil d'individus peu qualifiés. Après 1974, la restriction des flux migratoires par la France a opéré une sélection des migrants, qui dès lors étaient plutôt originaires de zones urbaines et possédaient déjà une qualification. Ces données concernant l'école montrent que les discours actuels qui accusent d'un côté les enfants de migrants de « faire baisser le niveau scolaire », et de l'autre les professeurs d'exercer des pratiques discriminatoires envers les enfants de migrants, notamment en les orientant dans des filières courtes d'apprentissage technique, n'ont pas de fondement. En revanche, elles mettent clairement au jour l'incapacité de l'école à tenir ses promesses d'ascension sociale pour l'ensemble des couches populaires. Seulement, il ne viendrait à l'esprit de personne d'avancer que les enfants d'ouvriers ou d'employés feraient baisser le niveau scolaire, alors que les enfants d'immigrés servent de bouc émissaire. Tel est le résultat de la racialisation des phénomènes sociaux.

1.3.3. Le racisme et l'oppression économique dans la France post-coloniale

Sous l'ère coloniale, la dimension économique de la relation d'oppression s'était constituée à partir de la spoliation des moyens de production des populations colonisées et par l'instauration de deux statuts juridiques distincts. Aussi l'armée avait-elle pour tâche de réprimer toute tentative de renversement de ce système discriminatoire. En France, aujourd'hui, une telle organisation de spoliation et d'exploitation n'existe fort heureusement pas. Cependant, le racisme y est bien présent. Il vise notamment les personnes venues d'Afrique subsaharienne et du Maghreb, autrement dit les personnes originaires des anciennes colonies françaises, mais aussi leurs enfants nés en France, ainsi que les Juifs. Quelle forme économique prend-il alors ?

Aujourd'hui comme dans la situation coloniale, le racisme a une dimension de profit matériel. Elle se révèle dans les discriminations au travail qui se manifestent tant au niveau de l'embauche que du salaire, du statut professionnel, de l'évolution de carrière et de la répartition des tâches entre les salariés. L'enquête réalisée par Michèle Tribalat et les chercheurs de l'INED en 1992 auprès de 13 000 personnes sur « les immigrés et leurs enfants » (1995) montre combien, à niveau de qualification égal, les discriminations à l'embauche excluent particulièrement les jeunes Français et Françaises de parents algériens :

A niveau de diplôme équivalent les jeunes gens [âgés de 20 à 29 ans] d'origine³⁶ algérienne sont plus souvent chômeurs que les autres : 39 % de ceux qui ont un diplôme inférieur au baccalauréat (généralement un CAP ou un BEP) le sont, contre un peu plus de 10 % des jeunes d'origine espagnole ou portugaise et des Français. C'est également le cas des jeunes filles : toujours pour un diplôme inférieur au baccalauréat, 36 % des filles d'origine algérienne recherchent un emploi contre 28 % des jeunes femmes d'origine espagnole, 21 % de celles d'origine portugaise et 20 % des Françaises.

Si tous les jeunes avaient la même répartition par niveau de diplôme que la moyenne nationale, ceux d'origine algérienne se trouveraient encore dans une

³⁶ Michèle Tribalat précise que l'expression « personne d'origine étrangère » désigne dans son enquête les individus nés en France de parents immigrés.

position très défavorable (40 % de chômeurs chez les garçons et 35 % chez les filles. (ibid. p. 116-117)

Alors que l'entreprise a toujours été un espace d'intégration sociale des migrants, elle devient parfois un espace d'exclusion. L'existence de discriminations est attestée non seulement par les données statistiques, mais aussi par la multiplicité de leurs formes d'expression, décrites par Philippe Bataille à partir des témoignages des personnes qui en sont les victimes bien sûr, mais aussi des syndicalistes qui confirment le plus souvent les faits relatés (Bataille, Ph. ; 1997).

L'entreprise était jusqu'à présent un lieu où l'expression du racisme semblait contrôlée par les sanctions infligées par les directions conformément à la loi, mais il semble qu'elle devienne de plus en plus perméable à ce type de comportement. La discrimination à l'embauche constitue la manifestation la plus grave du racisme dans le travail. Elle relève selon Bataille d'un racisme « systémique », c'est-à-dire qu'elle résulte de pratiques et de processus multiples qui, combinés ensemble, aboutissent à l'exclusion des migrants venus d'Afrique ou du Maghreb et de leurs descendants français, sans qu'une idéologie raciste dans les modalités de recrutement soit forcément explicitée, systématiquement organisée et encore moins ouvertement revendiquée (*ibid.* p. 114). L'intervention de facteurs directs et indirects dans le recrutement organise la discrimination, sans qu'il soit toujours possible d'en apporter la preuve ; c'est ce qu'on appelle aussi parfois le « racisme institutionnel » (Wieviorka, M. ; 1998 b).

Par exemple, recruter sur la base essentielle de la recommandation par les employés de l'entreprise plutôt que sur la base du niveau de qualification des candidats peut induire une discrimination d'ordre systémique ou institutionnelle. Dans les deux usines de mécanique du bassin d'Alès étudiées par Bataille, la logique de cooptation a favorisé le recrutement des proches des employés et joué dans le sens de l'exclusion des migrants originaires du Maghreb et de leurs enfants. Pourtant, ces derniers représentaient une forte proportion de la population locale et les premiers immigrés maghrébins avaient partagé la condition de mineur de fond avec les Français de la région avant que ceux-ci ne se reconvertissent dans ces deux importantes usines. Mais si la cooptation explique la reproduction du processus d'exclusion, elle n'explique pas comment ce processus s'est trouvé institué. On voit là les limites du concept de racisme systémique ou institutionnel.

Cette notion a d'ailleurs fait l'objet de vives critiques car elle tend à déresponsabiliser les acteurs : « à la limite, personne n'est raciste, puisque ce sont le système et son fonctionnement qui le sont », note Wieviorka (*ibid.* p. 7). L'instauration de la logique d'exclusion à l'embauche a été mise en œuvre par les responsables du recrutement à la naissance des entreprises. Ils ont appliqué en toute illégalité et sans faire l'objet de la moindre contestation des agents des ANPE ou des responsables politiques locaux une logique de préférence locale ou nationale dans le recrutement des salariés, en exigeant notamment qu'ils aient la nationalité française. Olivier Noël a montré de son côté que les agents des ANPE sont relativement désarmés face aux employeurs discriminants, mais qu'ils sont parfois aussi les « co-producteurs » des discriminations racistes, particulièrement lorsqu'ils anticipent les exigences de ces patrons, ou encore lorsqu'ils s'abstiennent de contester la légitimité de leurs requêtes (Noël, O. ; 1999). C'est que les processus organisationnels qui forment le racisme institutionnel sont souvent plus subtils que le refus explicitement raciste d'employer des « immigrés » ou des personnes « d'origine étrangère » :

La discrimination pratiquée repose plus sur un faisceau informel d'a priori que sur une orientation idéologique clairement formulée tant du point de vue de l'entreprise que des institutions intermédiaires. Le critère « jeune maghrébin » (on peut noter l'imprécision de la désignation et son effet généralisateur) fonctionne alors comme le « stigmat » qui réunit et fait converger un ensemble de facteurs liés à la déviance mais aussi au changement culturel. (Ibid. p. 9)

Par exemple, l'employeur anticipe les attitudes racistes de sa clientèle, ou de ses salariés, et demande aux agents de l'ANPE de ne pas lui envoyer de candidats dits « maghrébins » ou « africains », puis les agents de l'ANPE anticipent à leur tour les exigences exclusives des employeurs. Pourtant, chacun pris séparément se défend d'être raciste et plus encore d'avoir des pratiques racistes.

Dans le bassin d'Alès, cela a abouti à l'exclusion des travailleurs immigrés algériens des deux usines de mécanique. Le maintien de la logique discriminatoire, vingt ans après la création des usines, correspond à une « mise à l'écart » des enfants de ces migrants, c'est-à-dire à un processus de « ségrégation », qui leur fait perdre à leur tour toute chance d'embauche, sans qu'ils aient pu faire valoir leurs

compétences comparativement aux proches des employés des deux usines (*ibid.* p. 167).

Mais devant la mise en évidence par les chercheurs de cette ségrégation, les responsables du recrutement ont eu recours à des arguments ouvertement racistes, considérant que le dur travail des mines d'autrefois convenait bien aux Algériens de la région qui furent même de bons travailleurs, mais qu'ils ne pouvaient pas aujourd'hui accomplir correctement le travail qualifié de l'usine. Ainsi, ils affirmaient qu'un Algérien ne peut exécuter qu'un travail peu qualifié et exploité, en même temps qu'ils niaient le niveau de qualification acquis par les enfants des Algériens scolarisés en France qui avaient tenté d'intégrer leurs usines. Dans l'une des deux entreprises, les syndicalistes qui s'étaient émus de la situation et tentaient d'y remédier ont été finalement accusés par certains de leurs collègues de « vouloir faire rentrer des Arabes » (*ibid.* p. 139). Voyant les tensions que générerait l'éventualité du recrutement d'enfants d'immigrés originaires du Maghreb qualifiés, la posture adoptée par les responsables du recrutement fut de se retrancher derrière la nécessité de former des équipes de travail où règne la bonne entente afin de garantir la rentabilité de l'entreprise. Ainsi, ils confortèrent les individus les plus ouvertement racistes de l'entreprise et entérinèrent la ségrégation.

Toutes les entreprises ne procèdent heureusement pas à une telle ségrégation. Le racisme peut néanmoins s'y exprimer. Dans ce cas, il affecte en premier lieu les relations entre collègues, surtout dans les espaces qui ne sont pas tout à fait le lieu de travail, comme les vestiaires, les toilettes, le bus d'entreprise, où la menace des sanctions est moins pesante. Les propos racistes surgissent le plus souvent dans les périodes de crise internationale, d'élection et à l'occasion de discussions où l'on tente d'expliquer la crise économique. Ils prennent alors pour support les discours du Front National. Ainsi, Bataille rapporte que dans les milieux ouvriers, les autocollants ou les tracts de ce parti sont parfois collés sur les vestiaires des salariés originaires du Maghreb et de leurs enfants français. Il indique par ailleurs que ces derniers sont encore plus souvent victimes de telles pratiques, ce qui montre que l'affaiblissement des différences culturelles ne diminue en rien l'expression du racisme.

Outre les propos désobligeants, le racisme se traduit aussi par une absence de progression dans la carrière professionnelle. Bataille restitue ainsi les propos amers et résignés d'hommes immigrés qui, en dépit des formations suivies, des diplômes

obtenus, des sacrifices consentis pour être le plus disponible possible lorsque le besoin s'en faisait sentir, ont vu leur progression littéralement stoppée, alors que certains de leurs collègues français arrivés en même temps qu'eux dans l'entreprise avaient dès l'obtention des mêmes qualifications rapidement gravi les échelons de la hiérarchie (*ibid.* p. 57-65).

Le racisme peut encore aboutir à la « racialisation » ou « ethnicisation » de l'organisation du travail, qui consiste à réserver aux immigrés ou à leurs enfants les tâches les plus ingrates, les moins rétribuées, celles qui demandent le moins de qualification, même s'ils sont suffisamment diplômés pour assurer d'autres fonctions. Cela peut consister à éviter que la personne entre en contact avec la clientèle, sous le prétexte avoué ou non que les clients n'aimeraient pas être servis par des personnes « étrangères » (*ibid.* p. 67). Plus insidieusement parfois, des personnes « de couleur » sont spécifiquement recrutées pour des tâches qu'on pense conformes à leur image, telles le nettoyage, comme Bataille a pu le constater dans un grand parc d'attraction investigué, ou encore le ménage dans les hôtels de ce même pôle de loisirs. La racialisation peut s'exprimer par l'étonnement devant le niveau de qualification de la personne dont le supérieur n' imagine pas qu'elle puisse être « aussi diplômée », d'où un sous-emploi de ses capacités et son cantonnement à des tâches simples.

Dans la fonction publique, le racisme s'exprime surtout envers les usagers. Bataille témoigne du refus affiché par certains fonctionnaires de « se mettre au service » d'usagers considérés comme des « inférieurs » parce qu'étrangers ou « d'origine étrangère » (*ibid.* p. 92). Servir ces usagers est alors associé à l'idée de se soumettre, de s'avilir, de s'inférioriser. Il rend ainsi compte du sentiment de dégoût exprimé par des cheminots à l'idée de renseigner des « Maghrébins », et des dérives que cela induit, lorsque par exemple, ceux-là s'avisent de leur fournir volontairement de mauvaises informations, les conduisant inévitablement à manquer leur train. Bataille souligne que c'est la notion même de service public qui se trouve affectée par de telles pratiques.

Dans le domaine de la production viticole le statut de saisonnier est presque exclusivement réservé aux travailleurs immigrés, ce qui entraîne une situation de précarité d'autant plus forte que le nombre de mois travaillés dans l'année ne permet pas toujours d'accéder aux droits d'indemnisation de chômage. Cette précarité ouvre de surcroît la porte à une exploitation abusive dont, selon Bataille, certains vignerons

n'hésitent visiblement pas à profiter, en recrutant les immigrés sans les déclarer. Aucun de ces ouvriers, en dépit du savoir-faire acquis après plusieurs années d'expérience, n'a fait l'objet d'une embauche à temps plein lorsque l'occasion s'est présentée, et rares sont ceux qui ont bénéficié d'augmentations de salaire. Lorsque certains d'entre eux ont parfois revendiqué une revalorisation de leur revenu, leurs employeurs ont non seulement refusé de satisfaire à leur demande et embauché d'autres saisonniers, mais encore, ils ont aussi invoqué des raisons religieuses pour expliquer leur départ : leur pèlerinage à la Mecque aurait rendu impossible le travail dans les vignes, l'alcool étant proscrit par l'islam. Mais ces travailleurs ont démenti avoir fait le pèlerinage avant leur éviction et démenti la validité de cette interprétation pour le moins culturaliste, ce que les syndicalistes ont confirmé. Ces derniers ont expliqué que la non-reconduite des contrats des saisonniers était rendue possible par le nombre important d'immigrés au chômage, immédiatement disponibles et n'ayant d'autres choix que d'accepter les conditions de travail imposées par les vigneron. Il se produit donc une « surexploitation » des travailleurs immigrés (*ibid.* p. 50).

A travers ces quelques exemples, il apparaît clairement que les discriminations à l'embauche, l'ethnisation du travail et le frein à la progression des immigrés et de leurs descendants dans leur carrière professionnelle permettent aux « Français » de se réserver les meilleurs emplois — les pratiques décrites ci-dessus montrent encore une fois qu'il faut entendre le terme « Français » dans le sens racialisé de « Français de souche ».

De ces données quantitatives et qualitatives sur le racisme au travail, on peut déduire qu'une relation d'oppression économique s'exerce de « peuple à peuple », dans le droit fil de ce qui se produisait sous l'ère coloniale et qu'elle fabrique une frontière qui délimite deux groupes : les « Français » d'un côté, les immigrés de l'autre, essentiellement assimilés aux « Arabes ». Ces groupes ne se définissent pas par l'appartenance nationale, puisque la nationalité française ne protège nullement des discriminations. Le racisme crée donc une frontière au sein de la population résidant sur le territoire français, une frontière que l'on peut qualifier de raciale — raciste serait sans doute plus juste —, qui ne se superpose aucunement à la dichotomie juridique Français/étranger. Cette frontière suppose l'idée sous-jacente de « race française » et de « race arabe », alors même que ces expressions ne sont jamais utilisées. Ces catégories se révèlent donc être des constructions sociales qui

n'ont de réalité qu'en raison du rapport d'oppression économique qui en dépit de ses transformations depuis la période coloniale continue de les entretenir.

Plus encore, la discrimination profite à tous les Français dits « de souche », même à ceux qui ne sont pas acteurs de ces procédés discriminatoires. Celui qui est embauché de préférence à un enfant d'immigré ou qui voit sa carrière facilitée par la stagnation de son collègue originaire du Maghreb ou descendant d'immigré bénéficie incontestablement d'une faveur, même si de telles pratiques lui paraissent inadmissibles ou s'il n'en est pas l'organisateur. De la même façon, le recours à une population immigrée surexploitée dans certains domaines de production comme la viticulture, permet à cette activité de mieux s'adapter à la concurrence internationale en réduisant ses coûts, sans que pour autant les droits salariaux des Français dits « de souche » soient remis en cause. Plus globalement, la bourgeoisie voit dans l'immigration une main d'œuvre aisément exploitable, tandis que le prolétariat « français » accepte la surexploitation des immigrés dans la mesure où cela ne remet pas en cause ses droits salariaux. Or, dès lors que ces droits ne s'appliquent plus à tous, il faut bien admettre qu'ils se transforment en privilèges. Ces compromis arrangent aussi bien le patronat que le salariat français dit « de souche » dans la mesure où ils permettent d'un côté l'adaptation des entreprises à la concurrence internationale, de l'autre la préservation, au moins pour un temps, des droits salariaux des Français dits « de souche ». Les pratiques de ségrégation ou de mise à l'écart profitent quant à elles essentiellement aux salariés, non à la bourgeoisie, celle-ci ayant intérêt à employer des immigrés ou des enfants d'immigrés, surtout s'ils sont qualifiés, puisque cette main-d'œuvre est moins coûteuse. Elle n'a d'ailleurs pas manqué de le faire en organisant les filières de l'immigration depuis 1945 jusqu'aux années 1970. Pourtant, elle participe parfois aussi à l'organisation de la ségrégation. Il semble qu'il y ait là la manifestation d'une solidarité « française » à caractère ethnique ou racial, qui prime alors sur la logique capitaliste. On ne peut donc limiter l'analyse du racisme à une stratégie patronale de division de la classe ouvrière, car les patrons ne se contentent pas de surexploiter les immigrés et leurs descendants français en les payant moins que les Français dits « de souche » : ils les excluent aussi du travail en procédant à des discriminations à l'embauche. En cela, ils se privent d'une main d'œuvre plus rentable pour eux, ce qui est contraire à la logique capitaliste. Cette politique de « préférence nationale », qui est en fait une préférence raciale et raciste, est paradoxalement mise en œuvre par les patrons, alors qu'elle

n'est pas économiquement intéressante pour eux. Elle profite en revanche aux ouvriers blancs, qui se voient ainsi réservés les meilleurs emplois. Cette solidarité entre les classes bourgeoise et prolétaire « françaises » se réalise en tout cas au détriment des immigrés venus du Maghreb et de leurs enfants, quelle que soit leur nationalité. Le racisme dépasse donc la logique capitaliste, elle entre même en contradiction avec elle. Le racisme ne découle donc pas du capitalisme comme l'affirme nombre de théoriciens marxistes.

En outre, les privilèges issus de la discrimination ne sont pas qu'économiques : Mohammed Rezbani constate que le sentiment de gratification personnelle que procure chez les employeurs le dénigrement de candidats français descendant de migrant du Maghreb joue un rôle important dans le processus de discrimination (2000 : 119).

Outre que l'oppression économique crée les catégories Français et Arabes en des termes raciaux, quels sont les effets des justifications racistes sur les identités et les valeurs culturelles adoptées et cultivées par les individus ?

1.3.4. L'ethnicité et les différences culturelles comme produits sociaux des discriminations racistes

Au delà de la rhétorique raciste qui cherche à s'adapter aux critiques des luttes anti-racistes dans une société qui se sent coupable des conséquences du racisme scientifique, la pratique raciste contemporaine procède de la même logique que sous l'ère coloniale : elle s'ancre dans la défense de privilèges (voire dans l'élaboration de privilèges), c'est-à-dire dans le traitement inégalitaire des individus, ce qu'elle tente ensuite de justifier par la mise en exergue de différences culturelles rendues permanentes par leur naturalisation.

Les différences culturelles invoquées pour légitimer la surexploitation, l'exclusion de l'accès au travail ou le cantonnement dans des tâches dégradantes sont, comme le notait Memmi, des mystifications dessinant le portrait de l'immigré nord-africain et de ses enfants. Ils seraient ainsi incapables d'effectuer un travail qualifié, seul le travail pénible leur conviendrait, comme on a pu le voir dans les discours recueillis par Bataille. Mohamed Rezbani a relevé de son côté que les employeurs qui pratiquent les discriminations à l'embauche estiment de manière simplificatrice que

les jeunes « d'origine étrangère » sont généralement « paresseux », « indisciplinés », « inconstants », qu'« on ne peut leur faire confiance » (Rebzani, M. ; 2000 : 119). On ne peut que constater combien ces discours et ces pratiques s'ancrent dans le passé colonial français, tant la similitude des rhétoriques est évidente. Claude Liauzu souligne que la formule dénigrante « c'est du travail d'Arabe ! », née dans l'Algérie coloniale, continue d'être efficiente aujourd'hui (Liauzu, C. ; 1999 : 265). De son côté, Ahsène Zehraoui écrit :

[...] d'une certaine façon, l'immigré est venu confirmer le colonisé tel que l'imaginaire des colonisateurs l'avait produit dans le cadre d'une complexité de rapports, dans le cadre d'une problématique de distance et de proximité, de sympathie et de rejet entre le colonisateur et le colonisé. C'est-à-dire un individu (peut-on dire dans ce cas qu'on lui prêtait les caractéristiques d'un homme ?) analphabète, sans qualificatif ni qualification, ouvrier spécialisé, manœuvre fait pour les grosses besognes, corvéable et exploitable à merci, travailleur de force et force de travail, tout en corps et tout en physique, sans passé, sans culture, incapable d'être acteur à part entière de l'histoire.
(Zehraoui, A. ; 1997 : 9)

Les employeurs dont parlent Rebzani préfèrent donc tenir les jeunes Français descendant de migrants à l'écart de leurs entreprises.

Les conditions objectives dans lesquelles ces jeunes sont cantonnés contribuent ensuite à légitimer le discours raciste. Alors qu'ils sont plus souvent au chômage que les autres en raison même des discriminations qu'ils subissent, l'individu raciste voit là la preuve qu'ils sont « fainéants » par essence, qu'« ils ne veulent pas travailler », qu'« ils cherchent à profiter des indemnités de chômage ». Le discours raciste ne craint alors pas de paraître incohérent, car dans sa logique de défense de ses privilèges il les accuse en même temps de vouloir « voler le travail des Français ». L'individu raciste ajoute ensuite que ce sont des « voleurs », qu'ils génèrent « délinquance » et « insécurité », qu'il faudrait donc les « chasser ». La seule cohérence de ces discours est la volonté de stigmatiser et de justifier l'infériorisation, car le discours sur l'insécurité vient légitimer et renforcer le processus initial de ségrégation qui s'opère dans le travail. C'est que la ségrégation dans le travail induit un niveau de pauvreté qui se traduit par la ségrégation au niveau spatial. Du fait de

leurs faibles ressources, les familles d'immigrés sont nombreuses à rechercher un habitat à loyer modéré. Mais la pratique illégale des quotas, appliquée par les Offices publics de gestion des HLM qui invoquent un « seuil de tolérance » à ne pas dépasser, rend ces logements plus difficiles d'accès aux familles « immigrées » qu'aux familles « françaises », toutes choses étant égales par ailleurs tant au niveau de leurs ressources financières que du nombre de personnes composant la famille (Weil, P. ; 1991 : 186). Cela conduit ces familles à intégrer la part la plus dégradée du parc locatif privé, ce qui génère leur concentration et leur ségrégation. Parallèlement, la discrimination toujours pratiquée par les Offices publics de gestion des HLM concernant cette fois-ci l'accès aux logements les plus confortables engendre la concentration des familles immigrées dans les logements les plus dégradés du parc locatif public, d'où une ségrégation spatiale très visible, qui laisse parfois penser que les immigrés sont favorisés par les services publics. Pourtant, cette concentration est bien le fait des discriminations, non du favoritisme. De telles conditions d'existence génèrent ensuite périodiquement des formes violentes de révoltes, qui créent un sentiment d'insécurité, qui à son tour renforce les stéréotypes racistes faisant de l'immigré un être « violent » qui « refuse de s'intégrer ». La justification de l'inégalité de traitement élaborée par les individus racistes fabrique donc bien un portrait mythique de l'immigré venu du Maghreb et de ses descendants : il « refuse » de s'assimiler, il est « fainéant », « incompetent », « profiteur », « délinquant », « dangereux », « violent », etc. Par contraste, ce portrait sous-entend que « le Français de souche » est « travailleur », « instruit », « fiable », « civilisé » et qu'il mérite plus qu'un autre la position sociale, l'emploi et le logement qu'il occupe.

En réponse à cette exclusion dont l'ampleur s'accroît, se forge un fort ressentiment chez ceux qui se trouvent le plus durablement exclus : ils finissent par éprouver un sentiment d'appartenance communautaire qui les rattache aux peuples colonisés ou anciennement colonisés. Cela se traduit par des identifications au peuple palestinien ou au peuple irakien lors des crises internationales, voire aux dirigeants des pays arabes ou musulmans qui résistent à l'impérialisme occidental. Le soutien manifesté à Saddam Hussein lors des première et seconde guerres du Golfe en 1991 et 2003, à Yasser Arafat lors des différentes Intifada, à Oussama Ben Laden à la suite des attentats du 11 septembre 2001 en est l'illustration. Mais il faut bien souligner que ces expressions de solidarité, affichées avec ostentation, relèvent plus souvent

d'une volonté de provocation et de résistance au racisme que de l'adhésion aux projets des hommes cités ci-dessus, comme on le verra dans la III^e partie de cette thèse.

La définition de soi en des termes communautaires conformes au portrait mythique formé par les individus racistes les conduit parfois à adopter à leur tour des attitudes racistes, visant les « Français » dans leur ensemble, qui sont alors perçus dans leur dimension racisée : le « Céfran » (« Français » en verlan), le « Gaulois », le « fils de Clovis », le « Na-nard » (du prénom Bernard), le « Babtou » (verlan de *toubab*, forme française du mot arabe *tb'ib* (toubib) qui signifie littéralement « médecin » ou « sorcier », mais a pris le sens de « Blanc » pendant la période coloniale et a conservé ce sens depuis), « le petit Français blanc », le « Cul blanc ». Certaines des dénominations relevées lors de mon enquête ont été notées par d'autres chercheurs (Lapeyronnie, D., 1998 : 71 ; Goudailler, J.-P., 1997 ; Lepoutre, D., 1997), ce qui indique qu'il s'agit là d'un phénomène d'ordre structurel, non d'un fait localisé. Tout « petit Français blanc » devient un colonialiste en puissance, il est présumé raciste. Les personnes racisées créent un contre-portrait mythique du « Français », tout aussi stérile que le portrait mythique qui s'impose à eux. Alors même que les jeunes Français et Françaises descendant de migrants originaires du Maghreb sont fortement intégrés culturellement, des traits culturels néanmoins distinctifs sont mis en avant de part et d'autres et présentés comme l'essence de la culture de chacun des partenaires de la relation raciste. Les individus racistes utilisent par exemple les dérives actuelles de l'islam vers l'intégrisme pour invoquer la dangerosité de l'immigration et insinuer que tout musulman est un terroriste en puissance. En réponse, l'islam est repris comme un signe identitaire fort par les descendants de migrants venus du Maghreb, ce qui peut par exemple s'exprimer par le port du voile chez les filles. Ce à quoi les « Français » répondent par l'invocation de la laïcité comme essence de leur culture. Il est parfaitement justifié de s'inquiéter des dérives de l'islam vers l'intégrisme, mais il s'avère dans le même temps que l'insistance sur la laïcité comporte deux poids deux mesures car personne ne s'offusque de ce que toutes les écoles publiques d'Alsace dispensent des cours obligatoires de catéchisme et que par dérogation la laïcité n'existe pas dans cette région de France. On voit là que la laïcité fonctionne comme critère identitaire uniquement dans son rapport avec les enfants de migrants musulmans. Voilà qui

alimente à nouveau le sentiment d'un racisme généralisé et relance l'affirmation identitaire musulmane.

Il découle de ce processus d'étiquetage puis de réappropriation du stigmat par son retournement un phénomène de racialisation des relations sociales. Le racisme devient efficient et performatif car il ne se limite plus à la production de discours, il informe les interactions par la « substitution de la référence à la race à toute autre définition des groupes humains » (Wieviorka, M. ; 1995 : 27). Autrement dit, le racisme crée l'ethnicité, entendue comme identité d'une part et comme système culturel différencié d'autre part. Plus précisément, il crée l'ethnicité des deux protagonistes de la relation raciste : l'ethnicité du groupe majoritaire ou dominant qui, néanmoins, a le privilège de pouvoir se définir comme national et l'ethnicité du groupe minoritaire, ou plutôt minorisé, qui n'a d'autre choix que de se définir comme un groupe communautaire, voire « ethnique », revendiquant sa différence, puisqu'il a été construit comme tel par le groupe majoritaire. Les conséquences politiques des discriminations racistes et de l'incapacité des classes politiques à les enrayer sont extrêmement lourdes, comme le souligne Delphy que je citerai longuement :

L'incapacité d'analyser correctement la racisation de certaines populations est à mon sens la raison de l'échec des politiques de lutte contre le racisme, et de l'apparition de classes sociales héréditaires et physiquement repérables — en d'autres termes, de castes — en France. En effet, une des conséquences de cet échec est l'adoption de plus en plus massive par les personnes et groupes stigmatisés pour des raisons qui n'existent pas (la race), de revendications différentialistes. Les « immigrés de la deuxième génération » ont, d'une certaine façon, pris acte du fait que l'égalité ne pouvait leur être assurée, ni maintenant ni plus tard, par une classe politique qui ne sait pas — même si elle voulait — lutter contre le racisme, et y ont renoncé. De plus en plus, ils se dirigent vers la voie de la reconnaissance en tant que groupe. Il est clair aussi que ce projet est vécu comme un projet alternatif à celui de l'intégration — de l'égalité —, comme compensation aux satisfactions et réussites interdites par la discrimination, et une compensation à la discrimination elle-même ; l'humiliation ressentie par l'individu peut être subjectivement transmuée en un sacrifice (presque) librement consenti sur l'autel de l'appartenance au groupe.

Les conséquences de la politique identitaire à laquelle les populations « arabes » de France ont été acculées ne sont pas toutes bienvenues du point de vue de la société « globale ». La création d'une nouvelle culture minoritaire provoque des heurts violents, comme on l'a vu avec l'affaire du foulard islamique. La société globale, dominante, continue cependant de prôner et d'encourager ce culturalisme, c'est d'ailleurs elle qui a créé le slogan « reconnaissez ma différence », puisque c'est une façon relativement indolore de faire accepter la hiérarchie. Elle souhaiterait évidemment que cette façon soit totalement indolore pour elle-même, mais préfère les quelques inconvénients du culturalisme aux coûts de l'égalité. (Delphy, Ch. ; 2001 : 14-15)

1.3.5. La « race » et la culture comme produits du rapport social de « race »

De ces données sur le racisme et notamment de son inscription dans la sphère économique, on peut affirmer que le racisme en tant que conduite et en tant que forme idéologique est l'émanation d'un rapport social. Cette relation a trois caractéristiques : elle est antagoniste puisqu'elle oppose deux groupes ; elle structure l'ensemble la société française, dans la mesure où même les individus non racistes bénéficient de privilèges par rapports aux individus racisés ; enfin elle traverse l'ensemble du champ du social car il n'est visiblement pas de domaines où l'appartenance de « race » n'entre en compte dans les interactions sociales. En ce sens, on a affaire non pas à une simple interaction entre deux groupes de statut égaux qui tenteraient simplement de rester distincts l'un de l'autre, mais à un *rapport social*, c'est-à-dire à un rapport de pouvoir et de domination dont découle précisément l'existence de ces groupes, car c'est ce rapport qui induit leur différenciation et leur hiérarchisation. Ce rapport social est spécifique dans la mesure où il cherche une légitimité dans l'idée de « race ». C'est pourquoi je propose de l'appeler *rapport social de « race »*.

Ce rapport social de pouvoir est précisément ce qui crée la notion même de « race », et les « races » elles-mêmes. C'est ce rapport qui construit les « races » (tout comme ses euphémismes que sont les notions de peuples, de cultures, d'ethnies ou même de civilisation). Les « races » ne préexistent effectivement pas au rapport

de pouvoir qui les lient entre elles, c'est au contraire ce rapport de pouvoir qui les crée et les hiérarchise. L'utilisation de traits biologiques réels ou imaginaires pour définir une « race », un groupe ethnique ou un groupe culturel n'a d'autres fins que d'inscrire l'existence même de cette relation de domination dans le corps des protagonistes, ce qui permet d'inscrire la domination dans l'ordre de la *nature*, c'est-à-dire dans la normalité pour un temps infini.

Que les traits physiques puissent être imaginaires montrent à quels points ceux qui paraissent plus réels, comme la couleur de la peau, ne sont eux aussi que des constructions sociales. Comme le note Guillaumin, la « race » n'est pas une « réalité biologique », mais une « *forme* biologique utilisée comme SIGNE » (Guillaumin, C. ; 1972/2002 : 12). C'est la signification sociale que l'on attribue à la couleur de la peau, à la naissance, qui leur donne une existence concrète, dont les effets sur l'existence des individus sont réels. On assiste là à la transformation de traits biologiques en eux-mêmes dépourvus de toute signification sociale en des signes distinctifs qui fonctionnent comme des marqueurs d'une position sociale. On ne peut donc soutenir que le critère de la différenciation physique apparente est à l'origine du racisme. L'apparence ne joue en fait qu'un rôle relativement secondaire : c'est la croyance en la différenciation bio-physique qui génère le racisme. Dès lors, les traits biologiques racisés deviennent pertinents pour la pratique sociale. Dans le même sens, le racisme culturel différentialiste qui institue la culture en essence transforme des traits culturels, qui pourraient être anodins, en signes distinctifs et en marqueurs sociaux d'une position sociale hiérarchisée, déguisée sous une appartenance de « race » ou appartenance culturelle. La « race » étant donc une construction sociale, il convient de parler de *race sociale* pour départir ce terme de son acception naturaliste.

1.3.6. Le rapport social de « race » ou les relations inter-ethniques ?

On ne peut parler de groupes raciaux ou même de groupes ethniques, voire de relations inter-ethniques et d'ethnicité, sans avoir l'impression de soutenir des idées racistes ou être soupçonné de le faire, ce qui pose le problème du positionnement politique du chercheur.

Pour rendre compte de faits sociaux relatifs à l'idée de « race » sans entériner l'idée qu'il existerait des « races », les chercheurs se sont orientés vers des concepts

forgés aux Etats-Unis et parlent de relations inter-ethniques ou d'ethnicité. Je dois dire que cette importation ne me semble pas franchement résoudre la difficulté, car il y a nous l'avons vu autant de sous-entendus racistes dans le terme *ethnie* que dans celui de « *race* ». En France aujourd'hui, l'opinion commune associe le terme *ethnie* à conflit inter-ethnique, ce qui éveille un flot d'images relatives par exemple aux drames qui déchirèrent le Rwanda. « *Ethnie* » renvoie à l'image d'un monde « sous-développé », « archaïque » et « barbare », où l'on a l'indécence de se faire la guerre à coups de machettes. Autrement dit, « *ethnie* » reste chargé du discours colonial ; et dans un sens, il me semble presque plus dangereux que le mot « *race* », tant il dit la même chose sans en avoir l'air.

En outre, le concept de relations inter-ethniques dans son acception française me semble ne pas rendre compte du rapport d'oppression qui crée les ethnies elles-mêmes, à savoir l'ethnisme ou le racisme. Le concept de relations renvoie à une perspective interactionniste qui, en dépit de ses apports, tend à occulter les rapports de pouvoir : le concept de relations inter-ethniques oriente l'attention sur les relations entre groupes plutôt que sur les groupes eux-mêmes, mais il ne dit pas de quelle nature est cette relation. Or, les groupes ne sont pas seulement juxtaposés, ils sont surtout hiérarchisés, ce qui est la raison même de leur existence et de leur persistance dans le temps. Certes, les chercheurs états-uniens intègrent la question de la hiérarchie au concept de relations inter-ethniques, mais sa traduction littérale en français me semble induire une perte de sens.

Puisque ce changement de terme ne résout pas le problème et que son importation induit une perte de significations, et pour dissiper les malentendus, il me semble préférable de créer des expressions, je suggère d'utiliser le concept de *rapport social de « race »*. Il dit à mon avis plus explicitement qu'il s'agit d'un rapport de domination et de pouvoir qui s'enracine dans le domaine économique sans toutefois se limiter à ce domaine du social et structure la société française. Il s'agit de souligner son caractère structurel pour ne pas le limiter à des relations interindividuelles particulières. J'espère en outre que la juxtaposition du mot *sociale* et du mot « *race* » dans l'expression « *race sociale* » ôte toute ambiguïté quant au sens qu'il convient de lui attribuer, et que cela permet de dépasser les ambiguïtés du terme *ethnie*. En l'adjoignant de ce qualificatif, j'espère lui conférer le sens que lui donnait les théoriciens de l'école de Chicago : celui d'une « prophétie créatrice » définissant une position sociale (de Rudder, V. ; 2002 : 49).

1.3.7. La culture : métissage et rapports inégalitaires

Si l'ethnicité et les différences culturelles sont le produit des rapports sociaux de « race », est-il possible d'élargir cette affirmation à l'ensemble du système culturel élaboré par les groupes en relation, qu'il s'agisse du groupe dominant ou du groupe racisé qui vit plus vivement la tension générée par l'interculturalité ? Et les pratiques correspondent-elles forcément à des affirmations identitaires ? Lorsqu'on regarde ce qu'il en est des pratiques religieuses, le décalage avec l'affirmation identitaire musulmane qui semble partagée par la quasi totalité des personnes rencontrées s'avère très important, car la plupart ne font jamais la prière et certains se disent non-croyants. L'enquête de Michèle Tribalat abonde dans ce sens puisqu'elle révèle que la fréquentation d'un lieu de culte est minoritaire chez « les jeunes d'origine algérienne »³⁷, à savoir 10 % chez les garçons et 18 % chez les filles, contre respectivement 5 % et 9 % concernant la moyenne nationale en France, et que la proportion de jeunes « d'origine algérienne » déclarant n'être ni croyant ni pratiquant est équivalente à cette moyenne, ce qui ne semble pas étonnant puisqu'ils ont été socialisés par l'école laïque et que par ailleurs les migrants algériens sont les moins croyants des migrants musulmans (Tribalat, M. ; 1995 : 105). Toutefois, lorsque les personnes se déclarent croyantes, la pratique des personnes de confession musulmane est plus assidue que celle des catholiques. Il importe alors de se demander si cette plus grande régularité de pratique chez les croyants musulmans est le résultat de l'assignation à la différence, puis de la revendication de cette différence, ou si elle résulte d'une différence culturelle préalable qui tout en s'atténuant demeure statistiquement visible.

Ces deux hypothèses doivent attirer l'attention sur la définition même que l'on peut donner de ce qu'est une culture dans le sens général du terme et de ce qu'est une culture dans le contexte particulier des processus migratoires. L'ouvrage de Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, procède à la synthèse des réponses apportées par l'anthropologie à cette question (Cuche, D. ; 1996). J'ai déjà indiqué qu'une culture est une production sociale définie par l'histoire des groupes sociaux entre eux, c'est-à-dire par l'histoire de leurs interactions, mais il faut ajouter

³⁷ Il s'agit de personnes nées en France, non des immigrés.

que ces groupes sont toujours hiérarchisés les uns par rapports aux autres et que leurs rapports sont toujours des rapports inégalitaires. Il s'ensuit que les cultures sont, elles aussi, hiérarchisées entre elles : la culture des dominants étant la culture dominante et celle des dominés une culture dominée (Bourdieu, P. ; 1979). Bien sûr, toutes les cultures méritent de la part du chercheur la même attention et il n'y a pas pour lui de culture supérieure ou inférieure, mais il faut attirer l'attention sur le fait qu'il n'existe pas de culture indépendante des rapports de pouvoir qui structurent les groupes qui en sont porteurs. Il s'ensuit que les systèmes culturels des groupes dominés sont marqués par la situation de domination. Cela ne signifie pas que les dominants peuvent purement et simplement imposer leur culture aux dominés, car les plus faibles ne sont jamais complètement démunis face aux processus d'imposition culturelle, cela signifie que les dominés ne peuvent pas ne pas tenir compte de la culture dominante. Leur culture est forcément marquée par la résistance et la réaction à la domination. Il faut donc étudier ce que les cultures dominées doivent à la domination, c'est-à-dire au fait de se construire ou de se reconstruire dans la domination. La dérision, la provocation, le mauvais goût volontairement affiché, la contestation par le retournement des stigmates, la manipulation ironique des inculcations culturelles sont caractéristiques des cultures dominées et les cultures populaires apparaissent comme des « manières de faire avec » la domination (Cuche, D. ; 1996 : 71). Pour autant cela ne doit pas interdire d'étudier les cultures dominées pour elles-mêmes, car elles sont aussi des systèmes symboliques qui fonctionnent selon une cohérence propre. S'il n'en était pas ainsi, il ne s'agirait d'ailleurs pas de culture. Aussi dominées qu'elles puissent être, elles sont aussi des productions originales ayant une logique autonome, relativement indépendante de la situation de domination. Parallèlement les cultures dominantes ne sont pas exemptes de toutes influences venant des cultures dominées. Elles peuvent même faire leurs productions culturelles issues des cultures populaires. Il en est souvent ainsi des modes vestimentaires et musicales qui émergent de la « culture des rues », de même que des habitudes alimentaires.

Toute culture apparaît donc comme un métissage, quelle que soit par ailleurs sa position dans la hiérarchie des groupes sociaux. D'où le terme d'« interpénétration » ou d'« entrecroisement » proposé par Roger Bastide en 1960 pour rendre compte de la réciprocité d'influence des cultures entre elles, au delà de l'asymétrie de leurs positions sociales (Cuche, D. ; 1996 : 60).

Etudier les cultures dominées pour elles-mêmes sans jamais oublier leur position d'assujettissement invite dans le contexte migratoire à prêter attention à la fois aux continuités et discontinuités culturelles que l'on peut observer entre la culture initiale et la culture syncrétique qu'elle devient dans la société d'accueil du fait de l'acculturation. En effet, comme le rappelle Denys Cuche, l'acculturation n'est jamais déculturation totale ou assimilation absolue. L'acculturation en situation migratoire consiste bien plutôt en une appropriation d'éléments culturels externes, sélectionnés selon une logique interne à la culture initiale, puis réinterprétés en fonction de ces deux forces opposées l'une à l'autre : la logique interne à la culture initiale et la logique externe d'imposition culturelle de la société d'accueil³⁸. Ces deux forces qui interagissent dans la construction par les migrants de leur système culturel doivent impérativement être prises en compte simultanément. En effet, ne regarder que les continuités culturelles revient à substantier la culture des migrants et de leurs descendants, et à verser dans le culturalisme. Inversement, ne regarder que les discontinuités et les effets de la domination revient à sombrer dans un sociologisme qui ne laisse aux individus aucune prise sur le système de valeurs et de représentations qu'ils élaborent.

Il s'agit donc pour mener cette enquête de tenir compte à la fois du système culturel hérité des parents venus du Maghreb, de sa décomposition-recomposition dans le cadre de l'interculturalité inhérente au contexte migratoire des familles des personnes interrogées, sans jamais oublier l'impact des discriminations racistes.

1.5. Rapport social de « race », genre, sexualité et VIH

L'organisation des rapports entre les sexes et les règles qui régissent la sexualité ne sont pas identiques partout. Bien qu'elles soient mondialement marquées par la domination masculine et l'hétérosexisme, le degré de violence et d'oppression varie selon les sociétés et leur culture. Comme il vient d'être expliqué, les développements culturels d'un groupe racisé ne peuvent être appréhendés que dans le cadre du rapport social de « race » qui le structure puisque le groupe dominant se saisit de traits culturels distinctifs pour le ségréguer et l'inférioriser tandis qu'il affirme son

³⁸ Denys Cuche précise que c'est encore à Roger Bastide que l'on doit la mise au jour de cette double dialectique interne et externe du changement social et culturel (cf. Bastide, R., 1956).

identité par opposition au groupe majoritaire. Or, les rapports entre hommes et femmes ainsi que la sexualité sont des thèmes privilégiés pour stigmatiser les minoritaires. Une telle focalisation a bien évidemment pour effet de conditionner l'évolution des relations entre les sexes et les représentations de la sexualité à celle des affirmations identitaires des groupes considérés. Il s'ensuit que l'étude de la sexualité et des comportements face aux risques d'infection par le VIH doit impérativement prendre en considération l'impact du rapport social de « race » sur les conceptions des rapports entre les sexes et la sexualité lorsqu'elle s'applique à une population racisée. En outre, les représentations du sida, des risques d'infection, et les stratégies mises en œuvre pour s'en protéger se trouvent également conditionnées par le rapport social de « race ». Encore une fois, la logique raciste contemporaine, lorsqu'elle se sert du sexisme du minoritaire pour inférioriser les migrants venus du Maghreb et leurs descendants, s'enracine dans un processus impulsé par le racisme colonial.

1.5.1. Le racisme colonial et le genre

Au commencement de la colonisation les relations entre les sexes au Maghreb étaient régies à la fois par des traditions juridiques locales, c'est-à-dire le droit coutumier, le *qanoun*³⁹, et par le droit musulman ou *fikḥ*, celui-ci codifiant notamment le contrat de mariage et l'héritage, par lesquels le statut de subordonnée des femmes se trouvait légalement institué. Mais au début du XX^e des réformateurs, les *mutazilites*, ont cherché à faire évoluer ce statut en renouant avec l'islam qui a prévalu jusqu'au XIII^e siècle (Daoud, Z. ; 1996 : 9). Celui-ci reposait sur l'*ijtihad* (littéralement « fait de se donner de la peine »), c'est-à-dire « l'effort d'interprétation » du texte coranique, qui permettait une adaptation progressive de la loi musulmane aux changements sociaux en procédant à un raisonnement par analogie entre les situations nouvelles et anciennes. L'action des colonialistes a littéralement stoppé ces mouvements réformateurs dans leur démarche. Plus encore, elle a induit un durcissement puis une rigidification des relations entre les sexes.

³⁹ Concernant la transcription phonétique des termes arabes, j'ai le plus souvent utilisé la transcription choisie par les auteurs auxquels je me suis référé, ce qui induit une certaine diversité dans les transcriptions car tous ne se réfèrent pas exactement à l'alphabet phonétique international.

Les colonialistes français s'est effectivement saisi de la situation d'oppression des femmes algériennes pour stigmatiser les hommes algériens en particulier, et plus globalement pour jeter l'opprobre sur la culture et les valeurs de la société algérienne, pour l'inférioriser afin de légitimer et assurer la présence du colonisateur (Fanon, F. ; 1959/2001 : 16-50). Cette dénonciation de l'oppression des femmes fut constamment utilisée pour affirmer l'existence d'une altérité radicale entre Français et Algérien, constituant un obstacle indépassable à leur assimilation à la « culture française ». Cette altérité prétendument basée sur la famille et le statut des femmes interdisait donc d'accorder des droits égaux à la population algérienne, comme l'affirmait particulièrement le Général Daumas (1803-1871) dans son ouvrage sur « la femme arabe », qui fut publié quarante ans après sa mort dans *Revue Africaine* en 1912, et influença grandement les représentants ultérieurs de l'administration coloniale (Clancy-Smith, J. ; 1996 : 58)

Dans le même temps, ayant pris acte de ce que les structures politiques de la société algérienne reposaient sur l'institution familiale, les colonialistes entreprirent d'en saper la cohésion, afin d'anéantir ses capacités de résistance, en tentant de gagner la complicité des femmes. Il s'agissait de les rallier aux valeurs étrangères et donc de déstabiliser la résistance masculine. Ils utilisèrent les descriptions ethnographiques de l'époque, n'hésitant pas à les caricaturer, pour vilipender le statut de dominée réservé aux femmes au sein de la sphère familiale et pour les appeler à « s'émanciper ».

S. Messadi, citée par Zoubida Haddad, a montré que les essais et romans écrits entre 1845 et 1960, décrivaient l'Algérienne comme une « femme inférieure », une « malheureuse » en « état de servage », par le biais des thèmes de la polygamie, de la répudiation, du voile, du mariage-vente (en fait le mariage avec compensation matrimoniale) et de la prostitution. Sans nier aujourd'hui que les Algériennes étaient dominées, il faut souligner que l'insistance avec laquelle la domination masculine était dénoncée et amplifiée par les colonialistes est frappante, d'autant que parallèlement la situation des femmes françaises en France, qui ne valait pas forcément beaucoup mieux, ne suscitait assurément aucune réaction de scandale.

A l'origine de la politique colonialiste de stigmatisation de la société algérienne, se trouve assurément le livre de la leader du mouvement féministe des suffragistes, Hubertine Auclert (1848-1914), qui luttait pour le droit de vote des femmes en France. Elle publia en 1900 un pamphlet sur les femmes algériennes, après avoir

vécu en Algérie plusieurs années. Cet ouvrage intitulé *Les femmes arabes en Algérie* (1900) décrivait et dénonçait la situation déplorable faite aux femmes algériennes. Mais dans le même temps, il dénonçait le racisme des colons et la collusion du sexisme des hommes colonisateurs avec le sexisme des hommes colonisés, puisque les uns et les autres s'accordaient pour maintenir les femmes algériennes dans un statut de mineure, notamment en défendant le code musulman de la famille, qui conférait au mari le droit à la polygamie ainsi que le pouvoir de répudier son épouse. Ce code reconnaissait aussi l'institution du *wali* : *wali* désigne le « tuteur légal » sans le consentement duquel une femme ne pouvait se marier, ce qui instituait le droit du père à contraindre sa fille au mariage et empêchait celle-ci de se marier sans l'autorisation formelle de ce dernier. Le code musulman instituait encore le devoir d'obéissance de l'épouse envers son mari, le partage inégal de l'héritage entre les fils et les filles, ces dernières recevant moitié moins que leurs frères. Enfin, Auclert imputait à la colonisation l'aggravation de la situation des femmes algériennes : elle notait par exemple que l'appauvrissement de la population avait provoqué le développement du mariage précoce des fillettes car celui-ci permettait aux familles de se décharger d'une bouche à nourrir et d'obtenir un petit pécule (correspondant à la compensation matrimoniale que le futur mari doit verser au père de sa future épouse), ce qui aboutissait au « mariage-viol des fillettes » selon la terminologie employée à l'époque (Clancy-Smith, J. ; 1996 : 59). Cette analyse strictement pécuniaire de la compensation matrimoniale occultait que celle-ci devait être utilisée par le père pour constituer le trousseau de sa fille, trousseau qui de surcroît demeurerait sa propriété après le mariage. On peut aussi noter que ce système équivaut au « douaire germanique » utilisé autrefois en Angleterre et au régime dotal français. A l'inverse du Général Daumas, Auclert prônait donc l'assimilation pour remédier à cette situation catastrophique. Elle réclamait le droit de vote pour les femmes algériennes comme pour les femmes françaises, la suppression du code musulman de la famille, la scolarisation des fillettes et des femmes, et accusait durement la Troisième République d'être à la fois la complice et l'agent de l'oppression des femmes algériennes. Ses propositions furent très mal reçues par les autorités françaises. La publication post-mortem du texte du Général Daumas, qui jusqu'alors était resté inédit, fut la réponse apportée à Auclert. Finalement, l'effet produit par l'ouvrage de cette militante féministe fut plutôt l'inverse de ce qu'elle attendait, puisqu'il fut considéré à sa lecture et à celle du texte de Daumas que les Algériens ne

« méritaient » pas d'accéder aux droits politiques et civils. Plus encore, le statut des femmes devint un enjeu de différenciation et d'affirmation identitaire entre Français et Algériens (*ibid.* p. 62-63).

Marie Bugéja, épouse d'un administrateur de commune mixte en Algérie, vingt ans après la publication du livre d'Auclert, se fit l'héritière de celle-ci. Elle occupa une place centrale dans l'entreprise « d'émancipation des femmes algériennes » dans l'entre-deux guerres (Haddad, Z. ; 1989 : 80). Elle se donna pour mission de « libérer [ses] sœurs musulmanes » et reprenait pour ce faire les arguments d'Auclert. Ses textes reçurent l'hostilité des autorités françaises, au point que certains furent même censurés, car ils continuaient de réclamer l'assimilation (Clancy-Smith, J. ; 1996 : 62).

Bien que différent du discours colonial officiel, ce discours féministe contribua à colporter des discours caricaturaux sur les familles algériennes, sans parvenir à mettre en cause le principe de la colonisation puisqu'il était au contraire perçu comme la seule voie d'émancipation possible pour les femmes algériennes. En cela, il se faisait le support de la colonisation, non son adversaire. Knibiehler et Goutalier indiquent que le soutien apporté par les féministes à la colonisation se manifesta particulièrement en 1931 pendant l'exposition coloniale qui eut lieu à Paris (1985 : 112-113). A cette occasion, les féministes françaises, parmi lesquelles les célèbres Margueritte Durand, M^{me} Avril de Sainte-Croix, Cécile Brunshawig, Jane Misme et Maria Vérone, avaient invité les femmes coloniales à leurs états généraux du féminisme. Ces femmes plutôt âgées étaient épouses d'administrateurs de communes mixtes, religieuses, doctores, infirmières, enseignantes. Elles pouvaient parler des colonies et disaient combien leur action leur semblait utile à la Patrie puisqu'elles participaient à la réalisation des objectifs fixés par la Nation. C'est pourquoi, elles réclamaient le droit de vote pour elles-mêmes. Mais elles ne mettaient nullement en cause la colonisation et ses méthodes. Pour elles, « la colonisation [était] une œuvre patriotique qui fai[sai]t rayonner la puissance de la France dans le monde, et une œuvre humanitaire qui répand[ait] les bienfaits de la civilisation occidentale sur des populations inférieures » (*ibid.* p. 113). C'est pourquoi, elles s'indignaient qu'on ait pu penser donner le droit de vote aux Kabyles qui « violent les petites filles ! » — accusation qui faisait référence aux mariages précoces. Mais elles réclamaient aussi que le droit du travail soit appliqué aux femmes musulmanes, afin que cesse l'exploitation dont elles étaient l'objet, et que le principe de scolarisation des enfants

soit appliqué aux petites filles. Le féminisme français initialement favorable à l'égalité des droits avec Auclert, se montra donc ensuite beaucoup plus ambigu dans ses liens avec la politique coloniale et il participa même au racisme par la stigmatisation qu'il opérait de la société algérienne à partir de la « question des femmes ».

La politique de l'Etat, elle, fut beaucoup plus claire : son unique objectif consistait à utiliser la situation particulière des femmes algériennes pour déstabiliser la société colonisée. Pour convaincre les Algériennes de se départir de leur « carcan », réel ou imaginaire, des sociétés d'entraide furent créées dans le but de distribuer, par l'intermédiaire d'assistantes sociales, de la semoule aux femmes indigentes. A chaque kilo donné, la bénéficiaire était invitée à jouer un rôle fondamental dans la transformation de son sort. Fanon indique que des sommes énormes furent investies dans cette action (1959/2001 : 20). Les institutrices furent également mises à contribution pour former une génération nouvelle de femmes algériennes « émancipées ». Cette politique coloniale qui obtint quelques petits succès, sans toutefois recevoir l'engouement général des femmes algériennes, eut en tout cas pour conséquence de faire de toute femme algérienne aux yeux de sa communauté une traîtresse potentielle, capable de renier sa culture et les siens. Dans le même temps, les discours des colonialistes visaient à culpabiliser les hommes algériens en les décrivant comme des maris « sadiques », des « vampires » ayant des pratiques « moyenâgeuses » et « barbares » (*ibid.* p. 19). Cela participait de la technique « d'ensauvagement⁴⁰ » de la population colonisée, destinée à légitimer la mission civilisatrice du colonisateur (Haddad, Z. ; 1989 : 80).

En somme, par le prisme des relations socialement instituées entre les sexes, la culture algérienne fut renvoyée à l'âge de pierre, tandis que la culture française se faisait le symbole du progrès et de la « modernité » par la « libération » des femmes. L'opposition « tradition »/« modernité » fut ainsi superposée à l'opposition « culture algérienne »/« culture française » et plus globalement à « monde arabe »/« Occident ». Ni la « modernité » ni la « tradition » ne correspondent évidemment à des critères objectifs. Cette opposition ressortit surtout aux manières occidentales de se définir et de s'auto-valoriser par la dévalorisation de l'autre. Elle ne fait que trahir une fois de plus la volonté des colonialistes de fabriquer une image

⁴⁰ Le terme d'« ensauvagement » a été utilisé pour la première fois par Phillipe Lucas et Jean-Claude Vatin pour décrire la vision que les premiers colonialistes ont élaborée de la population algérienne (Lucas, Ph. et Vatin, J.-C. ; 1975 : 11).

figée de la culture du colonisé : la « tradition » la caractériserait, ce qui signifie qu'elle ne serait qu'un ensemble de pratiques venues de la nuit des temps. La culture du colonisé fut donc littéralement dépossédée de son historicité et arbitrairement placée hors du temps et de l'évolution. En somme, elle fut décrétée « primitive ».

Frantz Fanon, psychiatre antillais qui fut militant du FLN, a décrit comment la question du port du voile par les femmes algériennes a particulièrement focalisé l'attention des colonialistes français (1959/2001). A partir de 1920-1930, l'administration coloniale se lança dans la lutte contre le voile. Celui-ci faisait effectivement figure d'uniforme par lequel se reconnaissait immédiatement l'appartenance culturelle des Algériennes et s'affirmait l'unité nationale de l'Algérie. Chaque femme dévoilée représentait donc pour l'occupant l'Algérie en train d'abandonner ses valeurs, de céder à la présence coloniale. Métaphoriquement, chaque voile qui tombait représentait la femme du colonisé en train de s'abandonner sexuellement au colonisateur. Les hommes algériens furent alors l'objet d'un harcèlement permanent ; l'Etat, leurs employeurs et collègues de travail leur demandaient sans cesse si leur épouse était voilée, s'ils allaient au café ou au cinéma avec elle, s'ils allaient enfin se décider à vivre à l'européenne : toute chose que la pudeur, le respect mutuel entre époux et la ségrégation spatiale des sexes leur interdisaient. Les intellectuels algériens furent l'objet de critiques encore plus fortes, car il leur était reproché de stopper leur adoption des valeurs occidentales aux limites de la famille. Fanon décrit comment l'injonction à l'eupéanisation était suivie de mises en demeure contraignant les hommes algériens à « exhiber leur femme ». Le patron ne se contentait pas de quelques remarques : il invitait par exemple son employé à venir aux réceptions organisées par l'entreprise, à l'occasion de la fête de Noël notamment, accompagné de son épouse. Ne pas venir avec elle pouvant lui valoir le chômage, il ne pouvait guère échapper à cette invitation humiliante. Cela revenait pour lui non seulement à s'avouer vaincu, mais plus encore à « prostituer » son épouse en l'abandonnant au regard « vorace » et « voyeur » du colonialiste (Fanon, F. ; 1959/2001 : 24).

En réaction, les femmes algériennes s'accrochèrent farouchement à leur voile. Comme le souligne Fanon, ce sont les actions du colonialiste qui ont déterminé les lieux de résistance du colonisé :

A l'offensive colonialiste autour du voile, le colonisé répond par le culte du voile. Ce qui était un élément indifférencié dans un ensemble homogène acquiert un caractère de tabou, et l'attitude de telle Algérienne en face du voile sera constamment rapportée à son attitude globale en face de l'occupation étrangère. (ibid. p. 29)

Le voile commença donc à figurer l'opposition à la colonisation. Mais à partir de 1955, les femmes entrèrent dans la lutte de libération nationale : elles abandonnèrent le voile pour échapper à la suspicion et pour transporter des armes cachées dans leur sac à main occidental. Elles durent se montrer parfaitement à l'aise dans la rue, sans voile, ce qui leur demanda d'acquiescer une aisance corporelle à laquelle elles n'étaient pas habituées puisqu'elles transgressaient ainsi les règles de la pudeur et de la bienséance. Parfois, leurs pères se trouvaient informés par des voisins que leurs filles avaient été vues « quasi nues » dans la rue. Ils craignaient alors le déshonneur et leur demandaient de s'expliquer. Comprendant vite qu'elles étaient résistantes, leur peur n'était plus celle du déshonneur mais celle des risques inhérents à un tel engagement : la capture par les militaires français, la torture, la mort sous les tirs, etc. Le caractère tabou du voile s'envolait au profit du soutien de toute une famille à la jeune activiste. Seulement l'armée réalisa au cours de l'année 1957 que les femmes aux allures européennes étaient souvent des résistantes. Les fouilles furent intensifiées et orientées vers les femmes algériennes aux allures européennes. C'est alors que le voile réapparut : il s'avérait pratique pour dissimuler toutes sortes de paquets et déjouer à nouveau l'attention des militaires. Les femmes durent réapprendre la gestuelle induite par le port du voile, tout en portant des colis dissimulés et en donnant l'impression qu'elles avaient les mains libres. Elles devaient se faire une « tête de Fatma » la plus idiote qui soit pour tromper la vigilance des soldats (*ibid.* p. 45). De l'attitude « élégante », il leur fallut donc passer à une attitude « grotesque ». A chaque fois, il s'agissait d'utiliser les préjugés des colonialistes pour détourner son attention. L'armée finit toutefois par découvrir ce stratagème, si bien que ce fut absolument toute la société qui fut ensuite exposée aux fouilles. L'administration continua d'autant plus vivement sa lutte contre le voile : tous les 13 mai, elle rééditait sa campagne d'occidentalisation de « l'Algérienne ». En 1958, à Alger, une centaine de femmes furent menées de force sur la place publique et contraintes de se dévoiler au cri de « Vive l'Algérie française ! », puis elles durent

brûler leur voile. Les jours qui suivirent, certaines furent lynchées par la population pour cette « trahison ». Très vite et sans mot d'ordre, les Algériennes qui avaient abandonné le voile le reprirent en signe de protestation. Il perdit alors son sens traditionnel de séparation des sexes et de pudeur pour devenir le symbole de la nation algérienne en lutte contre l'occupant.

C'est l'interaction avec le colonisateur qui a conféré un sens nouveau au voile et il en a été de même de tout ce qui avait trait aux femmes durant la colonisation. Comme l'a montré Monique Gadant, tel fut le cas de la législation relative au statut des femmes dans le mariage et la famille (Gadant, M. 1992/1995). Les « Français musulmans » étaient soumis à un système juridique différent des colons puisqu'ils n'étaient que des sujets et non des citoyens. Néanmoins, à partir de 1889, ils pouvaient devenir citoyens s'ils étaient « méritants ». Ils devaient alors renoncer au code du statut personnel, autrement dit au droit musulman régissant le mariage et l'héritage, qui avait été maintenu pour « respecter » leur appartenance religieuse. Renoncer à l'identité algérienne revenait donc à renoncer en même temps au code du statut personnel, inversement, renoncer au code signifiait tout d'un coup trahir sa patrie.

Malgré cela, à partir de 1920-1930, une certaine élite parmi les Algériens revendiquait « l'assimilation », à savoir la possibilité de devenir citoyen. Mais elle refusait de devoir abandonner le code du statut personnel qui était déjà devenu un symbole. Elle dénonçait également l'état d'ignorance dans lequel les femmes algériennes étaient tenues en comparaison de l'instruction que recevaient les femmes européennes (Daoud, Z. ; 1996 : 130). Parallèlement, dans un élan plus tranché de résistance aux colonisateurs, des '*ulamā*' (« théologiens musulmans ») regroupés autour du *shaykh* (« maître ») Ben Badis, qualifiaient de « renégat » quiconque acceptait les mariages mixtes et d'« apostat » l'Algérien qui pour devenir français abandonnait le code du statut personnel. Suivant la même logique et pour contrer l'influence dite « néfaste » de l'école française sur les petites filles, ils condamnaient la mixité, recommandaient le port du voile et surtout ils leur ouvrirent l'école coranique pour qu'elles puissent apprendre à lire et à écrire l'arabe à partir du texte sacré. Finalement, entre ces deux courants, ce sont surtout les choix des colonialistes qui s'avérèrent déterminants.

En 1935, Ferhat Abbas, leader politique algérien, rencontre le Premier Ministre français Marcel Rénier en visite à Alger et lui demande l'intégration des Algériens à

la société française. Marcel Régnier refuse, considérant que le code du statut personnel fait obstacle. Abbas cède sur ce point et annonce que les Algériens pourraient y renoncer. Les *'ulamā'* réagirent avec vigueur contre Abbas, qui abandonna cette idée d'autant plus vite que les colonialistes avaient déjà commencé leur lutte contre le voile et mis en place le réseau d'assistantes sociales. Plus tard, en 1945, lorsque Ferhat Abbas demanda le droit de vote pour les femmes algériennes, étant donné que les femmes Française l'avaient acquis une année auparavant, la France répondit par la moquerie : « Il veut faire voter son harem ! » (*ibid.* p. 133). Cela montre combien l'émancipation souhaitée par les autorités coloniales était fictive. Le renoncement forcé au code du statut personnel pour accéder au statut de citoyen a engendré le refus de l'évolution de la place des femmes dans la famille. Les quelques hommes algériens qui pendant la période coloniale militaient pour leur émancipation ont été accusés « d'assimilationnisme et de volonté d'occidentalisation » (*ibid.* p. 219).

En raison de ces occasions manquées, la soumission des femmes à l'ordre patriarcal est devenue un critère d'identification nationale. En 1958, en pleine guerre, la France accorda enfin les mêmes droits aux Algériens qu'aux Français. Dans la foulée, elle procéda à une modification du code du statut personnel en abolissant le pouvoir de contrainte matrimoniale du père sur sa fille, en instaurant le mariage par consentement des deux époux, en supprimant la répudiation pour la remplacer par une procédure judiciaire de divorce, et en accordant la tutelle des enfants à la mère en cas de décès du père. Mais ces changements venaient trop tard : les élections tournèrent court et le Front de Libération National s'insurgea contre ce qu'il ne pouvait plus considérer, dans sa lutte contre l'oppresseur, que comme une atteinte aux valeurs sacrées de l'islam.

A l'indépendance en 1962, le pays était donc inscrit dans une affirmation identitaire nationaliste qui interdisait toute critique du code du statut personnel. Le FLN déclarait que les femmes avaient gagné leur place dans la société par leur combat pendant la guerre et affirmait qu'elles n'avaient donc pas besoin d'être « émancipées ». L'islam fut institué religion d'Etat, par opposition à la laïcité imposée par le colonisateur, et l'enseignement religieux devint obligatoire dans les écoles. Il fut procédé à l'arabisation, afin de faire table rase du français, symbole de la colonisation. Aussi le statut des femmes continua-t-il de faire figure de valeur sacrée. Toute remise en cause de l'identité arabo-musulmane fut déclarée anti-

nationale, en dépit de l'existence d'une population majoritairement berbèrophone et de la présence d'une minorité juive. Autrement dit, la vision de la société proposée par les '*ulamā*' avait gagné le FLN qui avait acquis le pouvoir. Il s'ensuivit la promulgation, en 1984 à l'Assemblée Nationale Populaire algérienne, composée des représentants du parti unique le FLN, du code de la famille le plus rétrograde qui soit, en totale contradiction avec la Constitution algérienne qui reconnaît l'égalité des droits entre hommes et femmes.

Aujourd'hui encore, le débat sur le statut des femmes en Algérie demeure parasité par l'équation « émancipation = occidentalisation », au point que le droit de la famille est le seul domaine qui reste inspiré du droit musulman, la *sharī'a*, alors que pour les autres sphères de la vie publique comme l'économie les Etats ont adopté le droit séculier et rejeté le droit musulman (Lamchichi, A. 1995 : 100). Le mouvement féministe algérien qui conteste ce droit est présenté comme une invention occidentale à combattre. Les mouvements actuels des femmes algériennes se heurtent inlassablement à cette accusation d'occidentalisation, utilisée pour réprimer toutes leurs revendications : les femmes ne doivent pas désobéir à leur mari, ne pas s'habiller de telle ou telle façon, ni revendiquer quoi que ce soit. Dans cette énumération de contraintes, la référence utilisée pour définir le permis et l'interdit est l'image mystifiée et repoussante de la femme occidentale qui est toujours « trop court vêtue » ou « pas assez modeste » (Gadant, M. ; 1990/1995 : 267). La figure repoussoir de la « femme occidentale » et l'accusation de trahison auxquelles les féministes algériennes sont confrontées se retrouvent avec une incroyable constance dans tous les pays musulmans anciennement colonisés du Maghreb, du Moyen-Orient et d'Asie (Abu-Lughod, L., 1998 ; Lucas, M.-A. ; 1991).

Dans l'effort de révolte contre le colonisateur, le couple « tradition »/« modernité » a même été resignifié : la « tradition », de « monde barbare » qu'elle évoquait dans l'esprit du colonialiste, est devenue pour les ex-colonisés un signe « d'authenticité par opposition à l'aliénation moderniste » (Haddad, Z. ; 1989 : 85). Le discours du « retour à l'authenticité » a eu et a encore aujourd'hui un impact très fort dans tous les pays musulmans. Mais de quelle tradition parle-t-on quand la colonisation a précisément détruit toutes les structures sociales ? En fait, la « tradition » adoptée n'est que le produit de ce mouvement de réaction, une construction très actuelle, une véritable mythification de l'authenticité recherchée dans le passé. Ce sont à la fois les traditions culturelles et la religion qui

se trouvent ainsi engagées dans la quête d'un passé authentique. Mais de quel passé s'agit-il ? Que cherche-t-on exactement dans ce passé si contrasté, si riche de traditions multiples et de courants religieux divergeant au sein de l'islam ? La sujétion des femmes ayant été placée au cœur de l'identité nationale, ce sont les éléments culturels les plus sexistes de l'histoire musulmane qui ont été sélectionnés et édifiés en « tradition authentique ». De là découle le développement des mouvements fondamentalistes musulmans, dont la préoccupation première est bien de maintenir les femmes dans un état inconditionnel de soumission. Abderahim Lamchichi note combien la question des femmes est centrale dans le discours des fondamentalistes :

Pour eux, le péril le plus grave qui guette la société musulmane actuelle est l'occidentalisation de la femme. L'imitation servile des modèles occidentaux d'égalité entre les sexes représente, à leurs yeux, une sérieuse menace pour la femme musulmane. La confusion des rôles, l'ambition des femmes d'égaliser l'homme risquent d'entraîner, à leurs yeux, la décadence et la déperdition de la société et de sa tradition. La femme étant considérée par eux comme un dangereux facteur de discorde et de désordre, il faut donc lui imposer le voile, donner le pouvoir aux maris de répudier celles qui n'obéissent pas, ou encore assigner à la femme des tâches spécifiques (domestiques), maintenir la polygamie comme réponse au célibat, refuser absolument la mixité (fantasme d'une féminité inquiétante, voire destructrice symbolisant le désordre, opposé à l'ordre divin incarné dans le masculin). (Lamchichi, A. ; 1995 : 106)

Ce mouvement réactionnaire ne cesse de prôner le retour « aux sources », « aux racines » de l'islam, et de vouloir imposer ce qu'ils appellent « le vrai islam », celui des *asālaf*, les « grands ancêtres », les quatre premiers Khalifes qui succédèrent au prophète à la tête de la communauté des Croyants, c'est-à-dire l'islam le plus radical, balayant ainsi les formes les plus modérées et progressistes que cette religion a su développer. L'idée d'immutabilité de l'islam sert à rigidifier des coutumes qui plus que musulmanes sont d'abord et avant tout patriarcales. Les pouvoirs en place ont donc instrumentalisé le désir de « retour aux sources » de la population en confortant ou laissant faire les mouvements fondamentalistes, sans percevoir que ces mouvements se retourneraient ensuite contre eux. Mais surtout, l'islam continue

d'être pensé comme le socle de l'identité nationale et celle-ci est toujours décrite en état de danger, elle se sent perpétuellement menacée par l'impérialisme culturel et économique occidental. Ainsi, les femmes représentent-t-elles les ennemis de l'intérieur qui mettent en danger cette identité lorsqu'elles revendiquent des changements. Elles finissent par symboliser l'ennemi extérieur qui à travers elles aurait malgré tout pris place au cœur même de la société. C'est dans ce cadre qu'il faut analyser le déchaînement de violence qui s'est abattu sur les femmes algériennes à partir de 1991 (Yacine, T. ; 1992 : 9).

Dans ce contexte, les femmes se trouvent prises dans une contradiction difficile à surmonter, entre leur opposition à l'impérialisme occidental et leur recherche d'un statut d'égalité et d'autonomie. Certaines ont choisi la voie de l'islamisme pour affirmer leur identité nationale, mais aussi pour s'opposer au sexisme et acquérir une certaine liberté, voire une autorité, sur les hommes de leur famille. Il faut dire que l'islamisme est une recherche d'autonomisation pour les femmes : les femmes islamistes sont généralement des militantes politiques très actives, ce qui est loin d'être le cas de la majorité des femmes dans les pays musulmans où l'investissement du politique leur est souvent interdit, si ce n'est dans la loi du moins dans la pratique⁴¹. Mais il faut aussi reconnaître que leur projet d'émancipation se trouve limité dans ses possibilités et ses formes de réalisation (Lamchichi, A. ; 1995 : 106). A l'inverse, l'islamisme est un projet de soumission des femmes dans l'esprit des hommes (Daoud, Z. ; 1996 : 221). La division socio-sexuée des rôles n'est effectivement jamais envisagée par le discours religieux en terme de hiérarchie, mais en termes de « nobles tâches » qui incombent à la « femme musulmane » (reproduction, éducation conforme à la Loi divine, formation des générations à venir), si bien que certaines femmes trouvent là un refuge face au sexisme ambiant et aux entraves posées à toute autre forme d'émancipation. D'autres se tournent vers l'islam de l'*ijtihad* (effort d'interprétation et raisonnement par analogie), comme le fait Fatima Mernissi, féministe marocaine renommée, en se réappropriant le savoir islamique, qui jusqu'alors est demeuré la propriété des '*ulamā*', pour en rappeler les traditions égalitaristes. Mais pour la plupart des femmes du Maghreb, il est impossible de se revendiquer du même mouvement que les féministes occidentales car une telle affirmation équivaldrait à une trahison. Il s'ensuit même dans certains

⁴¹ Il faut souligner que les pays musulmans ne sont pas les seuls à empêcher l'accès des femmes à la politique, car si tel était le cas, il n'aurait pas paru nécessaire à certaines de faire adopter la loi sur la parité en France.

cas un refus radical de communiquer avec ces dernières (Lucas, M.-A. ; 1991 : 58). Rares sont celles qui comme Khalida Messaoudi, militante féministe, membre du parti du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie en Algérie, osent réclamer une société laïque et ainsi déroger à la règle nationaliste.

Ce processus qui place la sujétion des femmes au cœur de l'identité nationale est également très fort au Maroc, mais dans une moindre mesure, car la colonisation y a été moins brutale. Toutefois, les lois marocaines et algériennes concernant les femmes sont très proches et l'opposition des '*ulamā*' à toute réforme de la Mudawwana, le code marocain de la famille, est tout aussi vive. La Tunisie déroge un peu à ce tableau. A la libération en 1953, le pouvoir émergent accorda des droits aux femmes afin de briser les structures politiques traditionnelles de la société, à savoir l'organisation « tribale » qui repose sur la famille étendue. La Tunisie étant le pays le moins centralisé, l'Etat a choisi de déstabiliser l'institution de la famille pour asseoir son autorité sur les « tribus », ce qui impliquait de donner aux femmes des moyens d'autonomisation. En cela, il ne fit que prolonger les techniques du colonisateur. Il réforma donc la *Mujalla*, le code tunisien de la famille. Seulement, l'égalité en droit entre hommes et femmes est encore loin d'être acquise.

1.5.2. Le racisme colonial et la sexualité

Dans le même temps qu'elle a stigmatisé le statut de dominée des femmes et le statut de dominant des hommes, la logique colonialiste a fabriqué l'image de la femme colonisée comme prostituée et de l'homme colonisé comme homme efféminé, ce qui ne fut pas sans conforter le processus de durcissement des rapports entre les sexes et surtout le durcissement du contrôle de la sexualité des femmes. Ces représentations romanesques, photographiques et filmiques reflètent, sur le plan de la sexualité et du genre, les visées politiques et idéologiques de l'entreprise coloniale (Benali, A. ;1998 : 147). Elles en sont l'expression et révèlent, au-delà des fantasmes, l'état d'esprit et les pratiques des colonialistes.

Entre 1880 et 1940, la littérature romanesque de langue française décrivait « l'Algérienne » comme une « femme dépravée », aux instincts « lubriques » et « sauvages », se livrant à la prostitution presque par atavisme. Les femmes de la « tribu » des Ouled Naïl en Algérie se seraient même rendues célèbres pour se

prostituer presque « naturellement » (Knibiehler, Y. et Goutalier ; 1985 : 40). Dans les faits, il faut bien dire que la colonisation participa à l'organisation de la prostitution dans les pays colonisés, notamment par la mise en place des « bordels militaires de campagne » (Taraud, Ch. ; 2002). Mais bien sûr, les romans ne rendent pas compte du rôle du colonisateur dans ce processus, ni de la relation homme colonisateur/femme colonisée, dominée à la fois par les rapports sociaux de sexe et par le rapport social de « race ». Les cartes postales représentant les femmes nord-africaines durant cette période ne sont ni plus ni moins que des montages photographiques pornographiques⁴², où les femmes d'Afrique du Nord apparaissent presque toujours poitrine dénudée, comme si cela avait été leur tenue habituelle (Alloula, M. ; 1981). Les colonies sont perçues comme une sorte « d'Eden sexuel » où les femmes « indigènes » sont « disponibles, offertes, toujours dociles et parfois provocantes » (*ibid.* p. 21). L'attrait sexuel de ces femmes tient à leur caractère exotique. Dès lors qu'elles tentent de se vêtir à la manière occidentale, elles deviennent absolument repoussantes aux regards des romanciers. Elles ne sont désirables que dans leur altérité exotique, ce qui rappelle les limites du discours assimilationniste. Les femmes des colonies furent ainsi le support des fantasmes érotiques des lecteurs mais aussi des colonialistes français (Taraud, Ch. ; 2000 : 221). Face à la virilité conquérante du colonisateur, symbolisée par la figure du légionnaire, la colonie dans la littérature et dans les films se présente, sous le jour d'une femme à séduire et à posséder sexuellement. On représente aussi des épouses ou filles de sultans séduites par le colon français puis ramenées en France comme des butins de guerre. En somme, la conquête des colonies fut assimilée à la conquête sexuelle des femmes et les viols effectifs ne manquèrent pas (Naudier, D. ; 2002). Abelkader Benali note que :

Cette caractéristique thématique fait de l'acte colonial le synonyme d'une violence sexuelle qui traduit un désir brûlant de domination et de soumission de l'autre. (Benali, A. ; 1998 : 148)

⁴² Il peut paraître excessif aujourd'hui de qualifier de pornographique l'image d'une femme aux seins nus, mais à l'époque, ces images étaient perçues comme telles.

Outre la possession sexuelle des femmes, à laquelle participe la campagne anti-voile, les représentations littéraires et cinématographiques de l'entreprise coloniale féminisent « l'homme nord-africain ».

Dans les films, l'acceptation de la présence coloniale par les chefs de « tribus indigènes » est métaphorisée par une amitié fraternelle entre les protagonistes, où le colonisé apparaît comme un homme efféminé, conquis à la fois militairement et dans son âme, ce qui confère à cette amitié des allures de mariage dans lequel ce dernier a la posture de l'épouse (*loc. cit.*). Cette figure efféminée de l'homme maghrébin, qui le renvoie aussi à l'homosexualité, a pour prototype inverse le héros colonial qu'est le légionnaire, symbole par excellence de la virilité. Benali indique que la colonisation comme quête de virilité coïncide avec le mythe politique de « la plus grande France » (*loc. cit.*).

On ne peut douter qu'à la libération l'opposition à ces représentations se soit traduite chez l'homme colonisé par un désir de réaffirmation virile, s'exprimant d'une part dans la volonté de contrôler plus étroitement la sexualité des femmes, d'autre part dans l'émergence d'un discours homophobe, comme le souligne Stephen O. Murray à propos de l'Iran⁴³ (1997 : 14).

Le mariage mixte, en tant que symbole de l'entreprise de soumission politique et sexuelle qu'était la colonisation, concentra d'ailleurs sur lui toute la réprobation de la société colonisée. Il fut ainsi érigé en « couple interdit », pour reprendre le titre du livre de Léon Poliakov (1980). Ces mariages sont demeurés très rares jusqu'aux années cinquante, et ne commencèrent à se multiplier qu'avec la guerre de libération, les indépendances et le développement de l'émigration vers la France, c'est-à-dire avec l'effondrement de l'oppression coloniale (Arkoun, M. ; 1980 : 82). Les hommes émigrés (souvent des étudiants ou des intellectuels, mais aussi des ouvriers) se marièrent parfois avec une Française, avant de retourner, éventuellement, en Algérie. Ces couples ont eu à subir une très forte réprobation car ils représentaient l'introduction d'une rupture au sein de la communauté nationale « arabo-musulmane » (*loc. cit.*). Il fut aussi reproché aux hommes algériens de sous-estimer la valeur des femmes algériennes et de surestimer celle des Françaises. Quant aux mariages de femmes algériennes avec un Français, ils demeurèrent assez rares. Jocelyne Streif-Fenart indique que dans les années 1970 en Tunisie, il était affirmé

⁴³ A l'heure actuelle, aucune recherche historique n'a été menée sur les effets de la colonisation française sur les représentations de l'homosexualité au Maghreb, mais il est très vraisemblable qu'elle a renforcé les sentiments homophobes.

que les femmes qui se mariaient à un Français étaient des prostituées (Streif-Fenart, J. ; 1989 : 2) ou plus exactement que les hommes européens ne pouvaient épouser que des femmes prostituées. Un tel discours tendait à nier à l'ancien colonisateur tout pouvoir de séduction sur les Tunisiennes, toute expression de virilité et, métaphoriquement, tout pouvoir sur l'ancienne colonie. En effet, il était estimé qu'aucun Arabe ne pouvait concevoir de se marier avec une prostituée. Ces femmes n'avaient alors plus d'autre choix que d'épouser un Européen. Etant entendu que seuls des hommes défaillants, manquant d'honneur ou de fierté, pouvaient épouser des prostituées, les Européens passaient pour des hommes faibles. Affirmer que les femmes qui épousaient un Européen étaient des prostituées permettait aussi de limiter le pouvoir d'attraction de l'ex-colonisateur à la part la plus faible et la plus vile de la société, préservant ainsi sa part « noble ». De ce raisonnement, on imagine facilement que les femmes, prostituées ou non, qui avaient épousé un Français, étaient de toute façon considérées comme des « prostituées » parce qu'elles incarnaient la trahison et comme des « traîtresses » parce qu'elles étaient associées à la prostitution.

La réprobation de ces mariages fut telle qu'elle fut inscrite dans la loi par le biais du code musulman de la famille, reprenant la loi coranique, qui interdit aux Musulmanes le mariage avec les non-Musulmans mais qui autorise le mariage des Musulmans avec les Chrétiennes et les Juives. Ainsi, en Tunisie, afin de « préserver l'originalité de la famille musulmane des côtés négatifs de l'Occident », le mariage d'une musulmane avec un non-musulman fut rendu illicite (Daoud, Z. ; 1996 : 70). En cas de décès du mari, l'épouse non-musulmane a le plus grand mal à obtenir le droit de garde de ses enfants ou le droit de visite et elle n'a de toute façon aucun droit de succession. En 1984 en Algérie, le code de la famille a également rendu illicite le mariage d'une femme musulmane avec un non-musulman (art. 31) (*ibid.* p. 180). La femme algérienne qui contrevient à cette loi perd sa nationalité. Cependant, il faut noter que pour les hommes, le code ne se contente pas d'autoriser le mariage mixte des musulmans avec des femmes juives ou chrétiennes conformément aux prescriptions coraniques : il étend la conception autorisée du mariage mixte puisqu'il n'est plus fait mention de la confession de l'épouse ; il leur est donc permis d'épouser des femmes athées ou bouddhistes par exemple, ce qui transgresse les prescriptions coraniques. Il en est de même au Maroc aujourd'hui où le mariage

mixte est dénoncé comme « un facteur dangereux de dépersonnalisation » et même comme un « instrument du pouvoir colonial » par les *‘ulamā’* (*ibid.* p. 282).

Ces données montrent combien l’organisation du rapport social de « race » colonial influe encore sur l’organisation de la sexualité et sur ses représentations. Elles rappellent combien la sexualité est investie de questions politiques qui la dépassent.

1.5.3. Le racisme contemporain et le genre

Les effets du racisme contemporain sur les relations entre les sexes et la sexualité des individus en France est bien sûr sans commune mesure avec les faits qui viennent d’être exposés. Par exemple, l’affirmation identitaire musulmane est présente, mais la très grande majorité des jeunes qui la revendiquent ignorent généralement tout de l’islam des premiers Khalifes, si bien qu’elle n’est pas significative d’un développement massif de l’islamisme en France. Toutefois, l’affirmation identitaire islamique n’est pas non plus sans rappeler les processus décrits ci-dessus, car d’une part les représentations coloniales n’ont pas totalement disparu des mémoires, d’autre part, des processus similaires conduisent à des effets comparables, même si l’intensité du phénomène n’est pas identique. La dénonciation par le groupe majoritaire du sexisme du minoritaire continue de servir de moyen de stigmatisation au service d’une logique raciste. Pour illustrer ce propos, je traiterai deux exemples : celui du traitement médiatique des crimes d’honneur dans les familles arabes ou turques, et celui du port du foulard à l’école.

L’étude réalisée par Annick Hermett du traitement médiatique d’une affaire de crime d’honneur survenue en 1993 dans une famille turque est une parfaite illustration de la stigmatisation opérée via la dénonciation du sexisme (Hermett, A. ; 1997). Les journaux télévisés firent état du meurtre d’une jeune fille par son frère. Ils présentèrent les faits de la manière suivante : en raison d’une logique d’honneur datant du « fond des âges », une jeune fille « intégrée », « en jean et en baskets », vivant sa vie dans « la modernité française », fut tuée par les valeurs « archaïques et brutales » de sa famille qui aurait décidé de l’assassiner parce qu’elle refusait de la voir s’émanciper et parce que cette dernière refusait de porter le voile. La mère fut décrite comme la « rigide garante » des valeurs familiales et le fils aîné, auteur du

meurtre, comme un garçon « épris de liberté pour lui-même » mais particulièrement tatillon pour ce qui concernait la liberté de sa sœur. De toute évidence, les thèmes relevés dans la rhétorique colonialiste sont tous bien présents : la « tradition » des « Turques » assimilés à des « Arabes » s'oppose à la « modernité » des « Français », « l'archaïsme barbare » des premiers à « l'esprit civilisé » des seconds, les hommes arabes sont des tortionnaires tandis que les femmes sont les malheureuses victimes de leur brutalité sans limite.

Pour mener son étude, Hermett a réalisé des entretiens auprès de la famille, des voisins et des travailleurs sociaux qui pouvaient témoigner des faits qui s'étaient produits. Il s'avéra que la jeune fille, âgée de 14 ans, faisait des fugues à répétition depuis deux mois et avait été placée dans un foyer par une assistante sociale à laquelle elle avait déclaré que son frère la violentait et qu'elle craignait un mariage forcé. Les travailleurs sociaux ne parvenaient pas eux non plus à maîtriser cette jeune fille qui continuait à fuguer du foyer. D'après les voisins, sa famille était aimante avec elle et les travailleurs sociaux témoignent de ce que les visites de ses parents étaient affectueuses. Cependant, celles-ci devenaient très vite tendues lorsque le frère aîné était présent. En dépit de l'affection parentale, la famille dans son ensemble se sentait malmenée et humiliée par le comportement de la jeune fille, qui leur paraissait incompréhensible. Le frère aîné, se conformant à son rôle de garant de l'honneur familial, réclama que soit établi un certificat de virginité afin que l'honneur de tous soit rétabli, parce qu'il avait été découvert que l'adolescente avait un petit-ami qui lui avait fait un suçon dans le cou, sur sa demande à elle. Ce signe qui laisse entendre aux adultes que leurs enfants sont en train de découvrir la sexualité apparut comme une provocation. La jeune fille refusa de se soumettre à l'examen gynécologique et conseilla à son frère d'aller plutôt écouter ce qui se disait sur lui dans le quartier. Il apprit ainsi qu'elle l'avait accusé de « l'avoir touchée » étant petite. C'est à la suite de cette révélation d'inceste, qui le déshonorait aux yeux de tous, qu'il décida de l'assassiner. Il s'avéra que le projet de mariage forcé et l'obligation de porter le voile étaient de fausses allégations.

Il ne s'agit pas bien sûr de légitimer ce meurtre, ni de nier l'existence des mariages forcés et de la contrainte au port du voile dans certaines familles, mais simplement d'attirer l'attention sur le traitement médiatique de cette affaire, qui fournissait une vision des faits particulièrement dénaturée, puisqu'il semblait qu'un jeune homme avait tué sa sœur simplement parce qu'elle refusait de porter le voile et

qu'elle avait flirté avec un garçon. Or le meurtre n'a nullement été déclenché par ce flirt, ni par le refus de se voiler. L'explication proposée comportait indiscutablement une dimension culturaliste, pour ne pas dire raciste, dans la mesure où elle interprétait cet assassinat comme le résultat d'une spécificité culturelle distinguant les familles arabes et turques des familles françaises, à savoir la logique de l'honneur, tout en faisant des familles françaises le symbole de la « modernité », tandis que les premières étaient les partisans d'une violence si excessive et absurde qu'elles en paraissaient « barbares ». Or, l'enquête nationale sur les violences envers les femmes en France (Enveff) donne de quoi douter de la « modernité » des familles françaises et de la prétendue spécificité de la violence des familles turques ou arabes, puisque la famille se révèle être dans tous les milieux sociaux le premier espace de violence envers les femmes et les fillettes. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer que la violence envers les femmes se répartit uniformément dans tous les milieux sociaux et culturels, car cette même enquête révèle que les femmes qui ont reçu une éducation laïque semblent moins exposées aux violences conjugales que celles qui ont été élevées dans une religion, quelle qu'elle soit, l'islam n'étant pas la seule religion incriminée, mais semblant plus fréquemment en cause dans ce phénomène (Jaspard, M. et al. ; 2003 : 76). Il s'avère que :

[...] l'importance accordée à la religion est très corrélée aux violences conjugales notamment aux situations de cumul de violences puisque plus de 5 % de celles qui vivent dans une atmosphère imprégnée de religiosité y sont confrontées, contre moins de 2 % parmi les femmes qui ont répondu accorder peu ou pas d'importance à la religion. De même, la proportion de victimes de violences conjugales est-elle multipliée par deux, presque trois pour les situations « très graves » (de 1, 5 % à 4,3 %) parmi les femmes élevées dans la religion musulmane — très majoritaire —, juive et « autres non précisées ».
(loc. cit.)

Ces données resituées dans le contexte socio-historique des relations franco-maghrébines prennent alors tout leur sens. Sachant combien l'islam et le statut des femmes sont devenus des critères identitaires, on voit clairement que la violence envers les femmes parmi les familles musulmanes en France est aussi le résultat des réactions identitaires au racisme. Tel est le cas notamment des réactions de crispation

autour de la question de la virginité, qui sans aboutir au meurtre comme la presse se plaît à le faire croire, créent de fortes tensions entre certaines jeunes filles et leurs familles, comme je le montrerai ultérieurement.

D'ailleurs, la stigmatisation de la logique de l'honneur est à mon sens un phénomène récent, car jusqu'à la fin des années 1960, cette logique régissait les relations sexuelles et plus globalement les relations entre hommes et femmes en France, si bien qu'elle ne constituait pas un trait culturel distinctif entre les « Français » et les « Arabes » : d'après une enquête de l'Insee réalisée en 1959 par Alain Girard sur le choix du conjoint, 72 % des personnes interrogées considéraient la virginité au mariage comme importante ou très importante (Bozon, M. ; 1991 : 70). La désaffectation progressive de la société française pour la valeur de la virginité et la logique de l'honneur a commencé dans les années 1960 et a atteint son paroxysme en mai 1968 qui a consacré sa « ringardisation ». Cela a d'ailleurs abouti au cours des deux décennies suivantes à des changements importants dans la loi, notamment ceux concernant le droit à la contraception ainsi qu'à l'avortement et ceux concernant la répression du viol. C'est la loi de 1980 sur le viol qui a fait disparaître la référence à la notion d'honneur des textes de loi relatifs à la sexualité. Les mouvements féministes ont effectivement mené une longue campagne contre le viol durant les années 1970. Celle-ci a abouti à la redéfinition du crime de viol dans la loi en 1980 et à l'abandon de la référence à l'honneur qui servait à le définir jusqu'alors. En effet, la jurisprudence et la pratique judiciaire ne condamnaient le viol que lorsqu'il y avait « atteinte à l'honneur des familles », autrement dit lorsqu'une grossesse et donc d'une naissance illégitime s'ensuivaient (Lavau-Mossuz, J. ; 1991 : 190). La disparition de la référence à l'honneur signifia l'abandon de cette valeur pour penser la sexualité et les relations entre hommes et femmes dans la société française. Ainsi, la logique de l'honneur a pu devenir un trait culturel différenciateur à partir des années 1980 : elle a pris la valeur de signe permettant d'opposer les deux groupes, alors que jusqu'à cette date, seul le statut des femmes dans l'islam focalisait l'attention.

Toutefois la violence envers les femmes dans les familles de migrants du Maghreb ne saurait non plus se réduire à une réaction au racisme, sans quoi on n'expliquerait pas que la violence envers les femmes existe aussi dans les groupes dominants. Concernant les mariages forcés par exemple, il est bien évident que ce n'est pas le racisme qui en premier lieu a fait exister cette pratique — la domination masculine

suffit à cela. Cependant, la politique d'« immigration zéro » pratiquée en France depuis plusieurs années (Hamel, Ch., Lemoine, D. *et al.* ; 2000) transforme le regroupement familial en unique voie légale d'immigration. Il s'ensuit logiquement que les descendantes de migrants venus du Maghreb sont captives du marché matrimonial du pays de leurs parents (Tribalat, M. ; 1995 : 31).

La question du port du voile fournit un exemple caractéristique de ce que peuvent produire les réactions identitaires. Ce que l'on a appelé « l'affaire du foulard » a émergé sur la scène publique en 1989 lorsque trois collégiennes se virent exclues de leur établissement scolaire à Creil, pour s'y être présentées voilées, ce qui fut perçu comme une menace grave pour la laïcité ; dans le même temps, la montée du Front Islamique du Salut en Algérie et le terrorisme commençaient à inquiéter. Comme le note Sonya Dayan-Herzburn, la France se sentit menacée sur son propre territoire (Dayan-Herzburn, S. ; 1991b : 143). Le voile fut associé à l'islamisme algérien, si bien que la hantise des attentats qui frappaient la France se traduisit par une focalisation sur le port du voile. Enfin, il suscita l'incompréhension parce qu'il était précisément revendiqué par des jeunes filles nées en France que l'on n'avait cessé d'appeler à s'émanciper (Gaspard, F. et Khosrokhavar, F. ; 1995). J'ajouterais qu'il s'agissait même de jeunes filles que l'on avaient érigées en courageuses héroïnes de l'intégration luttant contre des « traditions » familiales « archaïques », par contraste avec leurs frères « délinquants » et « dangereux » pour l'ordre social, qui soi-disant refusaient l'intégration⁴⁴. Enfin, le port du foulard a été perçu comme l'expression d'une revendication communautaire mettant les principes universalistes de la République en danger. Cette polémique a été ravivée par le Ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy, en avril 2003 lors de son intervention au forum de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), où il déclara que les femmes musulmanes, comme les femmes des autres confessions religieuses, devaient se présenter tête nue sur la photo de la carte nationale d'identité. Il répondait là à une revendication de cette Union, mais il lui donnait dans le même temps un écho médiatique inespéré, alors que cette question ne concerne que très peu de femmes en France, comparativement à la très nombreuse population de migrantes et de descendantes de migrants venus du Maghreb, qui se réjouit de vivre dans une société laïque, tout en déplorant d'y subir le racisme. Ce faisant, le ministre de l'Intérieur

⁴⁴ La scène politique française ne cesse d'interpréter comme un refus d'intégration un mode de vie fait de rejet du travail et de petite délinquance qui n'est que le résultat de l'exclusion sociale et des discriminations.

relançait une polémique qui s'était atténuée. Le lendemain, il déclara que son discours avait été conçu comme une réponse à la journée du 21 avril 2002, quand le candidat frontiste Jean-Marie Le Pen se qualifiait pour le deuxième tour des élections présidentielles.

Quelles sont les significations sociales que les jeunes femmes portant le voile lui attribuent ? A la suite de Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, on peut relever deux types de situations. D'une part, une partie de ces jeunes femmes sont contraintes par leurs parents de le porter. Il s'agit en fait de pré-adolescentes ou d'adolescentes qui se plient à cette obligation tout en se dépêchant d'ôter ce voile dès qu'elles le peuvent. Les familles sont généralement arrivées en France depuis peu et le port du voile se présente à elles comme une sorte de compromis qui autorise leurs filles à aller à l'école sans que la réputation de la famille soit entachée. Avec le temps, ces filles abandonnent le voile et leurs parents finissent par l'accepter. En attendant, elles vivent très douloureusement la pression conjointe de leurs parents et les réactions de rejet du corps enseignant. D'autre part, le foulard correspond à une affirmation identitaire musulmane. Dans ce cas, il est le fait de jeunes femmes et non plus d'adolescentes. Il n'est alors pas contraint et est parfois même porté contre l'avis des parents. Ces jeunes femmes sont diplômées et n'entendent pas renoncer à l'autonomie qu'elles ont acquise. Elles s'érigent plutôt en modèle d'une identité retrouvée par l'affirmation de leur islamité, en même temps qu'elles estiment que l'islam donne un sens moral à leur vie, face à une société qui ne propose d'autres modes d'expression de soi que la consommation. Elles expriment la volonté de démontrer que l'on peut être à la fois « française et musulmane », « moderne et voilée », « autonome et habillée à l'islamique » (*ibid.* p. 47). Dans le même temps, elles affirment leur attachement à la laïcité et refusent le prosélytisme religieux, considérant que la foi doit demeurer une affaire privée. En cela, cet islam se distingue des mouvements fondamentalistes⁴⁵. On voit clairement que le voile est pour ces jeunes femmes une forme de réaction aux discours racistes qui utilisent la dénonciation du sexisme dans la « communauté » musulmane pour la stigmatiser et l'inférioriser, en même temps qu'il correspond parfois aussi à une forme d'autonomisation par rapport aux valeurs familiales. En effet, certaines de ces jeunes

⁴⁵ Il ne s'agit pas ici de nier l'existence de groupes fondamentalistes en France, car non seulement ceux-ci se développent mais aussi se structurent. Pour autant, ils demeurent minoritaires et le port du voile n'est pas systématiquement l'expression d'un islam radical voyant dans la laïcité et la démocratie une atteinte aux lois dictées par Allah.

femmes considèrent que leurs parents ont perdu leur identité dans l'immigration et perçoivent le port du voile comme un moyen de réaffirmer cette identité malmenée. D'autres pensent que leurs parents pratiquent un islam non conforme à ce qu'elles considèrent devoir être la pratique de l'islam : la religion devient alors une manière de s'opposer ou de se distancier des valeurs familiales en affirmant leur identité propre.

1.5.4. Les effets du racisme sur la sexualité et l'exposition aux risques d'infection par le VIH

Toutes ces réactions identitaires au racisme ont indéniablement un impact sur la sexualité des individus tant au niveau des représentations qu'au niveau des pratiques. Cet impact va dans le sens d'une affirmation viriliste chez les garçons, qui se traduit par la multiplication des partenaires sexuelles et le contrôle de la sexualité des sœurs, chez les filles par la contradiction entre la volonté d'acquiescer leur autonomie, y compris sexuelle et l'affirmation identitaire qui implique la limitation par elles-mêmes de leur sexualité au cadre unique du mariage. Ces phénomènes se traduisent par exemple au niveau de la pratique du coït, dont rend compte l'enquête sur la sexualité des jeunes en France (Lagrange, H. et Lohmond, B. ; 1997 : 40-46). En 1995, à l'âge de 18 ans, les garçons dont l'un des parents au moins ou eux-mêmes sont venus du Maghreb sont 79, 1 % à avoir pratiqué le coït contre 66 % des garçons français de parents français, alors que 45, 8 % des filles dont l'un des parents au moins ou elles-mêmes sont venus du Maghreb ont pratiqué le coït contre 70, 3 % des Françaises de parents français. Il apparaît aussi que la pratique d'une religion induit une augmentation de l'âge à la pratique du coït, mais que dans le cas des filles ayant un ou deux parents venus du Maghreb, cette augmentation de l'âge soit souvent indépendante des pratiques religieuses de la jeune fille : c'est l'environnement religieux ou patriarcal de la famille qui induit un contrôle de leur sexualité plus que leur propre pratique de l'islam. Outre ces effets sur la pratique du coït, il est bien évident que c'est l'ensemble des représentations de la sexualité qui est conditionné par le rapport social de « race ». De même, il paraît inévitable que les représentations du sida, des risques d'infection et des modes de protection envisagés soient informés par ce rapport. Il s'ensuit que ce n'est pas tant la spécificité culturelle des

descendants de migrants du Maghreb qui doit être prise en considération pour appréhender les comportements face aux risques d'infection par le VIH que le rapport social de « race » et ses effets, tant en termes de discriminations économiques que de productions culturelles réactives. Cela signifie que les corrélations qui peuvent être établies entre les « spécificités culturelles » et les comportements face aux risques d'infection par le VIH doivent être resituées dans le cadre plus vaste du rapport social de « race », sans quoi l'on risque de produire des interprétations culturalistes et essentialistes des comportements face aux risques d'infection.

Ce cadre analytique étant posé, on peut maintenant présenter sans crainte d'interprétations tendancieuses les données statistiques disponibles sur le développement de l'épidémie de sida parmi les étrangers résidant en France. Cela permettra même d'illustrer la thèse que je soutiens d'une exposition accrue aux risques d'infection en raison des discriminations racistes, puisque les informations délivrées par l'Institut de Veille Sanitaire révèlent une sur-représentation des personnes de nationalité étrangère parmi les malades du sida (Savignoni, A. *et al.* ; 1999 : 3). Bien sûr, ces données ne peuvent être purement et simplement étendues aux jeunes Français et Françaises de parents originaires du Maghreb, car l'enquête ne tient compte, conformément à la loi, que de la nationalité, non de la « race » sociale assignée aux individus. Elle ne dit donc rien, tout au moins directement, de la diffusion de l'épidémie parmi les descendants de migrants du Maghreb qui, dans leur très grande majorité, possèdent la nationalité française. Mais je maintiens tout de même mon hypothèse, car il est plus que probable que le racisme produise les mêmes effets, même si c'est assurément dans une moindre mesure. La sécurité juridique que fournit la nationalité française en comparaison de l'instabilité du droit au séjour que vivent les personnes de nationalité étrangère place la majorité des descendants d'immigrés dans une position plus favorable pour se prémunir des risques d'infection par le VIH. De la même façon, l'irrégularité du séjour rend incontestablement l'accès au savoir sur le VIH, sur ses modes de transmission, sur les possibilités de s'en prémunir ainsi que l'accès aux soins beaucoup plus aléatoires (Fassin D. et Ricard, E. ; 1996 ; Musso Dimitrijevic, S. ; 1997). Cela explique dans une large mesure la sur-représentation des personnes de nationalité étrangère parmi les malades du sida comparativement aux personnes de nationalité française. Mais au-delà de ces différences entre Français descendant de migrants du Maghreb et étrangers venus du Maghreb, il me semble que les données de l'Institut de Veille Sanitaire permettent de

se forger une idée de l'impact des processus discriminatoires sur l'exposition aux maladies sexuellement transmissibles.

Au 30 juin 1998, 46 973 cas de sida ont été déclarés chez les adultes depuis le début de l'épidémie en France⁴⁶ : 14 % de ces cas concernent des personnes de nationalité étrangère domiciliées en France, alors que la population étrangère de plus de 15 ans résidant en France représentait, selon le recensement de 1990, 6 % de la population adulte (Savignoni, Al. *et al.* ; 1999 : 3). Parmi les 46 973 malades recensés, 1 543 ont la nationalité d'un pays dit « nord-africain » dans l'enquête (Maroc, Algérie, Tunisie, Lybie, Egypte), ce qui correspond à une incidence cumulée des cas de sida depuis le début de l'épidémie parmi les étrangers ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb de 1,4 ‰, alors que ce chiffre est de 0,8 ‰ dans la population de nationalité française (*loc. cit.*). Les personnes ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb sont donc 1,7 fois plus touchées que les personnes de nationalité française.

Cette sur-représentation est un phénomène nouveau et croissant. Jusqu'en 1990, le nombre de nouveaux cas augmentait dans tous les groupes nationaux, mais entre 1990 et 1994 l'augmentation s'est poursuivie chez les seules personnes ayant la nationalité d'un des pays d'Afrique sub-saharienne et chez celles ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb, alors qu'une stabilisation s'amorçait dans les autres groupes (*ibid.* p. 6). A partir de 1994, le nombre de nouveaux cas a commencé à diminuer dans tous les groupes nationaux, mais de façon différenciée : - 32 % chez les sujets ayant la nationalité d'un des pays d'Afrique sub-saharienne entre le premier semestre de 1996 et le premier semestre de 1998 ; - 42 % chez les sujets ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb ; - 70 % chez les sujets ayant la nationalité d'un pays européen (hors France) (*ibid.* p. 8).

Les étrangers atteints du sida sont aussi dans une situation économique plus précaire que les malades français : 35 % d'entre eux sont sans emploi — ce chiffre atteint 42 % chez les personnes ayant la nationalité d'un des pays d'Afrique sub-saharienne et 39 % chez les personnes ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb, alors qu'il est de 20 % chez les personnes de nationalité française, soit deux fois moindre (*ibid.* p. 11).

⁴⁶ Seuls les nouveaux cas de sida avérés, et non les nouvelles infections dépistées, font l'objet d'une déclaration auprès de l'Institut de Veille Sanitaire, de sorte que les données présentées ne fournissent qu'une image réduite de l'épidémie.

Les malades étrangers ont encore pour triste caractéristique de découvrir tardivement leur statut sérologique, ce qui induit un état physique plus dégradé et un traitement médical moins efficace. Cela explique sans doute aussi la sur-représentation des étrangers parmi les malades du sida, car une telle ignorance favorise la diffusion de l'épidémie. Parmi les sujets étrangers diagnostiqués entre le 1^{er} janvier 1994 et le 30 juin 1998, 42 % ignoraient leur statut sérologique au moment du diagnostic : il en était ainsi de 32 % des personnes ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb et 22 % des personnes de nationalité française. De surcroît, cette proportion de personnes étrangères ignorant leur sérologie au moment du diagnostic est en augmentation, alors même que le nombre de nouveaux cas parmi les étrangers augmente lui aussi (*ibid.* p. 13). Enfin, entre 1994 et 1997, parmi les personnes ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb et connaissant leur sérologie au moment du diagnostic, 48 % n'ont pas bénéficié d'un traitement anti-rétroviral, alors que tel était le cas de 39 % des Français (*ibid.* p. 9).

D'autres interprétations que la précarité et les représentations induites par le racisme peuvent être invoquées pour expliquer cette sur-représentation des étrangers et le cumul des fragilités exposées ci-dessus, mais elles ne s'appliquent pas à tous les groupes nationaux. Pour les personnes venues de la République démocratique du Congo, du Congo, d'Haïti et dans une moindre mesure de la Côte-d'Ivoire, du Mali et du Sénégal, la forte prévalence du sida doit être mise en relation avec la forte prévalence du sida dans le pays d'origine (*ibid.* p. 15). En effet, la corrélation qui apparaît alors suggère que les personnes malades résidant en France, ou tout du moins une partie d'entre elles, étaient déjà infectées par le virus en arrivant sur le territoire français. Mais une telle explication ne peut aucunement s'appliquer aux personnes ayant la nationalité d'un des pays du Maghreb, car la prévalence du sida au Maghreb est bien inférieure à celle de la France : la proportion de personnes vivant avec le VIH/sida dans les différents pays du Maghreb est d'environ 0,05 %, contre 0,37 % en France (*ibid.* p. 15). En conséquence, c'est bien la situation faite aux migrants originaires du Maghreb en France qu'il faut considérer pour comprendre cette sur-représentation et cette fragilité sociale face aux risques d'infection et à la maladie.

2. *Qu'est-ce que la jeunesse ?*

Comme il vient d'être vu, les jeunes nés de migrants venus des anciennes colonies françaises sont l'objet d'une attention particulière. Alors qu'ils ont grandi en France et ont le plus souvent la nationalité française, le racisme les pousse vers une démarche identitaire différentialiste ou communautariste, ce qui, en retour, questionne et déstabilise les valeurs sur lesquelles la République se fonde. La question du port du voile à l'école en est une illustration. La focalisation médiatique et politique sur la « jeunesse issue de l'immigration » est telle que le mot « jeune » est quasiment devenu un équivalent de « jeune issu de l'immigration ». C'est ce qu'un animateur d'un centre social affirma au sociologue Patrick Ténoudji lorsque celui-ci lui demanda ce qu'était pour lui un jeune. Il répondit : « Un fils d'Arabe en terre d'exil ». La stigmatisation générale du groupe social jeunes sert à stigmatiser un autre groupe qui a pour particularité d'être racisé : elle le condamne à l'irresponsabilité et l'im maturité que l'on attribue ordinairement à la jeunesse. Cette assignation à perpétuité à l'âge de l'im maturité distingue les descendants de migrants des autres jeunes, mais les jeunes dans leur ensemble focalisent globalement l'attention de la société. Tandis que les jeunes seraient fondamentalement « irresponsables », les adultes, eux, auraient au contraire le sens des responsabilités.

Au delà de cette stigmatisation qui frappe plus fortement les enfants de migrants, les personnes interrogées partagent comme les autres personnes de leur âge des expériences et un statut qui sont au fondement de la construction sociale de la jeunesse. Ceux-ci doivent donc être précisés afin que soient délimités plus précisément les contours de la population étudiée. Il s'agit de mettre au jour ce qui, dans leur position sociale et dans leur vécu, ressortit à leur appartenance au groupe social jeunes. C'est pourquoi il convient désormais d'interroger la notion de jeunesse.

2.1. La jeunesse comme produit des rapports sociaux d'âge

Dans la prolongation de la perspective anti-naturaliste et anti-essentialiste développée jusqu'à présent, la notion de jeunesse doit être dégagée de ses conceptions naturalistes, tant les comportements et attitudes des jeunes sont

généralement pensés comme le résultat de l'état de transformation corporelle qui caractérise cet âge et tant l'état de jeunesse, dont il n'est d'ailleurs jamais précisé ce qu'il recouvre exactement, tient lieu d'explication aux comportements des jeunes. Ainsi, la révolte, la violence, la délinquance, la consommation de drogue, etc. sont considérées le plus souvent comme des « problèmes sociaux » caractéristiques de cet âge. La jeunesse est effectivement perçue comme une période marquée par un comportement de transgressions et de déviances. Les tendances essentialistes s'expriment par exemple dans les expressions du type : « le jeune pense de telle ou telle manière » ; « le jeune a tel ou tel comportement », « avec l'âge, on devient comme ceci ou comme cela ». Ces formulations supposent que la jeunesse et la vieillesse sont des essences (Chamboredon, J.-C. ; 1985 : 19). De plus, elles tendent à masquer les différences sociales observables entre les jeunes et entre les personnes âgées.

Or, les catégories d'âge ne sont pas plus naturelles que celles de sexe ou de « race » : les jeunes, pas plus que les femmes ou les Arabes, ne sont définissables par leurs caractéristiques biologiques, mais ils ont pour trait commun d'y être sans cesse renvoyés (Rémond, R. ; 1991 : 4). Pourtant, le degré de développement biologique du corps semble bien insuffisant à caractériser un ensemble d'individus si différents les uns des autres, y compris de ce point de vue. Cela indique « que l'âge est une donnée biologique socialement manipulée et manipulable » (Bourdieu, P. ; 1984/2002 : 145). En fait, la jeunesse ne dépend pas de l'âge : elle correspond à un statut social (Chamboredon, J.-C. ; 1985 : 24). Si tel n'était pas le cas, on ne percevrait pas comme juvénile celui ou celle qui prolonge indéfiniment son séjour chez ses parents ou encore ceux qui sont demeurés célibataires, en dépit de leur âge avancé, que l'on désigne significativement par les expressions « vieux garçon » ou « vieille fille », comme s'ils n'avaient pas atteint l'« âge adulte ». Si tel n'était pas le cas, on ne dirait pas non plus de ceux qui ont quitté l'école et le domicile parental précocement, puis se sont mariés et sont devenus parents à peine sortis de l'adolescence, qu'« ils n'ont pas eu de jeunesse » (Mauger, G. ; 1998 : 43). A la suite de René Rémond, on peut affirmer que les catégories d'âges sont « le produit d'une opération de l'esprit, des agrégats constitués par un décret de la volonté » (Rémond, R. ; 1991 : 4). Aussi, en suivant la proposition formulée par Mathieu en 1971, doit-on parler de l'*âge social* plutôt que d'âge tout court, d'autant plus que même la division du cours de la vie en années est une production sociale (Mathieu, N.-C. ; 1971/1991).

On doit aussi se demander par quels mécanismes les individus sont construits en « enfants », « adolescents », « jeunes », « adultes », « personnes âgées » du « troisième » et même maintenant du « quatrième âge ». Encore une fois, il convient de considérer que ces groupes n'existent pas « en substance » ou « dans l'absolu », mais que leur réalité concrète découle des rapports de pouvoir qui les construisent. En accord avec Pierre Bourdieu, il faut souligner que :

[...] la jeunesse et la vieillesse ne sont pas des données, mais sont construites socialement dans la lutte entre les jeunes et les vieux (1978/2002 : 144)

et que :

[...] dans la division logique entre les jeunes et les vieux, il est question du pouvoir, de division (au sens de partage) des pouvoirs. Les classifications par âge (mais aussi par sexe ou, bien sûr, par classe...) reviennent toujours à imposer des limites et à produire un ordre auquel chacun doit se tenir, dans lequel chacun doit se tenir à sa place. (loc. cit.)

En somme, jeunes et vieux n'existent que les uns par rapport aux autres (Percheron, A. ; 1991 : 150). Cela invite à penser les groupes d'âge dans une perspective constructiviste. Il s'ensuit que la correspondance observable entre l'âge social et l'âge biologique est une correspondance socio-logique, et non pas analogique ou homologique, comme on avait aussi pu le constater à propos de la correspondance entre le sexe social et le sexe biologique : c'est le principe de répartition des pouvoirs et donc de hiérarchisation des groupes qui fait exister les catégories d'âge et confère au degré de développement biologique du corps, à l'âge, sa signification sociale de critère de classement et de signe d'appartenance à un groupe d'âge. Par conséquent, il est légitime d'affirmer que ce sont les *rapports sociaux d'âge* qui construisent les « jeunes » en « jeunes » et les « adultes » en « adultes »⁴⁷. Quels sont donc les enjeux de pouvoir autour desquels s'articulent et se construisent les catégories d'âge ?

Pour répondre à cette question, il convient de présenter rapidement comment s'organisent les catégories d'âge les unes par rapport aux autres et ce que la

⁴⁷ De même que pour homme, femme ou sexe, des termes comme jeune, adulte, vieux mériteraient d'être entourés de guillemets pour souligner qu'il ne s'agit pas de groupes naturels.

sociologie a produit comme analyse sur ces catégories. A la différence des groupes de sexe qui sont définis d'une manière duale, les catégories d'âge dépassent allègrement le chiffre deux, même si une frontière majeure apparaît autour de l'opposition jeunes/adultes. La première catégorie regroupe les enfants, les adolescents et les post-adolescents, la seconde les personnes dites d'âge mûr, les personnes âgées du troisième et du quatrième âge. Mais pour le sens commun, la jeunesse n'englobe pas toujours les enfants : elle désigne parfois seulement les adolescents et les post-adolescents. La sociologie de la jeunesse a partiellement fait sienne cette définition, mais elle préfère substituer le terme « jeunes » à celui de « post-adolescents », qui est plutôt celui des psychologues, si bien qu'elle travaille sur les catégories adolescents/jeunes/adultes, délaissant souvent l'enfance comme objet d'étude — en effet, celle-ci ne suscite guère l'intérêt des chercheurs en sciences sociales (Hirschfeld, L.-A. ; 2003). La jeunesse devient alors pour les sociologues la période intermédiaire entre l'adolescence et l'âge adulte, mais le mot « jeunes » sert très souvent aussi à désigner les adolescents. Les définitions sociologiques de la jeunesse ne désignent donc pas toujours exactement les mêmes catégories d'individus et il règne un certain flou.

Cette variation des définitions n'est pas la conséquence d'un manque de cohérence dans les définitions sociologiques. Elle résulte bien plutôt de ce que les processus sociaux qui participent à la constitution de la catégorie des « jeunes » subissent des évolutions historiques qui induisent l'inclusion dans la catégorie « jeunes » un nombre d'individus de plus en plus nombreux. Quelles sont ces processus et que nous disent-ils des enjeux de pouvoir entre jeunes et vieux ?

La thèse de Philippe Ariès (1960) faisant de la jeunesse une « invention » consécutive au développement de l'école moderne datant de la fin du XVIII^e siècle a fait l'objet de nombreuses contestations parmi les historiens. Il n'est plus admis qu'il n'aurait pas existé de statut de transition entre l'enfance et l'âge adulte dans les périodes antérieures. Cependant, la démocratisation de l'école, rendue obligatoire en 1880 pour les individus des deux sexes à partir de leurs 6 ans jusqu'à leurs 13 ans, puis jusqu'à leurs 16 ans à partir de 1959, a homogénéisé l'expérience vécue des individus de cette tranche d'âge, fabriquant littéralement un groupe social que l'on a nommé les jeunes (Rémond, R. ; 1991 : 4). Pendant longtemps, la dite période de jeunesse s'est donc confondue avec ce que l'on a appelé l'enfance et l'adolescence. Mais depuis les années 1970, l'allongement massif des études jusqu'à l'âge de 25 ans

et le report de l'entrée dans le monde professionnel ont produit un allongement de cette période de jeunesse. La notion de jeunesse a donc été redéfinie : l'adolescence correspond désormais à la période qui s'étend de 15 à 18 ans, ce qui renvoie globalement à la fin des études secondaires et à la majorité civile, tandis que la jeunesse tend à se dissocier de l'adolescence en devenant la période délimitée par la majorité civile d'une part et l'accès au statut d'adulte autonome d'autre part (Bozon, M ; 1994 : 1527).

Ces données montrent que le processus d'accès à l'autonomie, qui passe par l'apprentissage scolaire dont l'objectif est d'acquérir des savoirs et de se préparer à exercer un métier, est au cœur de la construction sociale de la jeunesse. Plus précisément, et au delà de ces variations socio-historiques propres au monde occidental, sociologues, anthropologues et historiens semblent aujourd'hui s'accorder pour affirmer que dans toute société il y a :

[...] un statut « ni enfant, ni adulte » (*et aussi un mot qui lui correspond*) et des repères qui définissent la maturité sociale : *cette période de transition s'ouvre avec la puberté entre 8 et 15 ans et se clôture après une période d'apprentissage entre 15 et 40 ans. Variable d'une époque à l'autre, d'une société à l'autre, elle varie aussi selon le sexe.* (Mauger, G. ; 1998 : 21)

Ce statut « ni enfant ni adulte » est défini par un ensemble particulier et temporaire de devoirs, de privilèges, d'interdits et d'épreuves (*loc. cit.*).

Globalement, la sociologie de la jeunesse se donne donc pour objet d'étude cette période de transition et elle se présente comme une sous-section de la sociologie des âges de la vie. Elle révèle que les statuts d'âge sont construits autour de deux pôles qui constituent deux enjeux de pouvoir entre générations : l'économie et la sexualité. C'est autour de ces deux domaines de la vie que s'organisent les luttes de pouvoir sur lesquelles se structurent les rapports sociaux d'âge. Il convient par conséquent d'examiner leur importance respective dans ce processus. Une fois ce tableau établi, il sera ensuite possible de préciser les implications de l'âge social jeune sur les comportements sexuels et sur les modes de gestion des risques d'infection par le VIH.

2.2. La jeunesse : un statut de transition entre la dépendance et l'indépendance économique

Si l'enfance est définie comme la période où l'individu dépend entièrement d'autrui pour sa survie, la jeunesse apparaît comme la période transitoire entre cette dépendance totale et le statut d'adulte, qui se définit principalement par l'autonomie financière qui elle-même résulte de l'exercice d'une profession. De cette dépendance économique découle l'idée que les enfants et les jeunes sont irresponsables et insoucians, tandis que les adultes qui les « entretiennent » se voient, de ce fait, attribuer le statut d'« êtres responsables ». Par assimilation aux jeunes, tout individu dépendant économiquement ou dont les ressources ne découlent pas d'un travail se voit accrédité de l'irresponsabilité accolée à la jeunesse : tel est le cas des chômeurs, des rentiers, des épouses au foyer, et souvent aussi des immigrés. Avoir un travail rémunérateur confère visiblement le droit et le pouvoir de s'attribuer les qualités associées à la maturité et d'en déposséder les autres. Au delà du pouvoir économique, le travail rémunéré confère donc un pouvoir symbolique. De là découle sans aucun doute la profusion de discours stigmatisant les jeunes : des « Apaches » du début du XX^e siècle aux « Galériens » des années 1990 en passant par les « Blousons noirs » des années 1960, les « Gauchistes » et les « Hippies » des années 1970, chaque époque semble s'étonner des comportements de « ses jeunes » (Mauger, G. ; 1998 : 7), le plus souvent pour s'inquiéter du désordre social qu'ils provoquent, mais parfois aussi pour déceler en eux l'espoir généralement un peu irréaliste de l'instauration d'un ordre nouveau, comme le souligne Galland (Galland, O. ; 1984/1999 : 3). Dans le même sens, il faut bien constater que les études sociologiques sur les jeunes (surtout pour ce qui concerne la sociologie qualitative) sont presque systématiquement des études sur la délinquance (Ténoudji, P. ; 2000 : 144), comme si les adultes ne se livraient à aucune pratique délictueuse et comme si les jeunes, surtout les enfants, ne subissaient pas de violences de la part des adultes, notamment de leurs parents. Souvent, cette sociologie tend à essentialiser les jeunes du fait même de ses méthodes de travail : elle s'intéresse aux jeunes en tant que groupe, comme si ce groupe existait dans l'absolu, plus qu'elle ne s'intéresse au rapport social qui les lie aux adultes et les construit en tant que jeunes. C'est aussi essentiellement une sociologie des jeunes au masculin — les filles et les jeunes femmes demeurant souvent dans l'invisibilité. Si la société s'inquiète constamment

des comportements de « ses jeunes », elle refuse dans le même temps de s'interroger sur le statut social auquel lesdits jeunes sont assignés et par lequel ils sont construits comme tels, notamment du point de vue des modes de répartition des richesses. Les adultes préfèrent se glorifier de leurs « sens des responsabilités ».

Pourtant, l'autonomie au sens large découle d'abord et avant tout de l'autonomie financière. Le partage entre les générations du travail rémunéré est donc un enjeu de lutte, ce qui fait dire à Jean-Claude Chamboredon :

A la lutte des classes, éventuellement à la lutte des sexes, il y a lieu d'ajouter — et elle est au moins aussi importante — la lutte des âges. Stratégies de déclassement par obsolescence proclamée des vieux et stratégie antagoniste de déclassement par immaturité proclamée des jeunes : dans l'un et l'autre des cas, il s'agit d'écarter de l'exercice ou de l'accès à certaines responsabilités ou certains attributs. (Chamboredon, J.-C. ; 1985 : 26)

Bien sûr, la dépendance économique de l'enfant est le produit de l'incapacité des individus, lors des toutes premières années de leur vie, à produire ou gagner les biens de subsistance nécessaires à leur survie, mais cette incapacité se transforme très vite en impossibilité formelle d'accéder au travail rémunéré, puisque celui-ci est interdit aux enfants en Occident et qu'en France cette interdiction s'étend aux mineurs de 16 ans. L'absence d'autonomie financière les prive de la possibilité d'échapper au pouvoir que leurs parents ont sur eux conformément à leur statut, et cela se traduit par une forte exposition à la violence de ces derniers. On peut même dire que cette dépendance structurelle est ce qui autorise les parents à user de la violence dans l'éducation des enfants. En effet, cette dépendance économique, qui induit une situation de sujétion des individus, n'est pas un phénomène « naturel » découlant du degré de développement biologique du corps, mais un phénomène institué socialement par l'interdiction de gagner de l'argent pour les mineurs, sujétion renforcée par l'autorité juridique conférée aux parents sur leurs enfants et par le statut de mineur qui soustrait les moins de 18 ans au droit commun (Delphy, Ch. ; 1991/2001 : 111).

Dans les sociétés lignagères patrilineaires (où l'appartenance d'un nouveau-né à un lignage se réalise en ligne paternelle), il faut par exemple attendre que le père meure pour que le fils accède véritablement à la possession et à la maîtrise des terres

agricoles, à savoir aux moyens de subsistance et ainsi au statut d'« adulte responsable ». Dans les sociétés occidentales, la relation père-fils n'est certes plus aussi structurante, néanmoins, elle reste très prégnante dans certains milieux sociaux où l'accès à l'indépendance économique se réalise aussi par la transmission « de père en fils » des moyens de production : tel est le cas chez les agriculteurs, les artisans-commerçants et les grands industriels, autrement dit chez les indépendants (Galland, O. ; 1999 : 113). Ce type de succession excluant les femmes, l'accès différencié selon le sexe à l'indépendance économique par l'héritage de moyens de production et la transmission de savoirs-faire professionnels participe au maintien de ces dernières dans la précarité économique : il ne leur reste que le travail salarié ou le mariage pour obtenir des moyens de subsistance. Mais surtout, ce mode de succession les prive de la possibilité d'accéder aux postes de direction des entreprises, autrement dit aux positions de pouvoir les plus élevées et les plus déterminantes dans l'organisation globale des rapports sociaux de sexe. De là découle aussi la structure inégalitaire de répartition des postes et des salaires dans le monde professionnel.

Dans le monde salarié, la relation aîné-cadet n'est pas pour autant absente : « le principe de séniorité régit l'accès aux fonctions les plus prestigieuses dans de nombreuses organisations, ou même la simple avancée dans l'échelle professionnelle » (*loc. cit.*). Globalement, il s'avère que l'accès à l'emploi des jeunes sortant du système scolaire est plus long et plus difficile qu'il y a 20 ans (Meron, M. et Mini, C. ; 1995). Les emplois à temps complet qui leur sont offerts sont de moins en moins nombreux, les contrats aidés et les contrats à durée déterminée sont en augmentation et le taux de chômage des jeunes s'accroît (Rougerie, C. et Courtois, J. ; 1997 : 1297). Si chaque parent souhaite que ses enfants intègre rapidement le monde du travail après leur scolarité, les jeunes sont des concurrents pour les autres adultes sur le marché du travail. De plus, la massification de l'enseignement et donc de l'accès aux diplômes, ne permet plus d'assurer avec certitude la position sociale qui leur correspondait autrefois. Finalement, les deux bases sociales du travail intérimaire sont les jeunes et les femmes (Chamboredon, J.-C. ; 1985 : 24), les jeunes femmes étant logiquement les plus discriminées. Il faut préciser que ce sont surtout celles et ceux des classes sociales les plus modestes, notamment lorsqu'ils n'ont obtenu qu'un faible niveau de qualification, qui paient le plus lourd tribut de la raréfaction de l'emploi, et parmi eux, il faut encore préciser que les personnes racisées sont particulièrement nombreuses. Cette multiplicité de

groupes d'appartenance faisant varier considérablement les chances d'entrer rapidement ou non dans le monde professionnel est ce qui faisait dire à Bourdieu que « la jeunesse n'est qu'un mot » (Bourdieu, 1984/2000). S'il importe de distinguer les jeunes entre eux selon la classe sociale, la « race » sociale et le sexe social, il reste néanmoins que les rapports sociaux d'âge font que la jeunesse n'est pas qu'un mot, mais un groupe à part entière. Tous les statuts d'assistant, d'intérimaire, de stagiaire sont des statuts d'attente, dont l'attribution ou la non-attribution distingue les groupes sociaux. De plus en plus, l'entrée dans la vie professionnelle se réalise par ces statuts précaires qui sont précisément ce qui constitue les jeunes en un groupe social spécifique :

En 1997, une majorité des jeunes de 20 à 24 ans ayant fini leurs études sont dans une situation précaire (en emploi temporaire, en stage ou chômeur).

(Galland, O. ; 1999 : 58 ; source : Enquêtes *Emploi* de l'Insee).

Précisément, 30,5 % des jeunes de cet âge sont chômeurs, 17,3 % ont un emploi temporaire, 7 % sont en stage ou en emploi aidés, si bien que 53,5 % d'entre eux connaissent la précarité. Comme 14 % sont inactifs ou effectuent leur service militaire, seuls 32,5 % disposent en fait d'un emploi stable. L'acquisition d'un emploi à durée indéterminée marque l'entrée dans le statut d'adulte. D'après l'enquête *Jeunes* réalisée par l'Insee en 1992 auprès de 9 000 personnes âgées de 18 à 29 ans, ce processus est généralement achevé à 25 ans : plus des trois quarts des hommes et des femmes ayant trouvé à cet âge « l'emploi qui compte » (Rougerie C. et Courtois, J. ; 1997 : 1301). De manière significative, le taux de chômage des jeunes « rejoint celui de la population active plus âgée » après 25 ans, ce qui confirme que cet âge marque pour la très grande majorité des individus la sortie de l'état de jeunesse (*ibid.* p. 1298).

Mais les possibilités offertes aux uns et autres de quitter ce statut de dépendance et de précarité ne sont pas identiques et cela a des conséquences particulières. Parmi les jeunes interrogés dans cette enquête, ceux qui n'ont pas « trouvé l'emploi qui compte », autrement dit l'emploi stable et conforme aux attentes professionnelles, sont surtout les personnes sans qualification ou peu diplômées (CAP ou BEP), le plus souvent issues des milieux sociaux défavorisés, et parmi elles, on compte beaucoup plus de femmes que d'hommes : 33 mois après leur sortie de l'école, 22 % des filles

sans diplôme n'ont obtenu aucun emploi contre seulement 7 % des garçons ; 78 % des filles ont occupé des emplois précaires contre 58 % des garçons (Bruand, F. ; 1994 : 50). Les jeunes femmes, discriminées sur le marché de l'emploi en raison du rôle qu'elles sont amenées à jouer dans la famille, se trouvent ainsi contraintes à l'inactivité professionnelle, ce qui, finalement, renforce les rôles de sexe, tandis que les jeunes hommes du même milieu social sont condamnés à l'instabilité professionnelle, ce qui tend plutôt à réduire leurs chances sur le marché matrimonial.

Globalement, les discriminations sexistes à l'embauche ainsi que l'image encore prégnante de la femme entretenue par son mari et de l'homme pourvoyeur de ressources pour sa famille produisent des modalités différentes d'entrée dans l'âge adulte selon le sexe : l'autonomie économique est plus fortement placée au centre de ce passage pour les hommes que pour les femmes, ce qui ne signifie pas qu'individuellement les jeunes femmes n'y accordent pas d'importance ou qu'elles ne seraient pas du tout incitées à accéder à cette indépendance, mais plutôt qu'elles le sont moins que les jeunes hommes dans la mesure où l'autonomie économique paraît constituer l'élément principal de la construction sociale de la masculinité alors qu'elle ne paraît pas première dans la construction sociale de la féminité (Battagliola, F., Brown, E., Jaspard, M. ; 1997 : 96).

Il faut ajouter que les jeunes hommes et femmes les plus précarisés sont aussi les descendants de migrants venus de pays anciennement colonisés, mais malheureusement les enquêtes de l'Insee ne permettent pas de le relever. Rappelons les seules données disponibles à ce jour : à niveau de diplôme équivalent, les « garçons » âgés de 20 à 29 ans ayant un ou deux parents de nationalité algérienne sont plus souvent chômeurs que les autres, puisque 39 % de ceux qui ont un diplôme inférieur au baccalauréat (généralement un CAP ou un BEP) le sont, contre un peu plus de 10 % de ceux de parents ayant la nationalité française ; pareillement, 36 % des filles de parents de nationalité algérienne recherchent un emploi contre 20 % des filles de parents ayant la nationalité française au même âge et au même niveau de qualification (Tribalat, M. ; 1995 : 116-117). L'ampleur de cette discrimination méconnue explique pourquoi le terme « jeune » est aujourd'hui pensé comme un équivalent de « jeune issu de l'immigration » : tout se passe comme si ces derniers étaient condamnés à stagner indéfiniment dans le statut social « jeune ». Il s'ensuit que pour les descendants de migrants, la période de jeunesse prend l'allure d'une phase de « relégation » et d'« exclusion durable » plus que d'une phase de

tâtonnement et d'expérimentation dans le processus d'accès à l'emploi (Galland, O. ; 1999 : 106). Ils sont ainsi les principales victimes de la lutte entre jeunes et vieux, pour l'emploi dans une situation où celui-ci se raréfie.

Il résulte de la difficulté d'accès à un travail rémunérateur un étirement de la période de jeunesse qui concerne les deux sexes. Ainsi, en cinquante ans, la période de jeunesse s'est considérablement allongée. Ce processus a touché toutes les classes sociales, en raison d'abord de la massification de l'enseignement, ensuite de la difficulté d'accès à l'emploi. Il s'est ensuivi un recul des seuils d'entrée dans la vie adulte que sont l'accès au travail et le départ du domicile parental :

[...] dans les années 1950, la majorité des garçons étaient déjà des travailleurs actifs à l'âge de 16 ans, alors qu'aujourd'hui, au même âge, ceux qui exercent un métier sont une toute petite minorité et qu'à 18 ans, seul un quart d'entre eux ont tenté d'intégrer le marché du travail ; le départ du domicile parental se fait de plus en plus tardivement depuis le début des années 1980, puisqu'entre 1982 et 1989, le pourcentage d'individus âgés de 25 ans résidant chez leurs parents est passé de 21 % à 27 %. (Galland, O. ; 1994 : 71)

En conséquence, l'accès au travail rémunéré se réalise de plus en plus par une série de tâtonnement, d'expérimentations et de réajustements des ambitions aux possibilités de leur réalisation.

Le temps de l'adolescence et bien plus encore de la jeunesse se caractérisent donc aujourd'hui par l'acquisition progressive de l'autonomie. Celle-ci s'acquiert d'abord dans ses dimensions non économiques : acquisition du droit de se mouvoir à toute heure et en tout lieu sans autorisation parentale, du droit de choisir ses fréquentations sans avoir à en rendre compte, acquisition des droits civils, acquisition du permis de conduire, etc. Mais dans le même temps, la perpétuation de la situation de dépendance économique limite encore ces droits. C'est dans ce cadre que la pratique relativement nouvelle qui consiste à donner de l'argent de poche aux adolescents et aux jeunes trouvent son sens et son explication.

Mais cette acquisition au sens large de l'autonomie est plus limitée pour les filles que pour les garçons. L'exemple de l'acquisition du permis de conduire fournit une illustration de cette différenciation selon le sexe de l'octroi progressif de l'autonomie. Le permis de conduire est effectivement devenu une « étape de grande importance symbolique et pratique, qui marque, du moins pour les hommes, le

passage de l'adolescence à la jeunesse » (Bozon, M. ; 1994 : 1535). D'après l'enquête *Passage à l'âge adulte* (Bozon, M. et Gokalp-Villeneuve, C. ; 1994) réalisée auprès de 1 478 hommes et 1 510 femmes âgés de 25 à 34 ans au 31 décembre 1993, à laquelle Bozon se réfère, 9 hommes sur 10 et 8 femmes sur 10 ont, à 24 ans, obtenu leur permis, mais le calendrier d'obtention est un peu plus lent pour les femmes. De plus, on relève les distinctions suivantes :

[...] Le fait que 70 % des garçons de la catégorie la moins favorisée [fils d'ouvrier non qualifiés] l'aient déjà à 20 ans indique à la fois la force de l'enjeu et leur capacité à se mobiliser pour l'obtenir. Le très fort écart qui existe sur ce point comme sur bien d'autres, entre les filles et les garçons de ce milieu social, est un exemple supplémentaire de la forte dépendance des filles d'ouvriers non qualifiés à l'égard de leurs parents, ou de « leur » ami. (loc. cit.)

En effet, les filles d'ouvriers non qualifiés ne sont que 36 % à avoir le permis au même âge. En outre, l'entrée dans le couple est pour elles la manière la plus fréquente d'accéder à une automobile. Cette différenciation selon le sexe se retrouve aussi dans les milieux plus aisés, mais dans une moindre mesure : à 24 ans, 85 % des fils de cadres et 82 % des fils d'ouvriers non qualifiés ont déjà disposé d'une voiture, mais ce n'est le cas que de 69 % des filles de cadres et de 61 % des filles d'ouvriers non qualifiés (*ibid.* p. 1536). Ces données montrent combien la précarité économique limite l'accès à l'autonomie et contrarie l'accès au statut d'adulte, mais on voit aussi combien les garçons, bien plus que les filles, sont incités à devenir autonomes. En effet, chez les cadres où la voiture est généralement payée par les parents et où la dimension économique n'est donc pas un obstacle à son achat, les filles sont moins nombreuses que les garçons à en avoir eu une à 24 ans, ce qui montre que leur mobilité fait l'objet d'un contrôle social plus fort. D'un autre côté, les garçons répondent vigoureusement à l'incitation qui leur est faite de devenir le plus autonome possible, puisque les plus démunis d'entre eux mobilisent énormément d'énergie à limiter les effets de dépendance induits par la pauvreté : ils sont presque aussi nombreux que les fils de cadres à avoir disposé d'une voiture à 24 ans alors que leurs parents ne pouvaient la leur offrir. Cela confirme que le rôle socialement attribué à l'indépendance au sens large et à l'indépendance économique en particulier dans

l'accès au statut d'adulte n'est pas identique pour les hommes et pour les femmes : elle structure de façon inverse les identités de genre.

Le rôle de l'acquisition de l'indépendance économique ayant été mis au jour dans la construction sociale de la jeunesse, il importe désormais de considérer le rôle de la sexualité dans ce processus et précisément de déceler les implications de la différenciation selon le sexe de l'importance de la dimension économique sur la conception et le rôle attribués à la sexualité dans le passage à l'âge adulte pour les garçons et pour les filles. Il s'agit aussi de repérer ce que l'allongement de la jeunesse et donc de la dépendance économique envers les parents a induit dans la négociation entre les générations sur le droit des jeunes à gérer individuellement leur sexualité.

2.3. Sexualité et passage à l'âge adulte : la contrainte à l'hétérosexualité et à la reproduction

Dans toutes les sociétés, l'entrée dans la sexualité des jeunes fait l'objet d'un contrôle social serré en raison du rôle central de la sexualité dans la reproduction biologique et dans la reproduction de l'ordre social, notamment l'ordre de sexes. Il s'agit bien évidemment d'un enjeu de pouvoir : il consiste pour les adultes à réguler et contrôler la sexualité, et surtout les capacités reproductives des jeunes générations. Ce pouvoir de gestion dont disposent les parents sur la sexualité de leurs enfants, notamment par la possibilité d'imposer ou d'interdire l'avortement à leurs filles, possibilité qui était inscrite dans la loi jusqu'à récemment, leur confère encore une fois l'étiquette de sujets « responsables ». Pour les jeunes personnes, il s'agit inversement d'accéder au droit de gérer elles-mêmes leur sexualité et leur corps. On se souvient qu'en 2001 la modification de la législation française dans le sens de l'attribution d'une plus grande autonomie accordée aux jeunes filles en ce domaine — le droit à l'avortement n'étant plus soumis à autorisation parentale pour les mineures —, a suscité l'opposition vigoureuse des associations familiales et de certains partis politiques. Gérard Mauger écrit :

Chaque société définit l'état adulte par une conjonction originale entre des responsabilités conjugales, parentales (familiales), économiques et civiques. Si l'initiation et l'accès à des fonctions économiques et conjugales marquent

toujours la sortie de l'enfance, le statut plein d'adulte est parfois subordonné à la naissance du premier enfant, à l'accès à certains rôles civiques, à la mort du père qui permet la reprise de la concession paternelle et l'accès à une véritable autonomie. (Mauger, G. ; 1998 : 23)

Il apparaît donc clairement que le passage de la famille d'origine, où l'individu a le statut de célibataire ne pouvant décider entièrement seul de sa sexualité, à la constitution d'une famille à visée reproductive, où l'individu gère à son tour la sexualité de ses enfants, joue un rôle central dans le passage à l'âge adulte. C'est le statut de parent qui confère définitivement celui d'adulte, d'où une forte incitation à la reproduction.

On peut noter que les sociologues de la jeunesse comme les anthropologues d'ailleurs ne prennent guère en considération la possibilité que les individus aient une orientation homosexuelle et qu'ils ne s'interrogent pas sur les implications pour ces personnes et l'organisation sociale d'une telle définition du statut d'adulte, impliquant la mise en couple stable et l'enfantement. Outre que cette posture relève d'un certain hétérocentrisme, elle reflète d'abord et avant tout l'hétérosexisme de la société : la construction sociale du statut d'adulte, en impliquant l'hétérosexualité et la reproduction, participe à la contrainte à l'hétérosexualité et à la reproduction pour les hommes et pour les femmes, mais surtout pour les femmes.

Il s'ensuit que tout individu qui ne peut ou ne veut réaliser ce modèle hétéro-reproductif est socialement condamné à demeurer socialement un éternel mineur, ou un adulte incomplet, un être immature. Tel est le cas des personnes handicapées, des gays, des lesbiennes, des personnes stériles et de tous les célibataires, auxquels on dénie, ce faisant, le statut d'adulte et donc d'homme et de femme à part entière. Les caractéristiques socialement attribuées à la jeunesse, telle que l'irresponsabilité, l'incapacité à être autonome, l'insouciance, la frivolité, leur sont alors accolées. Cette application des attributs négatifs associés à la jeunesse à des individus non conformes à la norme hétérosexuelle joue un rôle important dans le processus de marginalisation et de stigmatisation de ces derniers. D'un point de vue structurel, cette marginalisation par le déni du statut d'adulte participe à la production de la norme de l'hétérosexualité et à l'assignation des individus, des femmes en particulier, à la reproduction.

Ainsi, l'enquête sur les comportements sexuels des jeunes (Lhomond, B., Lagrange, H. *et al.* ; 1997) et celle sur les comportements sexuels des Français, en l'occurrence des adultes (Bajos, N., Spira, A. *et al.* ; 1993), montrent que l'attirance, exclusive ou non, pour les personnes de même sexe est plus fréquente pendant la période d'adolescence qu'à l'âge adulte. Elle concerne 5, 8 % des garçons âgés de 15 à 18 ans et 6 % des filles du même âge (Lhomond, B., Lagrange, H. *et al.* ; 1997 : 188), alors que chez les 18-19 ans, elle ne concerne plus que 3, 9 % des garçons et 5, 2 % des filles (Bajos, N., Spira, A. *et al.* ; 1993). L'opprobre jetée sur l'homosexualité « rendrait difficile le passage à des pratiques sexuelles en rapport [avec l'attirance] » (Firdion, J.-M. ; 1997 : 1544). Sans parler même d'opprobre, le silence qui entoure ces pratiques, comparativement à la socialisation à l'hétérosexualité qui se réalise par de multiples biais (la famille, le cinéma, la télévision, les magazines, etc.), cantonne le désir homosexuel dans l'impensable, alors que les insultes les plus basses (« sale pédé », « sale gouine », etc.) sont quasiment la seule forme d'expression par laquelle il est évoqué, ce qui le cantonne à l'anormalité.

Célébration permanente de l'hétérosexualité d'un côté et occultation de l'homosexualité par le silence de l'autre forment « une pression d'une grande rigueur » pour celles et ceux qui éprouvent du désir pour les personnes de leur sexe (Tin L.-G. ; 2003 a : XIV). D'après l'enquête *Presse gaie* de 1995, réalisée auprès de 2 597 hommes bi-sexuels ou homosexuels âgés de 16 à 45 ans et plus, l'homosexualité reste un « trait discréditable », surtout pour les plus jeunes, ce qui les conduit à garder le secret sur leur orientation sexuelle : 61 % des 16-20 ans dissimulent leur homosexualité à leur père et 39 % à leur mère (contre respectivement 47 % et 35 % dans le reste de l'échantillon) ; parmi les moins de 21 ans dont l'homosexualité est connue des parents, celle-ci est rejetée par le père dans 12 % des cas et par la mère dans 13 % des cas (Schiltz, M.-A. ; 1997 : 1 504)⁴⁸. « Entre 16 et 20 ans, presque la moitié des gais sont dans une situation de “non-communication” » avec leur famille (*ibid.* p. 1 505). Ces taux s'avèrent considérables, comparés à ceux qui concernent les jeunes hétérosexuels en conflit ouvert avec leurs parents à propos de leur relations amoureuses : d'après l'enquête *Passage à l'âge adulte* évoquée plus haut, 5 % des garçons hétérosexuels sont, à 18

⁴⁸ On ne dispose malheureusement pas de données comparables pour les lesbiennes.

ans, en conflit avec leur père et 9 % avec leur mère à propos de leurs relations amoureuses (*ibid.* p. 1 504).

Il découle de cette situation de rejet, au niveau des pratiques sexuelles, un report de l'âge au premier baiser, qu'il soit accompli avec un partenaire de même sexe ou du sexe opposé, aux premières caresses génitales et au premier rapport pénétratif chez les garçons, ayant une attirance homosexuelle, qu'elle soit exclusive ou non, comparativement aux jeunes ayant une orientation hétérosexuelle (Lhomond, B., Lagrange, H. *et al.* ; 1997 : 191). A l'inverse, les filles ayant une attirance homosexuelle, exclusive ou non, sont plus précoces concernant le premier baiser et les premières caresses, mais celles qui ont pratiqué le coït sont trois fois plus nombreuses que les hétérosexuelles à déclarer avoir été « forcées » lors de leur premier rapport sexuel avec un garçon (*ibid.* p. 206). La période préfigurant l'entrée dans la sexualité adulte suppose donc la domestication des pratiques sexuelles vers le coït. Celui-ci est d'ailleurs pensé comme « le » rapport sexuel véritable : il symbolise la sexualité adulte, comme le notent les auteurs de *L'entrée dans la sexualité* (Lhomond, B. et Lagrange, H. ; 1997 : 8).

2.4. L'autonomisation relative de la sexualité des jeunes

Durant cette période d'apprentissage et de socialisation à l'hétérosexualité et à la reproduction, la sexualité des jeunes fait l'objet d'une domestication différenciée selon le sexe, ce qui se traduit par une différenciation des modalités d'entrée dans la sexualité adulte. Celles-ci varient aussi selon les classes sociales. Ainsi, doit-on s'interroger sur les liens qui s'établissent entre le report global de l'entrée dans la vie professionnelle, l'accès différencié selon le sexe à l'indépendance économique et le sens (ou rôle) que prend la sexualité dans le passage à l'âge adulte selon la classe sociale.

L'allongement de la jeunesse, consécutive au report de l'âge d'entrée dans la vie professionnelle, a induit une désynchronisation des calendriers d'entrée dans la vie adulte : alors que le mariage ou la mise en couple stable et cohabitant reste très généralement conditionnée à la possession d'un emploi (surtout pour les hommes), le premier baiser ne se réalise plus dans le même temps que les premières caresses génitales ou que le premier rapport sexuel avec pénétration, qui lui-même n'est plus

associé au mariage ni même à une quelconque mise en couple. Globalement, l'entrée dans la sexualité n'est donc plus corrélée au mariage.

D'après l'enquête sur les comportements sexuels des Français réalisée en 1992, le premier coït ne coïncide aujourd'hui avec le mariage que pour seulement 7,3 % des hommes âgés de 18 à 24 ans et 10,9 % des femmes du même âge, alors qu'il a coïncidé pour 22,3 % des hommes âgés de 55 à 69 ans au moment de l'enquête et pour 51,8 % des femmes du même âge (Bajos, N., Spira, A. ; 1993 : 125). L'enquête révèle également que l'âge au premier rapport sexuel avec pénétration s'est abaissé : de 18,4 ans chez les hommes nés entre 1922 et 1941 (âgés de 50 à 69 ans à la date de l'enquête), il est passé à 17,2 ans chez ceux qui sont nés entre 1972 et 1973 (âgés de 18 à 19 ans) et de 21,3 ans chez les femmes, il est passé à 18,1 ans (Bozon, M. ; 1993 : 1319). On note donc un rapprochement des calendriers sexuels masculins et féminins qui s'explique par la plus grande autonomie que les femmes ont acquise relativement à la gestion de leur corps et de leur sexualité, mais aussi à leur entrée massive dans l'institution scolaire puis sur le marché du travail. Du côté des hommes, la quasi disparition du recours à la prostitution comme mode d'initiation sexuelle a aussi contribué à ce rapprochement.

Les transformations sociales qui ont touché les modalités de passage à l'âge adulte ont ainsi conduit, au niveau de la sexualité, à « l'invention du flirt » (Lagrange, H. ; 1998). Dans les générations nées vers 1900, on se mariait, on avait des relations génitales et ensuite, on s'embrassait sur la bouche, tandis que depuis les années 1950, le baiser est la phase première du déroulement, très progressif dans le temps, des pratiques sexuelles. Selon Hugues Lagrange, la pratique du flirt par les adolescents n'a pour objectif ni d'accéder à la sexualité pénétrative, ni de trouver un conjoint : il s'inscrit dans un mode d'apprentissage de la sexualité, géré par la jeune génération elle-même et non plus par les adultes. En effet, le report de l'âge au mariage consécutif au report de l'âge d'entrée dans la vie professionnelle a induit depuis les années 1970 l'acceptation par la quasi totalité de la génération adulte de la sexualité prémaritale des jeunes, ainsi que de l'usage de la contraception et de l'avortement. La sexualité des jeunes n'est plus l'objet d'un contrôle très strict par les parents qui autrefois conditionnaient la sexualité de leurs enfants au mariage : les jeunes ont acquis en ce domaine une autonomie qui précède de plusieurs années l'autonomie économique, la constitution d'un couple puis d'une famille. Ainsi, la sexualité qui il y a encore trente ans était l'aboutissement d'une relation de couple d'abord

platonique est aujourd'hui devenue ce qui inaugure la relation de couple (Bozon, M. ; 1991). Toutefois, le contrôle social n'a pas purement et simplement disparu.

Fait relativement nouveau, ce contrôle s'exerce par les pairs. Cela indique que les jeunes en tant que groupe social nouvellement constitué ont développé une « sub-culture juvénile » qui a adopté et généralisé un scénario sexuel nouveau, le flirt, et mis en œuvre une auto-régulation des comportements sexuels. Ainsi, il s'exerce une pression relativement forte, bien que diffuse, venant du groupe de pairs autour de 17-18 ans pour que l'individu accomplisse le coït. La période de jeunesse, délimitée par le premier rapport sexuel avec pénétration et la vie en couple, rompt avec la période d'adolescence caractérisée par le flirt : elle est devenue une phase dont la spécificité est le renouvellement fréquent des partenaires sexuels (*ibid.* p. 1 339). On voit que ce transfert du contrôle social de la sexualité n'a pas impliqué une mise en cause de la norme de l'hétérosexualité, le flirt apparaissant au contraire comme une forme de socialisation à l'hétérosexualité, préfigurant la première pratique du coït, la mise en couple cohabitant et l'enfantement.

Mais la notion d'autonomisation de la sexualité juvénile en tant que telle doit aussi être nuancée car les parents continuent de surveiller la sexualité de leurs enfants, surtout de leurs filles. Ainsi, à partir de l'enquête *Passage à l'âge adulte*, réalisée en 1993 auprès de personnes âgées de 25 à 34 ans, Bozon et Villeneuve-Gokalp affirment :

[...] un contrôle strict pèse sur la sexualité des filles avant 18 ans. Trois femmes sur cinq rapportent, en effet, qu'elles n'avaient pas le droit de sortir le soir, ou qu'elles n'avaient qu'un droit limité par l'obligation à chaque fois de solliciter l'autorisation. Seule une femme sur vingt bénéficie d'une totale liberté dans ce domaine, ce qui est en revanche le cas d'un homme sur cinq. Avant 18 ans, la moitié des hommes (46 %) bénéficient d'un contrôle souple sur les sorties (limité à une information à donner sur les horaires et le lieu). Et seulement trois hommes sur dix sont soumis à un contrôle strict ou à l'interdiction de sortir. Cette différence spectaculaire de traitement entre hommes et femmes révèle le maintien d'une représentation traditionnelle qui oppose le dedans et le dehors, assimilé à une menace pour les femmes. (Bozon, M. et Villeneuve-Gokalp, C. ; 1994 : 1528).

Ils ajoutent :

Une femme sur deux indique avoir connu vers la fin de son adolescence des conflits plutôt fréquents avec l'un ou l'autre de ses parents à propos de ses fréquentations amicales ou amoureuses, ce qui n'est le cas que d'un tiers des hommes. (ibid. p. 1530).

Ce contrôle de la sexualité des filles relève, d'après les auteurs, de plusieurs ordres : d'une part les parents tentent de protéger leurs filles des violences sexuelles, de l'autre ils cherchent à limiter leur sexualité, et enfin ils essaient de contrôler les partenaires de sortie afin d'éviter les mauvaises fréquentations. Il me semble surtout qu'ils craignent la survenue d'une grossesse avant la mise en couple stable de leur fille.

Ces indications montrent combien la violence exercée par certains hommes contre les femmes induit un contrôle effectif de la sexualité de toutes les femmes puisque le sentiment de peur des parents aboutit à la limitation de la liberté sexuelle des filles, et elles révèlent que l'autonomie en matière de sexualité est bien plus relative pour elles que pour les garçons. L'enquête montre encore que l'octroi différencié selon le sexe de la liberté de gérer sa sexualité subit des variations selon la classe sociale, tout en se maintenant dans tous les milieux sociaux : ainsi, les filles d'ouvriers non qualifiés paraissent plus surveillées que celles de cadres (elles sont respectivement 64 % et 57 % à subir un contrôle strict de leurs sorties : interdiction de sortie ou sortie conditionnée à autorisation), alors que les garçons bénéficient d'une plus grande liberté, les fils de cadres étant plus surveillés que les ceux d'ouvriers non qualifiés (ils sont respectivement 38 % et 28 % à subir un contrôle strict de leurs sorties) (*ibid.* p. 1 529).

2.5. Genre et sexualité dans le passage à l'âge adulte : la construction sociale d'un échange económico-sexuel

Au delà de l'assouplissement du contrôle social exercé par les adultes sur la sexualité des jeunes, on observe que des différences notables entre les sexes demeurent concernant l'âge du départ du domicile parental, de la mise en couple et

de l'enfantement, malgré le rapprochement conséquent des calendriers féminins et masculins d'entrée dans la sexualité. Si les garçons connaissent leur premier rapport hétérosexuel avec pénétration légèrement plus tôt que les filles, ils quittent le domicile parental, effectuent leur première mise en couple et ont un enfant plus tardivement qu'elles. Ainsi, d'après l'enquête *Jeunes et carrières* réalisée par l'Insee en 1997, la moitié des filles ont déjà quitté leurs parents à 20, 5 ans, alors que ce n'est qu'à 22 ans qu'il en est de même pour les garçons (Galland, O. ; 1999 : 52). Quant à l'âge au premier enfant, celui des jeunes hommes est plus élevé de 3 à 4 ans que celui des jeunes femmes (Battagliola, F., Brown, E., Jaspard, M. ; 1997 : 91). Ces écarts entre garçons et filles sont d'autant plus importants que les individus sont issus de milieux modestes et sont peu dotés scolairement. En revanche, les écarts s'amenuisent dans les milieux sociaux plus aisés. A 25 ans, à peine la moitié des diplômées de milieu aisé ont eu un enfant, contre 63 % des jeunes femmes d'origine modeste (*ibid.* p. 92). Comment peut-on expliquer ces divergences selon le sexe et leur accroissement en fonction de la modestie du milieu social ?

L'on se souvient que l'entrée dans la vie professionnelle est plus difficile pour les personnes les moins qualifiées et que, parmi elles, les filles voient leur difficulté à trouver un emploi stable accentuée par les discriminations sexistes. Il s'ensuit que les filles opèrent le passage à l'emploi en moyenne un an après les garçons (*ibid.* p. 91), et que 33 mois après leur sortie de l'école, 22 % de celles qui sont dépourvues de diplôme n'ont obtenu aucun emploi, contre seulement 7 % des garçons non qualifiés (Bruand, F. ; 1994). Ces inégalités économiques selon le sexe ont une incidence sur la sexualité des individus : elles confèrent à celle-ci une signification différenciée pour les hommes et pour les femmes et accentuent ces différences chez les sujets les plus pauvres.

Les difficultés d'entrée dans le monde professionnel étant beaucoup plus fortes pour les filles, leur accès au statut d'adulte s'en trouve orienté vers la constitution d'une famille plutôt que vers l'emploi. Tel est plus particulièrement le cas de celles qui n'ont aucun diplôme et donc pratiquement aucune chance d'obtenir un travail. Elles sont donc les plus nombreuses à associer vie en couple et enfantement avant d'avoir obtenu un travail (Battagliola, F., Brown, É., Jaspard, M. ; 1997 : 96). Elles accèdent ainsi à la maturité sociale essentiellement par les statuts d'épouse et de mère, ce qui signifie que leur indépendance économique vis-à-vis de leurs parents est obtenue au prix d'une dépendance économique à l'égard de leur conjoint.

Les filles de milieu aisé qui mènent des études longues reportent quant à elles la mise en couple après l'obtention d'un emploi dans la plupart des cas et conditionnent systématiquement la première naissance à cette obtention (*ibid.* p. 95). Mais comme les jeunes femmes les plus pauvres, elles manifestent au moment du choix du conjoint, une propension à rechercher des partenaires en mesure de leur assurer une « sécurité » à la fois économique et affective, l'une et l'autre ne semblant pouvoir être ni dissociées ni dissociables : Bozon explique que l'inégalité structurelle des salaires induit une division socio-sexuée du « travail affectif » constituant les hommes en pourvoyeur de « sécurité » dans l'esprit des femmes, alors que les femmes ne sont pas et ne peuvent pas être perçues comme telles par les hommes puisque leur statut professionnel est presque toujours inférieur à celui de leur partenaire (Bozon, M. ; 1990b : 581). Cela conduit notamment les filles à rechercher des conjoints plus âgés qu'elles (*ibid.* p. 573).

Les filles portent donc leurs choix conjugaux sur des hommes dits « mûrs » plutôt que sur leurs pairs considérés comme « immatures », car un âge masculin supérieur leur donne l'assurance de rencontrer un homme ayant les caractéristiques de la maturité sociale, à savoir d'abord et avant tout un emploi ou subsidiairement, dans l'esprit des femmes de milieu aisé, les qualifications nécessaires pour en obtenir un facilement. La structure globale d'inégalité des salaires et des revenus financiers selon le sexe induit donc une recherche de sécurité chez les jeunes femmes : en cela, leur choix est guidé par ce que Bozon appelle « un réalisme social » qui les pousse à accepter, voire à rechercher (comble du mauvais sort), à défaut d'une autre solution, une situation où elles sont objectivement dominées socialement par leur partenaire (*ibid.* p. 573). Il y a là les conditions nécessaires à la construction de la sexualité des jeunes femmes en un bien d'échange susceptible de procurer des compensations d'ordre matériel, ce que Tabet a désigné par le concept d'« échanges économico-sexuels » (Tabet, P. ; 1987 et 2001). Au plus bas de l'échelle sociale, certaines femmes qui refusent la relation de dépendance économique envers un mari et ne peuvent ou ne veulent pas non plus dépendre financièrement de leurs parents n'ont d'autres moyens de subsistance et d'autonomisation économique que de se prostituer, tandis que d'autres sont amenées à voir dans le mariage ou le couple une promesse de sécurité. Quel que soit leur milieu social, les femmes se trouvent dans une situation où la probabilité de rencontrer un partenaire dont le niveau de revenu est supérieur au leur est si forte qu'elles n'ont même pas besoin de rechercher cette

sécurité financière et affective dans le couple pour être confrontées à une situation d'inégalité et pour voir leur sexualité s'inscrire dans un échange économico-sexuel. Ainsi, même les femmes de milieu aisé disposant d'un bon revenu conséquent sont confrontées à ce phénomène car, le plus souvent, leur partenaire est encore plus aisé qu'elles. Leur revenu peut alors paraître d'un bien faible apport dans l'économie domestique du couple. Toutefois, le fait d'avoir un revenu propre limite sans aucun doute ce phénomène qui s'avère probablement beaucoup plus brutal pour les femmes pauvres. Aussi longtemps que prévaudra l'inégalité structurelle des salaires, la sexualité des femmes sera construite comme une marchandise. La structure inégalitaire de répartition des richesses est organisée de telle façon que c'est la sexualité des femmes qui est ainsi transformée. Les hommes les plus pauvres sont quant à eux disqualifiés sur le marché matrimonial. Certains trouveront eux aussi une « issue » financière dans la prostitution, leurs clients demeurant des hommes.

Quelles sont les autres conséquences observables de cette situation sur la sexualité des femmes ? En toute logique, ce sont aussi les jeunes femmes issues des milieux les plus modestes et les moins qualifiées scolairement qui ont la sexualité la plus précoce : leur recherche de partenaire étant, du fait des contraintes économiques, effectivement plus forte, elles s'empressent d'entrer dans la relation adulte. Celles qui sont dans des filières conduisant vers des études longues sont en revanche les plus tardives : elles investissent prioritairement la réussite scolaire et professionnelle dans le passage à l'âge adulte, sans pour autant abandonner les projets familiaux. Selon l'enquête sur les comportements sexuels des Français, parmi les femmes âgées de 18 à 34 ans, celles qui ont un Certificat d'études primaires ou un Certificat d'Aptitude Professionnelle (CAP) ont ainsi expérimenté le coït pour la première fois à 17, 4 ans, tandis que celles qui ont un diplôme du supérieur l'ont fait à 18, 4 ans (Bajos, N. et Spira, A. *et al.* ; 1993 : 1 334). Il n'est pas étonnant non plus de constater que le premier partenaire sexuel est pensé chez toutes les jeunes femmes comme un « conjoint potentiel » auquel elles se montrent liées très fortement d'un point de vu affectif (*ibid.* p. 127), puisque la recherche d'un statut d'adulte par le couple les concerne toutes plus fortement que les jeunes hommes. Toutefois, des changements profonds sont à l'œuvre, notamment dans les couples cohabitant non mariés, dont on note que les conjoints sont d'âge très proches (Bozon, M. 1990b ; 591). Ces couples se rencontrent dans tous les milieux sociaux et ils ne sont pas plus fréquents dans les milieux aisés. Cela montre que ce n'est pas la classe sociale qui

détermine les changements en matière d'inégalité dans le couple. Sans doute faut-il plutôt rechercher l'origine de ces évolutions ailleurs. Il est à mon sens fort probable que ces couples cohabitant non mariés plus égalitaires que les autres en termes d'écart d'âge entre conjoints et aussi dans leurs représentations du couple soient marqués par un faible écart de salaire entre les partenaires et par un fort degré d'homogamie. Si tel était le cas, il serait confirmé que la réduction des inégalités de revenus dans le couple serait le moteur de changements profonds dans les comportements et les représentations.

Quels sont les effets de cette situation d'inégalité structurelle de revenus selon le sexe sur la sexualité des garçons ? Pour eux, le départ du domicile parental, la mise en couple et la naissance du premier enfant se trouvent conditionnés par l'obtention d'un emploi stable car ils ne peuvent guère compter sur leurs compagnes pour assurer leur sécurité financière, ce qui explique que leur âge soit plus élevé que celui des filles à chacune de ces étapes. Le processus à l'œuvre dans leur supériorité en âge dans le couple est double : d'une part, ils ne pensent guère à se « ranger » avant d'avoir répondu à cette condition d'indépendance financière et d'autre part, les filles ne s'intéressent pas à eux en tant que conjoint potentiel avant qu'ils aient franchi cette étape. La condition d'autonomie financière à l'élaboration de projets familiaux a aussi pour effet de disqualifier une partie des garçons de milieu populaire sur le marché matrimonial et de les cantonner durablement dans des statuts incertains au niveau de la sphère privée (Battagliola, F., Brown, E., Jaspard, M. ; 1997 : 97). Seuls les jeunes gens des milieux aisés qui poursuivent des études longues et prometteuses en terme de statut social peuvent se permettre d'entamer une vie de couple, voire de devenir père, avant l'obtention d'un emploi stable : leurs parents les soutiennent financièrement en attendant qu'ils deviennent autonomes et la certitude de trouver un emploi fait d'eux des conjoints « sûrs » pour leurs partenaires.

Les jeunes hommes vivent donc leur sexualité durant leur période de jeunesse comme une expérience parmi d'autres et non comme une phase de recherche rapide de conjoint, d'où une plus grande facilité à dissocier la sexualité des liens affectifs (Bajos, N. et Spira, A. ; 1993 : 127). Leur première partenaire sexuelle n'a donc pour eux rien d'une future conjointe potentielle. Concernant les critères sur la base desquels ils recherchent leur partenaire, l'âge inférieur de celle-ci ne se présente pas pour eux comme une donnée importante, car ce n'est pas le statut social de leur future conjointe qui détermine leur choix, mais bien plutôt leurs vertus domestiques,

surtout appréciées en milieu populaire, et leurs capacités relationnelles, surtout recherchées en milieu aisé (Bozon, M. 1990b : 590). En toute logique, les futures conjointes ne sont aucunement recherchées pour un quelconque trait « sécurisant » (*loc. cit.*). Les garçons ne se soucient pas de chercher une « sécurité » financière et affective ni une amélioration de leurs conditions de vie par le statut professionnel de leur partenaire ; ils privilégient leurs qualités domestiques et leur plastique corporelle. Rappelons ce qui a déjà été dit dans le premier chapitre : le travail des femmes dans le cadre domestique est un travail exploité qui profite aux partenaires masculins. Si les femmes recherchent la « sécurité financière » chez leur conjoint, on peut dire que les hommes recherchent le « profit domestique » chez leur partenaire : il s'ensuit que l'échange économico-sexuel fonctionne de fait dans les deux sens, mais que seule la sexualité des femmes est perçue comme une marchandise. Pourtant, les hommes aussi tirent un profit économique de la relation conjugale. Ainsi, les jeunes hommes apprennent qu'ils sont désirables pour leur statut social sécurisant et que celui-ci leur offrira la possibilité de trouver une future conjointe, ce qui tend à associer l'argent au pouvoir de séduction. A l'inverse, les jeunes femmes apprennent qu'elles sont désirables aux yeux des hommes pour leurs qualités domestiques.

Au niveau des pratiques sexuelles des garçons, cette situation a des incidences directes : l'expérience du premier coït s'avère plus précoce chez les moins diplômés que chez les plus diplômés qui investissent moins fortement cette forme d'entrée dans la vie adulte et privilégient l'investissement scolaire — l'âge au premier coït est de 16, 5 ans chez 18-34 ans qui ont un Certificat d'étude ou un CAP, contre 17, 4 ans chez ceux qui ont diplôme du supérieur (Bajos, N. et Spira, A. ; 1993 : 1334). En revanche, on constate très logiquement que les moins qualifiés scolairement sont plus tardifs que les diplômés en ce qui concerne la première mise en couple avec cohabitation et la naissance du premier enfant (Battagliola, F., Brown, E., Jaspard, M. ; 1997 : 93). Il s'ensuit que la période de sexualité pré-conjugale des garçons les moins qualifiés est bien plus longue que celle des garçons diplômés qui peuvent assurer plus facilement la charge financière de la mise en couple.

Alors même que les femmes ont amplement investi le marché du travail depuis les années 1960, la persistance des inégalités de revenu dans le couple continuent d'entretenir l'image et l'idée de l'épouse au foyer « entretenue » par son mari, ce qui

continue de peser sur les modalités masculines et féminines du passage à l'âge adulte.

2.6. Jeunesse et risques d'infection par le VIH

Les campagnes de prévention des risques d'infection par le VIH ont très majoritairement ciblé les jeunes. L'orientation juvénile de ces campagnes s'est construite sur l'idée que les jeunes seraient irresponsables et immatures par essence. Ce choix s'appuyait aussi sur le fait que les jeunes changent plus souvent de partenaires que les adultes : il est vrai que le multipartenariat sériel des jeunes s'oppose au couple stable des adultes qui toutefois s'engagent parfois aussi dans un multipartenariat simultané. En accord avec Jean-Paul Moatti et Yves Souteyrand, il faut « critiquer la vision manichéenne de l'adolescent ayant une propension quasi structurelle à avoir des comportements à risque » (Moatti, J.-P. et Souteyrand, Y. ; 1993/1994 : 6). Pour autant, il ne faut pas non plus en déduire que toute la population serait exposée de la même façon aux risques d'infection par le VIH car, d'une part l'épidémie ne s'est pas répandue de façon identique dans tous les groupes sociaux, d'autres part, les comportements sexuels des individus, notamment l'usage du préservatif et le recours au test de dépistage, ne sont pas non plus le fait de tout un chacun. La prévalence du sida n'est effectivement pas la même dans toutes les franges de la population (Lhomond, B. et Lagrange, H. ; 1997 : 283). Que peut-on donc conclure de l'ensemble des données présentées jusqu'alors sur l'exposition des jeunes aux risques d'infection par le VIH et sur celle des jeunes Français de parents venus du Maghreb ?

Tout d'abord, il faut rappeler qu'en 1993, 27, 5 % des personnes qui avaient développé un sida avaient entre 20 et 29 ans, ce qui signifiait, compte tenu du temps d'incubation de la maladie (valeur médiane de 8 ans environ), qu'elles avaient été contaminées durant leur adolescence ou au début de leur entrée dans leur vie d'adulte (*ibid.* p. 5). Mais l'augmentation qu'on observait alors des cas de sida dans cette tranche d'âge était essentiellement due à des cas de transmission du virus par voie intraveineuse, consécutifs à une consommation de drogues injectables. Ainsi, faut-il nuancer l'idée que les jeunes auraient des comportements sexuels particulièrement à risque. Mais cela indiquait néanmoins que la toxicomanie frappait particulièrement la

jeune génération. L'enquête sur les comportements sexuels des Français concluait néanmoins en 1993 à la possibilité d'une épidémie parmi les 18-24 ans, voire parmi les 25-34 ans, chez qui le taux d'utilisation du préservatif (50 %) ne permettait pas l'annulation du risque épidémique (Bajos, N. et Spira, A. ; 1993 : 284). L'enquête révélait que 80 % de la population n'avait aucun comportement l'exposant à un facteur de risque de contamination. Les personnes ayant changé leurs comportements en raison de l'épidémie (16 % des interrogés) étaient surtout des jeunes, le plus souvent célibataires et diplômés du supérieur, ce qui témoignait de la capacité d'adaptation de la jeune génération. Les stratégies de protection des individus ayant modifié leurs comportements consistaient d'abord en une sélection plus forte des partenaires (pour 70 % d'entre eux), en une demande de test de dépistage préalable aux rapports sexuels (pour 11 % d'entre eux) et en l'exclusion de la pratique de la pénétration (pour 10 %), alors qu'aucune campagne de prévention n'avait proposé ces formes de réduction des risques. Concernant l'usage du préservatif, 79,8 % des garçons de 18 à 19 ans et 47,9 % des filles déclaraient avoir utilisé le préservatif « au moins une fois » au cours des 12 derniers mois. Les couples cohabitant parlaient peu des risques d'infection par le VIH, alors que les couples non cohabitant abordaient plus fréquemment ce sujet : la cohabitation étant associée à l'idée de fidélité et de stabilité du couple, elle inhibait la communication entre les partenaires sur les maladies sexuellement transmissibles. Ces données révélaient donc que l'usage du préservatif n'était pas encore suffisamment fréquent parmi les jeunes pour évacuer tout risque épidémique, mais elles révélaient tout de même que ces jeunes étaient parmi les plus nombreux à avoir modifié leurs comportements sexuels, ce qu'on peut interpréter comme un signe de maturité et de responsabilité. Cette capacité d'adaptation a visiblement porté ses fruits car depuis 1993 l'âge médian des personnes ayant déclaré un sida n'a cessé d'augmenter, ce qui signifie que l'épidémie tend maintenant à se déplacer vers la population adulte : en 2001, cet âge était de 38 ans chez les hommes et de 32 ans chez les femmes (Cazein, F., Basselier, D., Semaille, C. ; 2001 : 21). La situation reste néanmoins préoccupante, car parmi les personnes ayant déclaré un sida en 2001, 50 % des hommes se sont donc contaminés avant leurs 30 ans et 50 % des femmes avant leurs 24 ans, tandis que les autres 50 % se sont contaminées après.

L'enquête réalisée en 1994 sur l'entrée dans la sexualité apporta des précisions plus fines sur les comportements sexuels des jeunes âgés de 15 à 18 ans (Lhomond,

B. et Lagrange, H. ; 1997). Elle révéla d'abord une nette progression de l'usage du préservatif, tant au premier rapport qu'au dernier : lors du premier, 78,9 % des garçons et 74,4 % des filles l'avaient utilisé ; lors du dernier, ces taux étaient de 72,5 % pour les garçons et seulement de 52,1 % pour les filles (*ibid.* p. 286-287). Les adolescents apparaissaient également mieux informés que la population générale des modes de transmission du virus (*ibid.* p. 352). Toutefois, il apparaissait que des divergences distinguaient les jeunes entre eux, tant du point de vue des pratiques sexuelles, comme cela a déjà été souligné, que des pratiques de protection et des connaissances sur le sida.

Ainsi, la période pré-conjugale d'activité sexuelle est plus précoce et plus longue chez les jeunes des filières scolaires courtes (inscrits dans un lycée professionnel, un centre d'apprentissage, un CIPPA ou un organisme de formation ; ces deux derniers types d'établissement accueillant des jeunes sortis précocement du système scolaire) (*ibid.* p. 352). Ils sont par exemple plus nombreux à avoir pratiqué le coït avant 15 ans. Cette tendance à la précocité est plus marquée chez les garçons, qui ont aussi un répertoire de pratiques sexuelles plus étendu, intégrant plus souvent la sodomie, la fellation et le multipartenariat simultané, comparativement aux jeunes inscrits dans des filières générales. Il s'avérait également que les campagnes de prévention les touchaient moins bien, ce qui indiquait que l'épidémie pouvait se diffuser plus facilement parmi eux. Ainsi, environ 10 % des 15-18 ans étaient multipartenaires, ignoraient leur statut sérologique aussi bien que celui de leurs partenaires et avaient couramment des rapports sexuels avec pénétration sans utiliser de préservatifs (*loc. cit.*).

En somme, ce sont les garçons les moins qualifiés, ceux qui risquent de se trouver disqualifiés sur le marché matrimonial, qui sont les plus susceptibles d'avoir des comportements sexuels à risques au regard de l'infection à VIH. De la même façon, ce sont les filles les moins qualifiées, à savoir celles qui risquent d'être le plus dépendantes d'un futur conjoint et dont la sexualité est la plus conditionnée par des contraintes économiques, qui s'avèrent les plus exposées aux risques d'infection. Elles sont d'ailleurs plus souvent victimes de violences sexuelles que les autres (*loc. cit.*). Leur vie sexuelle pré-conjugale étant plus courte que celle des garçons, elles sont néanmoins moins exposées qu'eux.

Si l'on rapproche ces données sur les jeunes dans leur ensemble de celles qui concernent les jeunes dont les parents sont venus du Maghreb, il faut bien constater

qu'une part certainement très importante des garçons correspond à ce profil d'individu ayant des comportements à risque au regard de l'infection par le VIH. En effet, l'enquête sur les comportements sexuels des jeunes révèle qu'ils sont légèrement plus précoces que ceux dont les parents ont la nationalité française : à 18 ans, ils sont 79,1 % à avoir pratiqué le coït contre 66 % (Lagrange, H. ; Lhomond, B. ; 1997 : 41). Cette différence notable pourrait s'expliquer par une proportion importante d'individus inscrits dans des filières peu qualifiantes parmi les descendants de migrants venus du Maghreb. Cette hypothèse est corroborée par le fait que leurs parents appartiennent majoritairement aux milieux pauvres. De plus, ces garçons subissent si durement le racisme qu'à diplôme égal ils mettent plus de temps que les autres à obtenir un emploi. Leur vie sexuelle pré-conjugale s'en trouve allongée et beaucoup d'entre eux font même très certainement partie des garçons disqualifiés sur le marché matrimonial.

Concernant les filles de migrants venus du Maghreb, l'enquête met au jour deux tendances inverses : à 15 ans, ces filles paraissent légèrement plus nombreuses à avoir pratiqué le coït que celles dont les parents ont la nationalité française (23,8 % contre 17,4 %), alors qu'à 18 ans la tendance s'inverse : elles sont beaucoup moins nombreuses à l'avoir fait que les filles dont les parents ont la nationalité française (45,8 % contre 70,3 %) (*loc. cit.*). On voit qu'un fort contrôle social s'exerce sur la sexualité des filles dont les parents sont originaires du Maghreb. L'enquête montre par ailleurs que ce contrôle social est très fortement corrélé à l'importance accordée à la religion par les familles et que les musulmanes attachent plus souvent une grande importance à la religion que les familles catholiques, ce qui ne surprend pas si l'on se souvient que la stigmatisation de l'islam par la rhétorique raciste du colonialisme, comme par le racisme contemporain, génère des réactions identitaires faisant de l'islam un critère important dans la définition de soi. On se souvient aussi qu'en se focalisant sur la question du statut des femmes, le discours raciste produit une crispation identitaire qui rigidifie les relations entre les sexes. En conséquence, les filles de migrants originaires du Maghreb sont nombreuses à connaître un modèle d'entrée dans la sexualité qui associe le premier rapport sexuel ainsi que le départ du domicile parental au mariage, alors que ce modèle qui s'appuie sur la valorisation de la virginité de l'épouse a disparu dans la population générale en France. Ce modèle limite le nombre de leurs partenaires sexuels au cours de leur vie à un seul homme, le mari, ce qui réduit la probabilité de rencontrer un partenaire séropositif. Quant à

celles qui ont expérimenté le coït très précocement sont certainement assez exposées aux risques d'infection par le VIH parce qu'elles font partie des personnes dont la sexualité est soumise à des contraintes structurelles économiques fortes.

In fine : de la nécessité d'articuler les rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe pour penser le VIH

Ces données montrent à quel point les effets structurels des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe dans lesquels les individus sont inscrits, conditionnent leurs comportements et même le sens qu'ils leur donnent. Ces rapports sociaux s'articulent entre eux et produisent ainsi une grande variabilité de positions sociales et d'attitudes correspondantes, ce qui tend parfois à rendre ces rapports peu perceptibles. Cependant, des tendances nettes se dégagent et laissent entendre qu'il est nécessaire d'étudier plus en détail les effets de ces rapports sociaux sur les modes individuels de gestion des risques d'infection par le VIH. En effet, les descendants des migrants venus du Maghreb subissent des contraintes sociales plus importantes puisqu'ils ont la position des minoritaires dans les rapports sociaux de « race », de classe et d'âge, les filles subissant une contrainte supplémentaire puisqu'elles sont les minoritaires dans les rapports sociaux de sexe. La spécificité de ces jeunes tient donc d'abord et avant tout dans ce cumul de positions d'infériorité, non dans une particularité culturelle qui déterminerait *a priori* leurs comportements. Leurs actions, comme celles de tout individu, sont conditionnées par les rapports sociaux dans lesquels ils sont inscrits. Ainsi, loin d'être déterminées par un système de valeurs qui pré-existerait à ces rapports sociaux, les actions individuelles et notamment les pratiques sexuelles sont le produit du système de valeurs construit par ces rapports sociaux, qui rappelons-le sont des rapports de pouvoir : être issu d'un groupe dominé dans les rapports de classe induit la précocité sexuelle ; être en position de dominé dans les rapports de « race » renforce cette précocité ; être en position de dominée dans les rapports de sexe tend à réduire cette précocité puisque les filles sont incitées à préserver leur virginité. En ce sens, le système de valeurs de ces jeunes, celui qu'ils invoquent pour expliciter aux chercheurs le sens de leurs actes, celui qui fait leur culture, est en fait le résultat de la combinaison spécifique de ces rapports sociaux dans le contexte français aujourd'hui. C'est pourquoi, pour saisir pleinement les

logiques qui sous-tendent les comportements de protection ou non face aux risques d'infection par le VIH, il convient de décrire non seulement l'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe, mais encore le système de valeurs que ces rapports sociaux ont fait émerger, car c'est à partir de ce système de valeurs qu'ils donnent sens à leurs actions dans un contexte spécifique de contraintes.

Il est ressorti de l'ensemble des entretiens réalisés pour cette enquête que la logique de l'honneur a une place prégnante dans le discours des interrogés qui s'y réfèrent pour expliciter leurs pratiques. Cette notion sert effectivement de grille d'interprétation des rapports sociaux : c'est à travers elles que sont évaluées les positions des personnes dans ces rapports, si bien qu'elle conditionne les relations entre individus, entre riches et pauvres, entre jeunes et vieux, entre hommes et femmes, entre Français dits « de souche » et descendants de migrants du Maghreb. En somme, elle structure le système de représentations et de valeurs des descendants d'immigrés venus du Maghreb. C'est pourquoi elle doit faire l'objet d'un examen approfondi, sans qu'il soit jamais oublié que le sens de l'honneur tel qu'il se manifeste aujourd'hui chez les descendants d'immigrés originaires du Maghreb est le résultat des rapports sociaux qui structurent la société française, non le produit d'une culture immuable qui serait transmise à l'identique de générations en générations. Certes, la logique de l'honneur est présente au Maghreb et les parents des jeunes nés en France sont porteurs des valeurs de leurs pays. Mais l'honneur tel qu'il se manifeste au Maghreb aujourd'hui est le produit d'une organisation sociale et de rapports sociaux qui ne sont pas identiques et qui ne se combinent pas de la même façon qu'en France : les systèmes politiques ne sont pas les mêmes, l'économie marchande ne s'est pas développée partout, l'économie de subsistance est encore très présente dans les zones rurales, la colonisation a laissé un fort traumatisme, les relations entre les catégories d'âge, de sexe et de classe n'y prennent pas tout à fait la même forme, etc. En soulignant qu'il existe des différences structurelles entre les pays du Maghreb et la France, je tiens à indiquer que l'honneur n'est pas une notion atemporelle et an-historique, comme le remarquent aussi Unni Wikan (1984) et Simona Tersigni (2000). Cette notion ne peut fournir une explication universelle aux comportements de tous les individus qui y font référence. La même logique de l'honneur peut induire des normes différentes selon les sociétés : c'est bien ce que l'on constate à propos du sens de l'honneur en France et dans les pays du Maghreb aujourd'hui. Ce n'est pas parce les descendants d'immigrés ont hérité de la valeur de

l'honneur par leur famille qu'ils lui donnent le même sens ou que ce sens n'est pas modelé par leurs conditions d'existence en France. Bien au contraire, on verra que ce terme est le plus souvent réinvesti de significations nouvelles qui parfois s'opposent radicalement au sens qu'en donnent les parents et que le terme d'honneur se présente comme une enveloppe dont le contenu s'est modifié. La permanence de ce terme donne souvent l'illusion d'une continuité culturelle quand dans les faits il y a une rupture.

Pour autant, et par delà ces variations, on constate également des similitudes au niveau des systèmes de valeurs et de représentations car il existe des points communs dans l'organisation sociale des deux rives de la Méditerranée et des liens historiques forts. Ainsi, le système de valeurs des Français descendant de migrants venus du Maghreb est fait de continuités et de discontinuités culturelles avec celui du pays de leurs parents. Pour repérer ces continuités et discontinuités et pour sortir la notion d'honneur de la conception quasi essentialiste dans laquelle elle se trouve enfermée aujourd'hui, il convient donc de faire un détour par le Maghreb, afin de préciser comment s'y organisent les rapports sociaux et quelles y sont les manifestations de l'honneur. Ce détour permettra aussi de procéder à un exposé des causes structurelles des processus migratoires et de présenter le décalage existant entre l'univers social dont des parents sont issus et celui de leurs enfants. Après cela, il sera alors possible de présenter les données relatives aux Français descendant de migrants du Maghreb.

DEUXIEME PARTIE

UN NECESSAIRE DETOUR PAR LE MAGHREB

CHAPITRE III :

HONNEUR ET DESHONNEUR EN MILIEU RURAL

DANS LES SOCIÉTÉS SEGMENTAIRES

Introduction : diversité des structures sociales et des systèmes de pensée impliquant l'honneur

John Peristiany fut véritablement le fondateur des études consacrées à l'honneur. Dans l'introduction de *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, il désigne le pourtour méditerranéen comme une aire culturelle ayant des caractéristiques propres et considère que l'honneur et la honte forment « une continuité dans les modes de pensée méditerranéens » (Peristiany, J. ; 1965 : 9). Il ajoute :

L'honneur est au sommet de la pyramide des valeurs sociales et il conditionne la hiérarchisation de ces autres valeurs. [...] Les Méditerranéens dont il est question dans cet ouvrage sont perpétuellement invités à utiliser les concepts d'honneur et de honte pour évaluer leur propre conduite comme celle de leurs compatriotes. (Peristiany, J. ; 1965 : 10)⁴⁹

⁴⁹ Ma traduction.

Cette affirmation a fait l'objet de nombreuses critiques, mais l'idée d'une unité de l'aire méditerranéenne a été retenue en même temps que nuancée. Il a ainsi été souligné que les notions de honte et d'honneur ont un sens et une fonction variables selon les sociétés du pourtour méditerranéen (Davis, J. ; 1977 ; Herzfeld, M. ; 1980), qu'elles diffèrent selon les classes sociales au sein même de ces sociétés (Pitt-Rivers, J. ; 1981), qu'elles existent dans des sociétés fort éloignées de la Méditerranée — le Japon par exemple — (Gilmore , D. ; 1987 : 2) et qu'elles ne peuvent être considérées comme les structures fondamentales et uniques d'un mode de pensée dit « méditerranéen », car d'autres valeurs comme l'hospitalité, le respect ou l'honnêteté s'avèrent parfois plus prégnantes (Herzfeld, M. ;1987). Enfin, il a été souligné que des éléments relatifs à l'histoire et à l'organisation des sociétés font varier le sens honorant ou déshonorant attribué à des pratiques identiques. Unni Wikan a ainsi fait remarquer, en comparant la société andalouse étudiée par Pitt-Rivers à la fin des années 1970 et la société omanaise qu'elle a étudiée à la même période, que le degré de légitimité reconnu au pouvoir étatique fait varier de façon diamétralement opposée le sens attribué aux recours juridiques : en Andalousie, recourir à l'autorité judiciaire est le signe de celui qui manque d'honneur car cela signifie que l'individu n'est pas capable d'assurer seul la défense de sa réputation, tandis qu'à Oman, la même démarche signifie au contraire que l'individu se préoccupe particulièrement de son honneur car l'autorité du Sultan et des magistrats, qui le représentent localement, est absolument indiscutée (Wikan, U. ; 1984 : 646). Si l'honneur est incontestablement une notion commune aux deux sociétés, elle induit des comportements radicalement opposés dont l'explication ne se situe donc aucunement dans un atemporel « sens de l'honneur », mais bien plutôt dans les structures sociales. C'est donc en portant une attention particulière à ces structures que l'on peut saisir le sens des pratiques individuelles et le rôle des notions d'honneur, de honte et de déshonneur. Ces divers travaux montrent combien il est nécessaire de prêter une attention particulière aux spécificités structurelles de chaque société, ce qui n'empêche nullement de relever les similitudes qui ne manquent d'ailleurs pas d'apparaître.

Le Maghreb représentant une aire géographique très vaste et très diversifiée, il est impossible d'en rendre compte avec une parfaite rigueur. Cela étant, il me semble qu'une distinction générale puisse être opérée entre le monde rural, où ce que les

anthropologues appellent l'organisation « tribale » demeure souvent présente, et le monde urbain, où elle a soit disparu soit subi de profondes transformations.

En effet, les États des pays du Maghreb sont récents. Ils sont le produit de l'histoire coloniale et des indépendances acquises au cours des cinquante dernières années. Auparavant, les sociétés du Maghreb reposaient sur un modèle tout autre, l'organisation dite « tribale » ou segmentaire, qui ne subsiste que dans les zones rurales, plus faiblement affectées que le monde urbain par le pouvoir politique de l'Etat.

Le chapitre III sera donc consacré à la présentation de ce modèle et à ses implications sur les rapports sociaux de sexe et d'âge ainsi que sur la sexualité, puisqu'il implique des règles d'alliance et des pratiques matrimoniales spécifiques. Le rôle des notions d'honneur et de déshonneur dans le processus de reproduction de ces rapports sociaux sera également précisé. Dans le chapitre IV, ces questions seront reprises mais en s'attachant au monde urbain cette fois-ci.

Distinguer ces deux modèles permettra de mettre au jour les continuités et discontinuités culturelles observables au sein même des pays du Maghreb, ainsi qu'entre le Maghreb et le contexte français. Aussi, cette présentation permettra de situer le contexte social et culturel dont les parents des personnes que j'ai interrogées sont issus : certains ont effectivement connu l'organisation « tribale » et y sont parfois encore inscrits, ce qui a des implications sur leur vie en France, souvent incompréhensibles pour leurs enfants. D'autres sont venus des villes, ou plutôt faudrait-il dire de bidonvilles, c'est-à-dire qu'ils ont vécu l'exode rural généré par la disparition progressive des sociétés segmentaires.

1. Le couple honneur/déshonneur dans les sociétés segmentaires du Maghreb rural

Avant même d'organiser les rapports sociaux de sexe et d'âge, les notions d'honneur, de honte et de déshonneur jouent un rôle important dans l'organisation politique, sociale et économique des sociétés segmentaires. Les individus le plus crédités d'honneur sont aussi ceux qui détiennent le pouvoir politique et le pouvoir économique, alors que ceux qui sont dits « sans honneur » sont exclus du jeu politique, disposent de moindres ressources et sont socialement marginalisés. Ainsi, la notion d'honneur se présente comme une grille de lecture de la stratification

sociale des sociétés segmentaires du Maghreb, comme on le verra dans un premier temps. Dans un second temps, les implications de cette stratification sociale et de l'honneur sur les règles de l'alliance seront présentées.

1.1. Les sociétés segmentaires ou « tribales »

Qu'est-ce donc qu'une société segmentaire ou « tribale » ? Bonte et Conte indiquent que le terme « tribu » a été emprunté au vocabulaire des institutions antiques par les tenants de l'anthropologie évolutionniste afin de dénommer un type d'organisation sociale qui aurait correspondu, selon ce courant de pensée, à la phase précédant l'apparition de l'État dans l'évolution des institutions humaines (Bonte, P. et Conte, E. ; 1991 : 15). Cette organisation première aurait été caractérisée par la nature des liens qui fondaient les groupes sociaux composant ces sociétés, à savoir une forme d'extension des liens de parenté. Il s'ensuit que le terme « tribu » a conservé un ensemble de connotations négatives, véhiculées par l'évolutionnisme, renvoyant au terme « primitives » alors en usage pour qualifier ces sociétés et qui correspondait à une période où le racisme colonial marquait l'anthropologie de son empreinte. Malgré cette histoire peu glorieuse, le terme « tribu » a été conservé et continue de désigner en anthropologie une certaine forme d'organisation sociale, que l'on dit aussi « segmentaire » et qui n'est plus analysée dans la perspective évolutionniste, ni dans un esprit colonialiste. Mais je dois dire, pour ma part, garder une certaine réticence à employer ce terme. Il me semble effectivement que le maintien de son usage produit un certain exotisme et qu'il eut été préférable pour l'anthropologie de désigner cette forme d'organisation sociale par un autre terme, correspondant par exemple à une traduction plus proches des mots la désignant dans la langue des sociétés en question où on la rencontre. Un des étudiants interrogés, gêné d'employer le mot « tribu » pour signifier qu'il venait de la même société qu'un de ses amis a préféré le traduire par « assiette » : « On vient de la même tribu, de la même assiette, on va dire en arabe ». Plutôt que d'employer le terme « tribu », les anthropologues auraient peut-être aussi pu parler de réseau de solidarité familiale, ce qui enlève l'exotisme et rapproche alors ces sociétés de l'Occident. A défaut de pouvoir proposer une véritable alternative à ce terme, n'étant pas spécialiste des sociétés ainsi désignées, je m'en tiendrai à l'utilisation des guillemets, mais je tenais

à attirer l'attention du lecteur sur ce point. Quelle est donc cette forme particulière d'organisation sociale ?

1.1.1. L'organisation politique des sociétés segmentaires

Présente dans le monde arabe et une grande partie du monde musulman, les « tribus » prennent des formes variables dans l'espace et le temps, qui ressortissent aux particularités socio-historiques des contextes où on les rencontre. Toutefois, il se dégage de leur fonctionnement global un ensemble de caractéristiques communes qui leur confèrent une certaine homogénéité. Bonte rappelle que celles-ci sont au nombre de trois :

- 1. La tribu se représente comme un ensemble de groupes de parents qui descendraient d'un ancêtre commun selon une règle de filiation unilinéaire.*
- 2. Les relations entre ces groupes de parents au sein de la tribu sont elles-mêmes fondées sur une extension des liens généalogiques, susceptibles d'être généralisée et de fournir une conception généalogique de l'espèce humaine et de son histoire, [...].*
- 3. En conséquence, la tribu s'organise sur un mode segmentaire (elle est composée de segments structurellement équivalents) légitimé par la généalogie et s'inscrit dans un ordre segmentaire plus vaste. Mais elle peut regrouper des populations de dimensions variables : près d'un demi-million de personnes dans certaines tribus iraniennes, moins d'un millier dans certaines tribus maures. (loc. cit.)*

On peut dire de manière schématique que l'organisation « tribale » consiste en un système d'inclusions successives de plusieurs segments (ou groupes d'individus) dans d'autres segments toujours plus vastes. Les plus petites unités segmentaires (les familles étendues) composent, une fois rassemblées, un ensemble plus large qui, associé à son tour à d'autres ensembles structurellement équivalents, forme un segment encore plus étendu, et ainsi de suite jusqu'à la formation d'une confédération « tribale » au sixième niveau.

L'illustration de ce mode organisationnel par un exemple favorisera la compréhension. En 1981, Raymond Jamous rend compte, dans un ouvrage intitulé *Honneur et baraka* (Jamous, R. ; 1981), des structures traditionnelles des Iqar'iyen du Rif oriental marocain, groupe berbérophone d'agriculteurs sédentaires⁵⁰. Par structures traditionnelles, il entend les structures pré-coloniales, antérieures à l'invasion espagnole de 1912⁵¹, dont il restitue l'agencement grâce aux récits d'hommes âgés, porteurs de la mémoire de leur société.

L'ensemble le plus large est la confédération « tribale » (*khamas khemmas* qui signifie littéralement « cinq cinquièmes ») et porte le nom Iqar'iyen. Celle-ci se décompose, comme le suggère l'expression « cinq cinquièmes », en cinq « tribus » (*thaqbitsh*). Chacune des « tribus » est une unité politique en même temps qu'une unité de parenté car ses membres sont tous « liés par le sang » et se considèrent comme des « frères », même si ces liens sanguins sont impossibles à établir dans le cas des Iqar'iyen, car il n'existe pas chez eux, à la différence de la plupart des groupes tribaux, de généalogie permettant de relier les membres de la « tribu » à un ancêtre commun. La confédération représente la force, la puissance et l'unité : lorsque l'une des « tribus » subit une attaque ou une invasion, c'est la confédération, c'est-à-dire l'ensemble des autres « tribus », qui doit réagir. Tel fut le cas au moment de la colonisation espagnole. De telles circonstances nécessitent l'apparition d'un leader charismatique, un « grand », capable de mobiliser l'ensemble des forces de la confédération. C'est le plus souvent l'existence d'un danger extérieur qui ravive ce niveau de l'organisation « tribale » qui, en tant de paix, peut sembler n'avoir que peu d'existence concrète. Les « tribus » peuvent alors même manifester une certaine hostilité entre elles et s'affronter, généralement à propos de la délimitation de leurs territoires respectifs, chacune cherchant à étendre son pouvoir d'influence. Cependant, la valorisation dans les mémoires des liens de solidarité qui unissent les « tribus » entre elles et qui s'expriment par le biais d'une appartenance généalogique commune, permet à la confédération de retrouver toute sa vivacité lorsque cela est

⁵⁰ Comme on le sait, le Maghreb, initialement composé de tribus berbères, a subi au cours des siècles de multiples invasions arabes qui ont consacré l'islamisation des autochtones et généré des brassages extraordinaires de populations, au point qu'il est aujourd'hui impossible de définir des groupes strictement arabes ou berbères. La majorité des Arabes sont en fait des Berbères arabisés et les Berbères, tout en ayant adopté la religion musulmane, ont conservé leurs structures, leurs droits, etc. Parallèlement, les Arabes se sont berbérisés : les tribus nomades bédouines, qui cultivaient le mépris pour l'attachement à la terre, ont modifié leurs valeurs en se sédentarisant. Aussi, faut-il sans doute voir dans la distinction Arabes vs Berbères des *types idéaux* comme le suggère Bourdieu (1956/2001 : 83). C'est pourquoi on parle plus volontiers de groupes arabophones ou berbérophones.

⁵¹ Le Maroc a acquis son indépendance en 1956.

nécessaire. Le fractionnement de la confédération « tribale » en cinq « tribus » est très fréquente au Maroc.

Chaque « tribu » se scinde ensuite en cinq fractions dites *rba'*, bien que ce terme signifie « un quart ». *Rba'* est en fait utilisé pour souligner que les fractions sont des unités reliées les unes aux autres, comme le sont les quatre membres du corps (les bras et les jambes), c'est-à-dire qu'elles sont séparées, mais que l'action, la mise en marche de la « tribu », requiert la coopération et la coordination de chacune des fractions qui la composent. A ce niveau de segmentation, certaines fractions ont un ancêtre éponyme chez les Iqar'iyyen, ce qui signifie que tous les individus d'une fraction ont un ancêtre commun différent de celui des autres fractions, qui là encore symbolise la solidarité politique et économique qui existe entre eux. Comme au niveau précédent de segmentation, les fractions peuvent s'opposer entre elles en certaines circonstances. Chacune essaie effectivement d'imposer son pouvoir sur les autres, économiquement et politiquement, tout en demeurant partenaire des autres fractions. En dépit de ces rivalités plus ou moins affirmées, elles peuvent s'unir dans leur opposition commune à une fraction d'une autre « tribu » ou dans les temps de crise, lors d'une famine par exemple.

Les fractions se divisent ensuite en « communautés territoriales » (*dshar*, équivalent du terme arabe *dūwār*⁵²). Chacune des communautés territoriales se rassemble autour d'une mosquée, exploite un ensemble de terres et dispose d'une « assemblée » (*ayraw*) pour gérer ses affaires. Cette assemblée, qui est plus généralement nommée *ljmaāt*, gère des questions collectives très diverses comme l'aménagement des voies de communication, l'entretien des sources, des canaux d'irrigation, de la mosquée, la répartition équitable des droits d'irrigation entre ses membres, l'engagement du *taleb* (lettré qui après un long apprentissage du coran, dispense son enseignement aux enfants et fait office d'écrivain public), l'organisation des récoltes, la négociation avec les assemblées des autres communautés territoriales à propos de la délimitation des frontières des pâturages, etc. L'assemblée organise aussi l'entraide (*twizi*) pour les membres qui la demande, par exemple pour effectuer les labours, les récoltes ou recueillir l'argent nécessaire à soigner l'un des leurs. *Ljmaāt* procède enfin à la nomination de « responsables », *lmqdem*, délégués à des tâches particulières comme l'entretien de la mosquée, l'entretien des canaux

⁵² Le terme *dūwār* dérive de *dawār*. Initialement usité dans les tribus nomades pour désigner le regroupement de plusieurs tentes, il correspond dans les tribus sédentaires au regroupement de quelques villages ou hameaux.

d'irrigation, etc. Ces hommes sont choisis pour leur sérieux et leur respectabilité, autrement dit pour leur sens de l'honneur. Le responsable des canaux sera par exemple chargé de collecter l'argent nécessaire à leur réparation, d'organiser leur curetage, de répartir le travail entre les membres de la communauté.

La communauté territoriale se scinde ensuite en plusieurs patrilignages. Un patrilignage (ou lignage agnatique) est un groupe d'unifiliation qui rassemble les descendants, morts et vivants, d'un ancêtre commun en filiation patrilinéaire. Les patrilignages correspondent, au niveau spatial, à des « quartiers » (*tharfiqt*). Tous les hommes adultes de ces lignages forment l'assemblée (*ljmaāt*) de la communauté territoriale. C'est ce que l'on a appelé la « démocratie berbère », tenant ainsi pour naturel le fait que les femmes n'y aient pas accès. Au sein de ces assemblées, des chefs de lignages puissants peuvent se distinguer et devenir des figures émergeantes, qui vont représenter la communauté territoriale, à l'échelle de la fraction, dans un conseil qu'au Maroc on nomme souvent le « Conseil des quarante » (*Aït Rbāyn*). Ce conseil, qui est donc composé des hommes élus par les différentes *jmaāt*, prend des décisions relatives à l'ensemble de la fraction et gère les relations de cette dernière avec les autres fractions ou avec le pouvoir central (Etat ou sultanat). Jamous ne mentionne pas l'existence d'un tel conseil chez les Iqar'iyen, car celui-ci a déjà disparu du fait de la déstructuration progressive de la « tribu », mais Ali Amahan affirme que cette instance est présente dans tout le Maroc rural (Amahan, A. ; 1997 : 76). Il indique que ces conseils ne comptent plus guère aujourd'hui que quinze à dix-huit personnes, au lieu des quarante qui autrefois y siégeaient. Les représentants de chaque communauté territoriale cherchent à dominer le conseil au niveau de la fraction afin d'influer sur les décisions au profit de leur communauté territoriale et au détriment de celle des autres. Des structures identiques se retrouvent en Algérie et en Tunisie sous des terminologies différentes.

Puis, au dernier niveau de segmentation, les maisons (*washun*) abritent soit des familles restreintes soit des familles étendues, où se trouvent alors réunies sous un même toit le père, la mère, les fils mariés ou célibataires, les filles célibataires et éventuellement des familles protégées (familles n'appartenant pas au patrilignage mais résidant sous la protection d'une famille ou plus exactement de son patriarche).

Pour résumer, les niveaux de segmentations se succèdent donc selon l'ordre suivant :

1. la confédération « tribale » iqar'iyen : *kham*s *khemmas* ou « cinq cinquièmes » ;
2. la « tribu » : *taqbitsh*, ou *taqbilt* en berbère, équivalent de *qbīla* ou *qabīla* en arabe et de *ʿarsh*
3. les fractions : *rba'*, « un quart » ;
4. les communautés territoriales : *dshar* (qui rassemblent quelques hameaux ou villages) ;
5. les lignages agnatiques (chaque lignage correspond à un quartier au niveau spatial et est composé de plusieurs familles) ;
6. les maisons qui abritent des familles restreintes ou étendues.

Ainsi, l'on peut dire avec Bonte et Conte que l'organisation « tribale » s'articule autour de deux valeurs essentielles : d'un côté, « celle de l'ascendance (le *nasab* [en arabe]) qui permet de distinguer et classer groupes et individus à partir de leur généalogie », de l'autre, « celle de la solidarité (*ʿsbiyya*) qui lie les personnes se prévalant d'une origine commune » (Bonte, P. et Conte, E. ; 1991 : 15). C'est la combinaison de ces deux valeurs et leur expression dans l'organisation « tribale » que l'anthropologie appelle « société segmentaire ».

A chaque niveau de segmentation, on observe une correspondance entre les divisions généalogiques et les divisions spatiales, car le territoire est le support matériel et symbolique de l'existence des « tribus » et de chacun de ses segments, surtout dans les groupes sédentaires. Les terres sont appropriées soit collectivement soit individuellement. Les terres appropriées collectivement sont inaccessibles, car elles sont la propriété inaliénable de la « tribu », mais ses membres en ont le droit d'exploitation ; tel est le cas notamment des forêts ou des pâturages. D'autres parties du territoire sont possédées individuellement, de sorte qu'elles peuvent être vendues, mais généralement, des règles viennent empêcher la cession de ces terres à des individus extérieurs à la « tribu », de façon que le territoire « tribal » demeure protégé de toute intrusion étrangère. Les terres cessibles sont l'objet de jeux de pouvoirs entre les membres d'un lignage ou entre lignages pour leur appropriation. Compte tenu de cet ancrage matériel et symbolique sur un territoire, la proximité spatiale joue souvent un rôle premier par rapport à la proximité généalogique dans le jeu des solidarités entre individus ou entre groupes. Mais dans ce cas, la vicinité sera généralement traduite en proximité généalogique afin de lui conférer plus de

légitimité et solidité. Ainsi, la « tribu » se présente de fait comme un ensemble de parents agnatiques (*awlād al-ʿamm*, « cousins ») (Bonte, P. et Conte, E. ; 1991 : 15).

Enfin, il faut souligner que les termes qui désignent la « tribu » sont polysémiques dans la mesure où ils désignent tantôt la confédération « tribale », tantôt l'un de ses segments, la fraction par exemple ; mais la division segmentaire suit généralement le schéma qui vient d'être présenté.

1.1.2. Honneur et généalogie comme mode de hiérarchisation des lignages

Les théories de la segmentarité ont souvent insisté sur le statut d'égalité censé exister entre les segments structurellement équivalents. Telle est notamment la perspective développée par Ernest Gellner dont les travaux portent sur le Maghreb. En cela, les anthropologues ont reproduit le discours que les individus appartenant aux sociétés segmentaires élaborent sur eux-mêmes, puisque l'idéologie de l'égalité entre les personnes et entre les groupes y est très fortement exprimée et perpétuellement valorisée. Mais il apparaît aussi très vite que ce discours masque des inégalités profondes, car les lignages sont hiérarchisés en fonction de leur place dans la généalogie « tribale » énoncée par le mythe d'origine de la « tribu ». Cette inégalité statutaire est exprimée en terme d'honneur. Jamous affirme ainsi à propos des Iqar'iyyen :

L'agnation est dans le domaine de la parenté, la relation dominante. Elle a une double valeur : elle fournit à tout membre du patrilignage sa racine, as□l, donc son nom, son identité par référence à l'ancêtre ; elle est source de tout honneur ou r'ird□. (Jamous, R. ; 1981 : 56)

De l'appartenance à un lignage haut placé dans la généalogie « tribale » dépendent donc un statut social élevé et un fort degré d'honorabilité. Le nom de l'ancêtre éponyme, sa descendance, sa « race »⁵³, son sang, à savoir l'ensemble des membres du lignage, sont la matérialisation de l'honneur de l'ancêtre et inversement l'honneur des personnes dépend de celui de leur ancêtre éponyme. Ainsi, l'honneur d'un individu et son statut social au sein de la « tribu » découlent en premier lieu du

lignage auquel il appartient. La généalogie et le degré d'honorabilité qu'elle confère ou ne confère pas constituent un système de stratification sociale des groupes et des personnes. Le recours à un exemple s'impose à nouveau pour illustrer ce propos.

La « tribu » (ou plus exactement la fraction⁵⁴) des Aït Khebbach, groupe berbérophone d'anciens nomades devenus agriculteurs sédentaires, situé dans le sud du Maroc, à Merzouga, appartient à la « tribu » des Ounebi qui, avec quatre autres « tribus », forme la confédération des Aït Atta (Gélard, M.-L. ; 2000 : 232-236). Les Aït Khebbach sont divisés en plusieurs lignages agnatiques (*ighsan*, pl. de *ighs*). Quatre de ces lignages bénéficient d'une supériorité statutaire par rapport aux autres car ils sont définis par le mythe d'origine comme les descendants respectifs des quatre fils de Khebbach, le fondateur de la « tribu » (fraction). D'ailleurs, Aït Khebbach signifie littéralement « les descendants de Khebbach ». Ces quatre lignages portent respectivement le nom d'un des fils de Khebbach, Amar, Irjdeln, Izulan et Ilhyan, et les membres de chaque lignage sont perçus comme les descendants d'un des fils. Il existe entre les quatre lignages un ordre de préséance qui correspond à l'ordre de naissance des quatre fils et à la plus ou moins grande valeur dont ils ont fait preuve durant leur vie, ce qui est rapporté par le mythe d'origine. On constate ici que les deux dimensions de l'honneur mises au jour par Pitt-Rivers se confondent pour assurer une hiérarchie entre ces quatre lignages : « l'honneur préséance » qui découle d'un statut (en l'occurrence l'ordre de naissance) se fond avec « l'honneur vertu » qui découle de l'excellence d'un comportement individuel. Bien que ces deux notions soient radicalement différentes, elles se trouvent réunies dans un même terme, « honneur », et en un même personnage : l'aîné est présenté comme le plus méritant des quatre frères. C'est que l'honneur qui découle d'un statut ne saurait se passer de l'honneur qui découle du mérite individuel, sans paraître outrageusement arbitraire (Pitt-Rivers, J. ; 1977/1983 : 38). Le pouvoir a effectivement besoin de légitimité. Ainsi, sur l'échelle de l'honorabilité et des statuts sociaux, les individus le plus haut placés parmi les Aït Khebbach sont les descendants, le fils aîné de Khebbach, d'Amar ; viennent ensuite par ordre décroissant ceux d'Irjdeln, d'Izulan et d'Ilhyan (Gélard, M.-L. ; 2000 : 234). En dépit de cette distinction, ces quatre lignages et leurs membres respectifs se considèrent

⁵³ Le mot race a ici le sens de lignée. Il renvoie à la filiation comme cela était le cas en France au XIII^e siècle. En berbère, le terme *amud* signifie « racine », « race », « descendance ».

⁵⁴ Chez les Aït Khebbach, il n'y a pas de terme qui distingue la fraction de la « tribu » comme chez les Iqar'iyen, mais les différents niveaux de segmentation sont néanmoins présents.

comme des frères dont le sang est d'une égale pureté. Etant les descendants directs de l'ancêtre de la « tribu », leur sang est dit « pur » et par conséquent leur honneur est grand.

De fait, ce sont des lignages dominants qui disposent de plus de pouvoir et de prérogatives que les autres. Comme cela a déjà été mentionné, tous les hommes adultes de tous les lignages, quel que soit leur statut, doivent assister à l'assemblée de la communauté territoriale. Cependant, Marie-Luce Gélard rapporte qu'anciennement chez les Aït Khebbach, l'assemblée (la *jmaāt*) procédait à un vote afin de désigner, parmi les différents chefs de lignage, l'*amghar n-tamzirt* (« le vieux du pays »), c'est-à-dire le « chef de la tribu » (fraction), qui allait représenter tous les Aït Khebbach dans leurs relations avec les autres fractions. Or, seuls quatre individus pouvaient prétendre à ce statut : les représentants respectifs des quatre *ighsan* issus des fils de Khebbach, autrement dit les quatre lignages originels. Annuellement, un autre homme important, l'*amghar n-oufella* (« le vieux d'en haut ») était nommé par l'ensemble des Aït Atta parmi les cinq fractions qui composent la confédération. Bien que ce statut ait été théoriquement attribué pour une période d'un an, certains ont occupé durant des années cette fonction qui est la plus prestigieuse et la plus élevée dans la hiérarchie politique de la confédération « tribale ». Cet homme devait être capable de mobiliser les fractions lorsqu'une attaque armée menaçait la confédération ou l'un de ses segments. C'est dire combien la généalogie exprimée en terme d'honneur est étroitement liée au pouvoir politique et induit la monopolisation de celui-ci par les lignages les plus puissants. Il se trouve aussi que ces lignages sont économiquement plus fortement dotés en terres.

Les autres lignages composant la « tribu » (fraction) des Aït Khebbach sont des *ighsan* « protégés », venus s'agréger ultérieurement dans l'histoire des Khebbach aux quatre lignages originels. Ils ont le statut de lignages « adoptés » et se situent à un niveau inférieur sur l'échelle sociale et politique de l'honorabilité. Lorsque ces lignages sont venus s'agréger aux *ighsan* initiaux, ces derniers les ont assurés de leur protection. « Les nouveaux venus sont arrivés en “baissant la tête”, dit-on à Merzouga » (*ibid.* p. 337), c'est-à-dire que leur adoption s'est réalisée par leur soumission, ce qui constitue une situation déshonorante à laquelle ces groupes se sont résolus, ne pouvant faire autrement. Gélard ne fournit pas les raisons de cette arrivée, mais Jamous indique à propos des Iqar'iyyen que le départ d'un lignage résulte de conflits avec un autre lignage, dont l'enjeu est l'accaparement des terres —

celles-ci symbolisant l'honneur et la puissance des groupes dans les sociétés sédentaires. Lorsqu'une personne est, pour une raison ou pour une autre, assassinée, le code de l'honneur impose que le meurtrier soit tué par l'un des proches agnats du défunt. Si le lignage du défunt est puissant, il peut décider du tuer plusieurs agnats du patrilignage adverse. Il s'agit alors d'un massacre qui s'écarte de la logique de l'honneur et ressortit plutôt à un objectif politique : faire fuir ce lignage afin de rendre ses terres disponibles et s'arranger pour qu'elles soient occupées par un nouveau groupe qui portera allégeance au lignage qui a fait fuir les propriétaires initiaux. Ce faisant, le lignage restant augmente son pouvoir dans la communauté territoriale. (Jamous, R. ; 1981 : 82-84). Pour que ces étrangers venus d'ailleurs ne menacent pas l'ordre social de la « tribu », ils ont été adoptés par le moyen de pactes de co-lactation : les nouveaux-nés des lignages adoptés ont bu le lait des femmes appartenant aux *ighsan* originels, et réciproquement les nourrissons des *ighsan* originels ont bu le lait de femmes appartenant aux lignages adoptés. Par ce procédé, les descendants des *ighsan* originels et des *ighsan* protégés sont devenus frères, de sorte qu'il ne peut y avoir de conflits entre eux, ou tout du moins de trahison. Mais ils ne sont frères que par le lait et non par le sang. Aussi, les descendants des patrilignages adoptés restent-ils inférieurs en honneur à ceux des lignages premiers. Au temps de l'autonomie politique de la « tribu », ces derniers étaient exclus du pouvoir politique puisqu'aucun d'eux ne pouvait prétendre devenir chef de la « tribu » et encore moins chef de la confédération « tribale », mais il leur était permis de siéger à l'assemblée et d'y voter.

Tout en bas de l'échelle sociale se trouvent les familles noires qui descendent d'anciens esclaves. Non seulement elles sont totalement exclues du pouvoir politique, puisque leurs membres masculins ne peuvent siéger aux assemblées, mais plus encore, elles sont exclues de toute considération, puisqu'elles sont déclarées « sans honneur » et qu'elles ne figurent pas dans la généalogie « tribale » (Gélard M.-L. ; 2000 : 430). Elles sont perçues comme étrangères à la « tribu » et ont généralement le statut de forgeron au service de la communauté, qui les charge d'effectuer les travaux indignes et de fabriquer les outils nécessaires au travail agricole. L'artisanat des métaux est effectivement réservé aux groupes inférieurs (Amahan, A. ; 1997 : 72). Il en est de même chez les Kabyles (Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 20). Chez les Iqar'iyyen, les individus déclassés socialement sont les Juifs et les musiciens (Jamous, R. ; 1981 : 67). Gélard ne parle pas des familles juives chez

les Aït Khebbach, mais Amahan signale qu'elles sont également discriminées. Les juifs exercent une activité artisanale de fabrication d'objets mobiliers, font souvent office de banquiers, ou tiennent des boutiques où l'on trouve tous les produits que l'on peut acheter dans les villes (thé, épices, sucre, bougies, etc.). Mais depuis les années 1960, la plupart de ces familles ont quitté le pays pour s'installer en Israël (Amahan, A. ; 1997 : 74).

Enfin, tout en haut de cette organisation pyramidale des lignages, on trouve les lignages maraboutiques, qui se réclament d'une origine religieuse par une généalogie qui les rattache à l'entourage proche du prophète Mahomet. Ces lignages sont généralement considérés comme étrangers à la « tribu » : arabes en pays berbère et berbères en pays arabe (Colona, F. et Colona, U. ; 1995 : 142). Chez les Aït Khebbach, ces familles maraboutiques sont chérifiennes : ses membres descendent de la famille du prophète par l'intermédiaire du cousin et gendre de ce dernier, 'Ali, et par la fille du prophète Fātīma. Ces lignages se situent au-dessus de tous les autres car leur origine religieuse leur confère une supériorité et un prestige qui dépassent le statut et l'honneur conférés par la généalogie « tribale ». Ils sont investis d'une autorité sur les autres lignages, mais pas d'un pouvoir absolu au sein de la « tribu ». En fait, les *shorfā* (pl. de *sharīf* : « homme saint ») sont investis d'une fonction d'arbitrage dans les conflits entre les groupes, surtout au niveau des fractions, et entre les hommes d'honneur. Leur présence vient enrayer les échanges de violence entre les groupes et limiter l'enchaînement des crimes d'honneur. La « bénédiction divine » (la *baraka* ; cf. Jamous, R. ; 1981) dont ils sont crédités leur fournit une autorité devant laquelle les laïcs, les hommes d'honneur, ne peuvent que s'incliner. Les *shorfā* ont un rôle de pacification : ils ne prennent pas les armes et imposent à celles laïcs de se taire. Leur origine religieuse est ce qui rend possible, c'est-à-dire non déshonorante, l'acceptation par les hommes d'honneur de leur soumission aux *shorfā*. Elle est aussi ce qui leur confère leur prestige comme leurs privilèges. Ils bénéficient effectivement de quelques prérogatives exceptionnelles : dans les échanges matrimoniaux, les hommes peuvent prendre épouse parmi des laïcs, mais l'inverse est généralement interdit ; ils sont exemptés de l'impôt ; ils peuvent recevoir des dons en argent, en nature, en terres et parfois même des prestations de travail de la part des groupes laïcs.

Ainsi, l'honorabilité d'un individu dépend de son appartenance lignagère et elle indique quelle est sa position dans la stratification sociale de la « tribu ».

1.1.3. Les sociétés segmentaires et l'Etat

Avant de prolonger cet exposé sur la logique de l'honneur dans les sociétés segmentaires, il convient de rendre compte rapidement de la déstructuration progressive qu'elles subissent et qui résulte de leurs relations avec les diverses formes d'autorité centrale dans lesquelles elles ont été et sont intégrées, sans quoi on donnerait une image inexacte du monde rural au Maghreb. L'organisation des sociétés segmentaires ne peut effectivement être pleinement saisie sans que soit prise en considération leurs liens avec les structures politiques plus vastes qui généralement les englobent. Pierre Bonte constate que les « tribus » « peuvent être politiquement autonomes ou s'inscrire au sein d'Etats, de types divers, sur lesquels elles exerçaient une influence plus ou moins grande et dont parfois même la puissance et l'extension dépendaient de leur allégeance. » (Bonte, P. ; 1987 : 7).

De la structuration même de la « tribu », des dynasties ont pu émerger au cours des siècles, qui ont pris la forme de véritables empires et étendu leur autorité sur des territoires très vastes incluant tout le Maghreb et même l'Espagne. Les « tribus » berbères étaient alors animistes ou soumises à des influences juives ou chrétiennes. Mais à la suite des invasions arabes, les groupes religieux musulmans prirent progressivement une importance qui devint avec les siècles tout à fait considérable. A la fin du XVI^e siècle, un groupe de *shorfā* élimina la dernière dynastie « tribale » et prit le pouvoir. Il organisa ce qu'on appelle le *makhzen*, c'est-à-dire une armée et une administration à son service. Leur leader, le sultan, lutta contre les « tribus » pour obtenir leur allégeance et faire reconnaître sa *baraka* et donc son autorité. Une distinction s'est ainsi opérée entre les « tribus » ayant accepté et reconnu l'autorité de ce nouveau pouvoir central, qu'on a appelées *bled el makhzen* (pays soumis), et les « tribus » plus ou moins indépendantes et rebelles, fortement attachées à leur autonomie politique, dites *bled es siba* (territoire rebelle, en révolte). Le sultan a ainsi acquis avec le temps un pouvoir d'arbitrage entre les « tribus », à l'instar des lignages de *shorfā* sur les lignages laïcs des « tribus ». Des dynasties « tribales » revinrent ensuite au pouvoir mais elles se réclamèrent elles-aussi d'une origine

religieuse pour consolider leur autorité⁵⁵. Dans le Maroc actuel, le roi, d'origine chérifienne, est le descendant d'un de ces groupes de *shorfā* et il est défini comme le Commandeur des Croyants. A ce titre, il a cette fonction d'arbitrage et d'unification de la communauté des croyants du Maroc, autrement dit, il a un rôle d'apaisement des conflits inter tribaux. Nombre de Marocains pensent aujourd'hui qu'en l'absence du roi le pays serait soumis au réveil de conflits armés entre « tribus ». Au sein des « tribus », les lignages de *shorfā* jouent donc un rôle très important, car leurs ambitions politiques dépassent généralement le cadre « tribal », si bien qu'ils contribuent à inscrire cette dernière dans le cadre étatique. Cette organisation monarchique ou makhzennienne a également existé en Tunisie et en Algérie, mais elle a été balayée par le pouvoir colonial et par les pouvoirs issus des indépendances qui ont pris la forme de républiques. Pour autant, les « tribus » n'y ont pas tout à fait disparu.

Les structures politiques englobant les « tribus » ont ainsi toujours plus ou moins œuvré à leur affaiblissement en cherchant à empêcher l'émergence de leaders tribaux, en imposant leurs propres représentants à la tête des « tribus », en collectant des impôts, en confisquant leurs terres, etc. La période coloniale ainsi que les pouvoirs issus des indépendances n'eurent de cesse à leur tour de vouloir déstabiliser le pouvoir politique des « tribus ». A la *jmaāt* qui seule reste largement répandue, se superpose donc aujourd'hui l'autorité étatique, qui s'impose par l'intermédiaire de son école, de ses magistrats, ses policiers, son armée, ses représentants administratifs, qui suscitent souvent une grande méfiance et n'est finalement guère acceptée ni reconnue.

Le Maroc, l'Algérie et la Tunisie se distinguent par le degré de destruction de l'ordre « tribal ». Pour saisir les raisons de cette diversité, il faut considérer les périodes coloniales et pré-coloniales de chacun de ces pays, comme le propose Mounira Charrad (1996). Durant la période pré-coloniale, les monarchies englobaient les « tribus », mais « il n'y avait pas d'appareil d'Etat de type moderne tel que le définit Weber (1922 ; 1946), c'est-à-dire ayant le monopole de l'exercice légitime du pouvoir et de la force ainsi qu'un réseau administratif sur un territoire national » (Charrad, M. ; 1966 : 24), et la « tribu » conservait un large pouvoir d'autogestion. En Tunisie, les communautés « tribales » étaient les moins indépendantes

⁵⁵ Sur l'histoire du Makhzen, le lecteur pourra se référer aux travaux de Robert Montagne (1931 et 1932).

politiquement alors que parallèlement l'autorité centrale était particulièrement vigoureuse et influente sur les « tribus ». Au Maroc, un antagonisme existait entre l'autorité centrale et les « tribus » : alors que certaines entretenaient des relations d'allégeance avec le sultan, d'autres lui demeuraient insoumises. L'Algérie était quant à elle la société la plus segmentée, puisque dans certaines régions les « tribus » vivaient en totale indépendance, loin de toute intervention d'une quelconque autorité centrale.

Dans ces trois pays, les puissances coloniales (l'Italie et la France en Tunisie, la France en Algérie, la France et l'Espagne au Maroc) ont, dans leur projet de subordination des populations, agi de manières différentes vis-à-vis des « tribus ». Ensuite, à l'indépendance, les forces de libération ont, elles aussi, adopté des stratégies diversifiées à leur égard.

En Tunisie, le colonisateur s'est appuyé sur l'appareil administratif déjà existant en le renforçant, ce qui a intensifié le processus d'affaiblissement de l'organisation « tribale ». A l'indépendance, le pouvoir issu de la libération s'est constitué en dehors de toute connexion avec les solidarités « tribales » ; ultérieurement, il a donc agi dans le sens de leur décomposition pour s'imposer. Elles y sont donc très faibles aujourd'hui.

En Algérie, l'intervention coloniale fut particulièrement violente envers les « tribus ». Le colonisateur français ayant clairement perçu qu'elles constituaient une vigoureuse force de résistance s'est engagé dans une politique de destruction des « tribus ». Pour ce faire, la population a été massivement déplacée et transplantée dans des camps, où elle était directement administrée par le pouvoir colonial, alors que les terres étaient redistribuées aux colons. Coupées de leurs moyens de subsistances, les populations ont vu leur organisation économique se désagréger et leurs structures politiques se disloquer (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1964). Mais là où le pouvoir colonial n'a pas eu les moyens d'intervenir ainsi, les « tribus » — espaces de refuge et de protection, mais surtout structures politiques de résistance à l'oppression coloniale — se sont considérablement renforcées. Parce que les « tribus » ont joué un rôle de premier plan dans la guerre de libération, elles ont aussi permis l'accès au pouvoir de certaines personnalités au moment de la libération et de la formation de la république algérienne. Ce pouvoir n'étant pas parvenu depuis à instaurer la démocratie et l'Etat de droit, ni à restaurer l'économie du pays, les

« tribus » ont repris de leur vigueur et l'actuel mouvement de contestation du pouvoir algérien est porté par les *‘arsh*.

Au Maroc, le colonisateur a chassé le pouvoir central en place pour s'y substituer et a ensuite adopté un mode indirect d'administration des populations en tentant d'utiliser les « tribus » pour asseoir son autorité sans entrer dans la logique destructrice mise en place en Algérie. A l'indépendance, la Monarchie (ou *Makhzen*), parce qu'elle avait justement le soutien des « tribus », s'est à nouveau imposée, mais elle a évidemment œuvré, par la suite, à leur affaiblissement, notamment en étatisant une partie de leurs terres, en choisissant ses représentants locaux parmi les membres lignages adoptés et non parmi les lignages originels, ce qui inversait les hiérarchies, et en élaborant des découpages administratifs ignorant les découpages territoriaux des « tribus », etc.

Au moment de l'indépendance, la Tunisie était donc le pays le plus bureaucratisé et le plus organisé administrativement parlant, devant l'Algérie et le Maroc. Aujourd'hui, les « tribus » ont disparu en certains endroits, laissant entièrement place à l'organisation étatique telle que nous la connaissons en France, alors qu'en d'autres lieux, elles constituent des forces régionales de pression et de contestation plus ou moins influentes à l'égard du pouvoir central. Mais elles n'ont aucune velléité d'indépendance.

Leur force politique et militaire est donc réduite, mais la *jmaāt* (l'assemblée) demeure une structure dynamique et efficace qui continue de gérer les affaires des communautés territoriales : certaines procèdent ainsi à la construction de routes ou de réseaux électriques sans la moindre intervention de l'État. Partout où ce dernier s'avère défaillant voire littéralement absent, l'organisation « tribale » est active et pallie efficacement le manque. Il faut bien reconnaître qu'en maints endroits, l'État ne semble exister pour les habitants que par l'intermédiaire de son ministère de l'Intérieur. En outre, l'assemblée a conservé son rôle de régulation des relations entre les groupes lignagers et entre les individus, de même que les mythes d'origine continuent de fournir la structure hiérarchique des lignages. C'est pourquoi, en dépit de son affaiblissement, la « tribu » constitue toujours une référence pour les individus, qui non seulement la nomment, mais affirment aussi leur appartenance à cette dernière et leur attachement à leurs ancêtres. Si elle demeure un référent identitaire, c'est qu'elle demeure une unité économique, juridique, sociale et, dans une moindre mesure, politique, qui reste pertinente pour chacun.

Les parents de certaines des personnes que j'ai rencontrées ont connu l'organisation dites « tribale » et y sont parfois encore partiellement inscrits, si bien que certaines de leurs représentations de l'ordre social se réfèrent à un mode de stratification des groupes sociaux qui ne fait aucunement sens pour leurs enfants, car ceux-ci ignorent généralement tout de ce qu'est l'organisation « tribale ». Or, le rattachement de leurs parents à la « tribu » ou la volonté de ces derniers de croire que cet ordre peut encore perdurer a parfois des implications sur l'existence des enfants nés en France, mais ceux-ci n'en maîtrisent ni les tenants et ni les aboutissants, comme on le verra dans la troisième partie. Toutefois, il faut souligner que les parents ainsi rattachés à la « tribu » sont très peu nombreux. En fait, les migrants qui ont quitté le Maghreb pour la France ont généralement choisi de partir en raison même du processus de déstructuration de l'organisation « tribale » et, le plus souvent, ils avaient déjà connu un exode rural avant de migrer vers la France. On peut affirmer, comme nous le démontrerons par la suite (cf. la III^e partie), qu'il y a un profond décalage entre le sens de l'honneur tel que le vivent les descendants de migrants en France et ce que recouvre le sens de l'honneur dans le monde rural au Maghreb.

1.1.4. La fonction juridique et normative du couple honneur/déshonneur

L'exposé de la fonction sociale de l'honneur dans les sociétés segmentaires du Maghreb resterait tout à fait partiel si l'on ne s'attachait pas à sa fonction normative et à son rôle de régulation des relations inter individuelles. Outre sa fonction de hiérarchisation des groupes et des individus, le sens de l'honneur correspond à un système d'intériorisation des normes. Cette autre fonction est le résultat de l'organisation « tribale ». L'un des lieux où cette dimension normative s'exprime le plus est l'assemblée.

En effet, l'une des tâches non encore mentionnée de l'assemblée est de faire appliquer le droit coutumier (*qanoun*)⁵⁶ (*ibid.* p. 249-267). Elle est ainsi un espace

⁵⁶ Le *qanoun* (*kānūn*) est le droit berbère, qu'on appelle aussi « droit coutumier » ou « coutumier ». Il s'agit d'un recueil de coutumes propre à chaque village, qui consiste essentiellement en une énumération de fautes particulières auxquelles correspondent une série de peines d'amende. Le *qanoun* se distingue du *fikḥ*, le droit musulman. Avec l'islamisation, le *fikḥ*, ou plus précisément la « jurisprudence islamique », s'est largement diffusé, mais de manière tout à fait partielle, tandis que le droit coutumier est demeuré très vivace. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple de cette résistance au *fikḥ*, la section de la main prévue à l'encontre de l'individu se rendant coupable d'un vol est une

juridique d'arbitrage des conflits et de sanction du non-respect de la coutume. A ce niveau, le sens de l'honneur prend une importance particulière. Il est en effet le mécanisme de régulation des relations et des conflits au sein de la communauté territoriale. Or, dans un contexte où pendant longtemps il n'a existé ni appareil judiciaire avec magistrats, avocats et juges d'instruction, ni force de police disposant de l'usage légitime de la violence, ni de prison pour écarter les individus dits « dangereux », autrement dit aucun organe répressif pour assurer le maintien de l'ordre social, l'intériorisation des valeurs d'honneur par chacun était justement et est encore ce qui permet le maintien de l'ordre social. Il en est toujours ainsi dans les zones où l'État n'a qu'une présence lointaine, où les individus n'ont de toutes façons pas les moyens de recourir à la justice d'État, qui par ailleurs n'inspire aucune confiance, coûte excessivement cher et s'avère très souvent inefficace. Mais les prérogatives juridiques de l'assemblée se cantonnent aujourd'hui aux affaires de vol, d'atteinte aux territoires d'autrui, à la gestion des droits d'eau, à l'exclusion des affaires criminelles qui relèvent maintenant de la justice d'État.

Le rôle juridique de la *jmaāt* s'appuie donc sur le sens de l'honneur communément partagé par les individus :

Le respect des injonctions du groupe trouve son fondement dans le respect de soi, c'est-à-dire dans le sentiment de l'honneur. Plutôt qu'un tribunal, au sens d'organisme spécialisé, chargé de prononcer des décisions conformément à un système de normes juridiques rationnelles et explicites, l'assemblée du clan ou du village est en fait un conseil d'arbitrage ou même un conseil de famille. L'opinion collective est la loi, le tribunal et l'agent d'exécution de la sanction. La thajma' th [« assemblée » en kabyle], où toutes les familles sont représentées, incarne l'opinion publique dont elle éprouve et exprime les sentiments et les valeurs, dont elle tient toute sa puissance morale. Le châtiment le plus redouté est la mise à l'index ou le bannissement : ceux qui en sont frappés sont exclus du partage collectif de la viande, de l'assemblée et de

sanction tout à fait inexistante au Maghreb même dans les tribus arabophones. La sanction apportée en pareil cas est une amende ou bien le bannissement de la communauté — cette dernière option équivaut toutefois à une véritable mort sociale. Mais pour souligner l'interpénétration des deux systèmes juridiques, on peut noter que le serment, procédure essentielle dans l'application du *qanoun* et hautement significative de la valeur accordée à la parole dans une logique de l'honneur (puisque un homme sans parole est un homme sans honneur), se fait sur le Coran. Le caractère sacré du livre coranique vient ici souligner le caractère sacré attribué à la parole.

toutes les activités collectives, bref, condamnés à une sorte de mort symbolique. (Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 42)

Le *qanoun* (droit coutumier) que l'assemblée est chargée de faire appliquer est lui aussi une extension du Code de l'honneur, (Gélard, M.-L. ; 2000 : 249 ; Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 42).

Les recherches sur l'honneur et notamment les travaux de Julian Pitt-Rivers (1977/1983) ont souligné combien le couple honneur/honte établissait un lien étroit entre les normes socialement instituées et leur intériorisation, puis leur mise en œuvre par les individus. En effet, l'honneur consiste d'abord en une définition des idéaux d'une société, si bien qu'il correspond à un modèle comportemental que chacun est censé devoir et vouloir incarner. Celui qui se conforme à cet idéal est alors crédité d'honneur, de sorte que l'honneur est aussi un mode de valorisation et de reconnaissance sociale qui vient gratifier et récompenser l'individu de l'exemplarité de sa conduite au regard des attentes sociales, par la considération que lui manifeste sa société. Pitt-Rivers le définit de la façon suivante :

L'honneur est la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux mais c'est aussi ce qu'elle vaut au regard de ceux qui constituent sa société. C'est le prix auquel elle s'estime, l'orgueil auquel elle prétend, en même temps que la confirmation de cette revendication par la reconnaissance sociale de son excellence et de son droit à la fierté. (ibid. p. 18)

Puisque cette reconnaissance est particulièrement gratifiante pour l'individu, il n'est alors rien de plus logique que de voir tout un chacun rechercher cette gratification. Par suite, l'honneur devient ce que Pitt-Rivers appelle « la motivation du sujet » (*ibid.* p. 10). Pour prétendre être une personne pourvue d'honneur, l'individu devra assimiler les dites valeurs d'honneur et montrer que, non seulement, elles guident son action, mais aussi qu'elles font partie de son être :

L'honneur aménage une connexion entre les idéaux en vigueur dans une société et la reproduction que fait de ceux-ci l'individu qui aspire à les incarner. (ibid. p. 18)

Cette adéquation opérée par l'honneur entre les idéaux sociétaux et les aspirations individuelles, voire les personnes mêmes, est précisément ce qui permet la reproduction de ces idéaux et le maintien de l'ordre social, alors que dans le même temps, le déshonneur vient sanctionner les écarts jugés gravissimes à la norme, et poser les récalcitrants en fautifs et déviants. Mais la crainte du déshonneur agit déjà en amont pour prévenir les écarts de conduite, et l'image que l'individu a de lui-même fait qu'il s'interdit de se livrer à des comportements inconvenants. Alors que l'honneur signifie reconnaissance sociale et fierté, le déshonneur engendre la déconsidération, voire l'exclusion sous forme de bannissement, ainsi qu'un profond et douloureux sentiment de honte. Les implications du couple honneur/déshonneur au niveau individuel entrent ainsi en jeu jusque dans l'évaluation que l'individu porte sur lui-même, jusque dans l'estime de soi. Les formes ressenties de l'honneur et du déshonneur, à savoir la fierté et la honte, constituent donc au niveau de l'individu un système d'incitation à la conformité vis-à-vis des normes, c'est-à-dire un puissant moteur de l'action qui répond à l'organisation sociale de la « tribu ». Outre la gratification sociale accordée par la société et la satisfaction que l'individu peut ressentir vis-à-vis de lui-même lorsqu'il est convaincu d'avoir agi « comme il faut » et qu'il se sent « fier » de lui, l'individu sait aussi qu'en cas de faute il éprouvera le douloureux sentiment de honte généré par la réprobation sociale et la stigmatisation, et par le sentiment de n'avoir pas été à la hauteur de l'image qu'il avait de lui-même, ce qui conduit à la perte de l'estime de soi.

Aussi peut-on affirmer avec Unni Wikan que l'honneur au sens de la « reconnaissance attribuée par la société » et l'honneur au sens de l'« estime de soi » peuvent prendre autant d'importance l'un que l'autre dans les motivations des individus à agir conformément aux attentes sociales (Wikan, U. 1984 : 646). Pitt-Rivers suggère comme nous venons de le voir que la crainte du regard des autres et du « qu'en dira-t-on » associée à la recherche de reconnaissance sociale guident les individus dans leurs agissements. Mais les moteurs de l'action individuelle ne peuvent être limités à ces deux aspects. La conception que les individus ont d'eux-mêmes, indépendamment de l'image sociale que leur renvoient les membres de leur société, peut s'avérer bien plus forte que l'attention accordée au jugement d'autrui. Il est sans aucun doute des contextes où l'une de ces dimensions de l'honneur l'emporte sur l'autre ou l'occulte, mais il s'avère que le regard que l'on porte sur soi a souvent plus d'importance que ne le laissent paraître les écrits des anthropologues

sur les sociétés où le couple honneur/déshonneur semble prégnant. Il s'ensuit que ces notions sous-tendent les logiques comportementales non pas seulement parce qu'elles forment un système de regards croisés où tout le monde surveille, évalue, gratifie et sanctionne tout le monde, mais aussi parce que cette dyade sert à définir des principes de vie sur la base desquels les individus construisent leur être, et parce que ces principes servent de référent à partir desquels ils s'auto-évaluent et déterminent leurs manières d'être et d'agir avant même de prendre en considération le regard des autres. Ainsi, la fierté peut précisément consister à demeurer indifférent au jugement d'autrui et à affirmer la légitimité de ses propres valeurs contre des valeurs socialement concurrentes. Mais ces valeurs ne sont jamais celles d'un seul individu : elles sont d'abord celles du groupe dans lequel l'individu a été socialisé. Aussi les variations que l'on peut observer des conceptions de l'honneur et du déshonneur révèlent-elles les frontières existant entre les groupes sociaux. Les notions d'honneur et de déshonneur traduisent les normes que chaque groupe ou chaque société élabore en fonction de son organisation sociale et de son positionnement dans un ordre social plus vaste.

1. 2. L'organisation « tribale » et les règles de l'alliance

L'organisation de la société « tribale » en lignages hiérarchisés entre eux a des implications particulières sur les règles de l'alliance. Ces règles définissant qui l'on peut, qui l'on doit ou qui l'on ne doit pas épouser, sont étroitement associées à la stratification sociale dont la présentation a montré qu'elle repose sur une conception de l'honneur déterminée par la position des lignages dans la généalogie des « tribus ». C'est vers le maintien de cette stratification sociale que sont orientées les logiques qui président aux stratégies matrimoniales. Quelles sont alors les règles de l'alliance dans la structure « tribale » et quels sont ses liens avec la logique de l'honneur ?

1.2.1. Le mariage arabe et la théorie lévi-straussienne

Les sociétés « tribales » des mondes arabo-musulmans et berbéro-musulmans, qui s'étendent du Maghreb à l'Indonésie, se caractérisent par un système d'alliance qui idéalise l'endogamie lignagère, c'est-à-dire le mariage entre personnes issues d'un même groupe agnatique. Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, dit « mariage arabe », qui correspond au mariage d'un *ego* mâle avec la fille du frère de son père est parmi les mariages endogames celui où le degré de parenté est le plus proche. Il constitue de ce fait la figure emblématique du système d'alliance à tendance endogamique, au point que les chercheurs, guidés en cela par le discours de leurs interlocuteurs qui valorisent à l'extrême l'alliance avec la cousine parallèle patrilatérale, ont parfois eu tendance à réduire les règles de l'alliance des sociétés où on le rencontre à ce seul type de mariage, et se sont laissés aller à le qualifier de « mariage préférentiel ». Pourtant, les faits contredisent nettement cette allégation : non seulement le « mariage arabe » n'est jamais majoritaire du point de vue statistique, mais on constate aussi que l'affirmation d'une forte préférence pour ce mariage ne s'accompagne ni de l'interdiction d'épouser d'autres collatéraux directs (parmi lesquels les cousines croisées : les filles du frère de la mère d'*ego* ou les filles de la sœur du père d'*ego*), ni donc de l'interdiction de l'exogamie qui est effectivement pratiquée. Ainsi, le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale ne constitue aucunement une règle positive d'alliance. Dans l'hypothèse inverse, toute autre catégorie de conjoint serait prohibée, ce qui n'est nullement le cas. Le « mariage arabe » n'est, de fait, qu'une « alliance possible parmi d'autres » (Jamous, R. ; 1981 : 246 ; Bonte, P. ; 1994 : 377).

Il s'ensuit que ces sociétés ressortissent des « structures complexes » de la parenté puisque la catégorie des affins (ceux avec qui l'on peut se marier) se confond partiellement avec la catégorie des parents, alors qu'inversement « la règle d'exogamie [propre aux structures élémentaires de la parenté] établit une distinction nette et tranchée entre les groupes d'alliance et les groupes de filiation : puisque par définition, ils ne peuvent jamais être les mêmes » (Lévi-Strauss, C. ; 1959 : 14)⁵⁷.

⁵⁷ Lévi-Strauss fournit les définitions suivantes des structures élémentaires et complexes de la parenté : « Nous entendons par structure élémentaire de la parenté, les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés ; c'est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parents ; ou si l'on préfère, les systèmes qui, tout en définissant tous les membres du groupe comme parents, distinguent ceux-ci en deux catégories : conjoints possibles et conjoints prohibés. [...] Nous réservons le nom de structures complexes aux systèmes qui se limitent à définir le cercle des parents, et qui abandonnent à d'autres mécanismes,

La pratique du mariage endogame a aussi pour conséquence notable de situer ces sociétés dans un mode de filiation bilinéaire ou cognatique, en dépit de l'affirmation d'unilinéarité agnatique avancée par les individus. En effet, « quand un enfant est issu du mariage entre les enfants de deux frères, on remonte toujours à la même lignée, que l'on passe par l'intermédiaire du père ou que l'on passe par l'intermédiaire de la mère. » (*loc. cit.*). Autrement dit, quelle que soit la ligne choisie, maternelle ou paternelle, pour retrouver le statut généalogique de l'enfant, celui-ci se trouve pareillement rattaché à son grand-père paternel qui, de fait, est également son grand-père maternel.

Le constat de la préférence affirmée pour les mariages entre proches parents, et notamment entre les cousins parallèles patrilatéraux (enfants issus de deux frères), fut à l'origine de la mise en cause de la théorie lévi-straussienne de l'échange, qui fait de l'exogamie une règle positive d'échange, corrélative de la règle négative de prohibition de l'inceste, et situe cette règle au fondement des sociétés lignagères. Selon ce schéma, le mariage avec la cousine croisée (qu'elle soit matrilatérale, fille du frère de la mère d'*ego* mâle, ou patrilatérale, fille de la sœur du père d'*ego* mâle) correspond à un mariage en dehors de la parenté et les individus (nommés « preneurs de femmes ») ont, en dépit des liens de consanguinité effectifs avec leur cousine croisée, pleinement conscience de prendre épouse en dehors de leur parenté. En outre, cette alliance est conclue en échange ou en prévision d'une autre alliance, ce qui instaure des liens de réciprocité entre les groupes contractants. Rien de tel n'est observable dans le cas des sociétés segmentaires du Maghreb.

De plus, la théorie de Lévi-Strauss n'a fondamentalement de pertinence que dans un système de filiation unilinéaire, alors que dans les sociétés « tribales » observées la filiation est de nature cognatique, du fait même du mariage endogame. L'incompatibilité évidente du « mariage arabe » avec la théorie lévi-straussienne fit dire à Pierre Bourdieu et à Abdelmalek Sayad qu'il faut soit considérer le « mariage arabe » comme une « aberration », (« une sorte de scandale » comme le dit Lévi-

économiques ou psychologiques, le soin de procéder à la détermination du conjoint. L'expression 'structures élémentaires' correspond donc, dans ce travail, à ce que les sociologues nomment habituellement mariage préférentiel. » (Lévi-Strauss, C. ; 1949 : IX). Lévi-Strauss nuance ensuite ces définitions en précisant qu'il n'existe pas de société absolument élémentaire, car aucune ne détermine un seul conjoint possible, de sorte qu'une certaine possibilité de choix est toujours laissée au libre-arbitre des individus ou des groupes. A l'inverse, il n'existe pas de société où le libre choix serait total, car dans les structures complexes, certains parents sont néanmoins prohibés. Ces deux catégories de structures de parenté ne peuvent donc être purement opposées, mais leur distinction garde un intérêt heuristique indéniable.

Strauss lui-même (1959 : 13-14)), soit « révoquer en doute radicalement les catégories de pensée qui produisent cet impensable » (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 72). Bourdieu et Sayad réfutent ainsi le caractère universel de cette théorie des groupes d'unifiliation et de l'alliance de mariage, pour ne plus les considérer que comme des « théories régionales, au sens géographique mais aussi épistémologique » du terme (*loc. cit.*). Compte tenu de toutes ces contradictions entre la théorie lévi-straussienne de l'échange et le « mariage arabe », de nombreuses interrogations se sont posées quant aux fonctions de ce mariage et au décalage observable entre son extrême valorisation dans les discours et sa faible réalisation statistique (il ne représente que rarement plus de 20 % des mariages et bien souvent il n'atteint que le taux de 5 %), de même qu'on s'est souvent interrogé sur les logiques régissant les diverses possibilités maritales qui l'accompagnent, et sur la cohérence globale de ce système d'alliance.

1.2.2. Les fonctions politiques du mariage arabe

Plusieurs tentatives d'explication ont été avancées pour rendre compte du « mariage arabe ». C'est au début des années 50, avec l'article fondateur de Barth « Father's Brother's Daughter marriage in Kurdistan » (Barth, F. ; 1954) que les études sur ces questions ont véritablement pris leur essor. Barth est le premier à dévoiler la fonction politique de ce mariage. Les fils qui sont destinés à hériter du patrimoine (bétail, pâturages, points d'eau) de leur père, à parts égales, sont également voués à devenir des concurrents dans un contexte écologique précaire qui rend la production de biens de subsistances difficile. Cette concurrence économique est également une politique pour le pouvoir au sein de la famille. Aussi les liens de germanité sont-ils le point possible d'une scission de l'unité familiale. Afin d'éviter la scission, l'oncle paternel peut renforcer la solidarité lignagère en donnant sa fille à son neveu et en obtenant ainsi l'allégeance de ce dernier, ce qui lui évite de voir ses neveux s'allier avec un autre oncle que lui. C'est ce que Barth appelle la « captation des gendres » par l'oncle paternel. Si l'idée du maintien de la solidarité lignagère organisée par ce type de mariage doit être retenue, il faut nuancer l'argumentation de Barth. Robert Murphy et Leonard Kasdan ont effectivement critiqué ses conclusions quelques années plus tard (1959 et 1974), car ce n'est pas vraiment l'oncle qui

possède un pouvoir de décision relativement à ce mariage, mais bien plutôt son neveu, puisque celui-ci dispose d'un droit de mariage sur sa cousine et peut s'opposer à l'alliance de celle-ci avec un autre homme. De plus, et bien qu'il soit fortement répandu dans toute cette aire géographique, le droit du cousin n'existe pas partout : il est par exemple inconnu chez les Iqar'iyyen où le neveu peut épouser sa cousine, mais aucunement empêcher son mariage avec un autre homme ; en revanche, Bourdieu signale sa présence chez les Kabyles. Des études plus récentes ont montré le rôle du patriarcat dans la conclusion de cette alliance. Celui-ci peut anticiper l'opposition structurelle entre ses fils ou petit-fils et tenter de prévenir la fission en unissant leurs enfants. Le recours à l'alliance des petits-enfants ou arrière-petits-enfants à un moment où l'augmentation numérique des groupes peut devenir suffisante pour créer une séparation permet de réaffirmer la fusion lignagère. A propos des Rgaybāt, « tribu » chamelière du Sahara nord occidental, Sophie Caratini écrit ainsi :

L'alliance matrimoniale endogamique, sur le plan politique, n'est donc pas tant nécessaire dans le présent que pour éviter la rupture dans le futur : plus le moment de la scission est retardé, plus le groupe a de chances de s'élargir et — par le nombre — d'acquérir la puissance et la force, et partant l'autonomie. (Caratini, S. ; 1989 : 35).

Murphy et Kasdan voient, quant à eux, dans le mariage endogame et particulièrement dans le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale un processus repli des lignées sur elles-mêmes qui les isole et les empêche de constituer des groupes politiquement forts, c'est-à-dire qu'il se produirait un effet inverse à celui avancé par Barth qui voit au contraire dans l'endogamie une source de puissance. Cette contradiction tient à ce que ces auteurs ont tendance à considérer le mariage endogame comme la seule forme d'union pratiquée, alors que ce n'est nullement le cas. L'endogamie comme l'exogamie sont utilisées à des fins politiques selon des stratégies qui varient en fonction des circonstances et de l'histoire des groupes. Ainsi, aura-t-on tendance à marier un fils aîné, déjà investi de la charge politique de représentation du groupe par sa présence à la *jmāat*, à l'extérieur de la lignée (mais généralement à l'intérieur à la « tribu »), dans un groupe avec lequel on souhaite étendre les échanges économiques et accentuer les alliances politiques. A l'inverse,

on mariera le fils cadet à l'intérieur de la lignée pour éviter que le patrimoine dont ses filles hériteront lors de son décès n'échappe au groupe. (Cuisenier, J. ; 1962 : 104 ; Bourdieu P. et Sayad, A. ; 1972 : 126 ; Caratini, S. ; 1989 : 43). En mariant les filles dans leur lignée, on assure une descendance à celle-ci, mais on en prive les autres groupes. En outre, on préserve le patrimoine en évitant la circulation des biens matériels, inhérente aux relations d'alliance et au droit successoral. Il faut néanmoins souligner que le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale n'est pas toujours investi de cette fonction de rétention du patrimoine, car dans de nombreuses sociétés « tribales », les filles n'héritent tout simplement pas. L'intérêt économique découlant du régime successoral ne suffit donc pas à expliquer la pratique de l'endogamie. Toutefois, le mariage avec la cousine demeure économiquement avantageux, car le douaire ou dot (*mahr* ou *sādaqa*), à savoir la compensation matrimoniale qu'un homme doit verser au père de sa future épouse et que ce dernier doit utiliser pour constituer le trousseau de sa fille, est nul ou symbolique dans le cas du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale. Il y a certes là un avantage économique pour le neveu, mais pas pour l'oncle paternel qui se voit privé du pécule qu'il aurait reçu si sa fille avait épousé un homme étranger du point de vue généalogique (Chelhod, J. ; 1965 : 115). En conséquence, la famille qui dispose de suffisamment de fils pour multiplier les stratégies matrimoniales se trouve en position de force au regard des autres unités agnatiques, car elle peut user de toutes les stratégies possibles pour préserver et accroître ses intérêts (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 127). D'où les injonctions faites aux femmes de mettre au monde beaucoup d'enfants mâles.

1.2.3. La règle de l'isogamie et l'honneur

Outre les stratégies politiques et économiques, le mariage, qu'il soit exogamique ou endogamique, ressortit à des considérations relatives à l'honneur des groupes et des individus. Or, comme cela a déjà été souligné, les questions d'honneur sont aussi des questions de statut, autrement dit de positions socialement hiérarchisées. Le mariage fait donc intervenir non seulement l'honneur des partenaires et de leurs familles respectives, mais aussi leurs statuts respectifs. D'après Bonte (1994 : 378), il est possible de déceler une logique commune derrière la multiplicité des formes d'alliance contractées dans ces sociétés segmentaires : la recherche de l'isogamie

(l'égalité statutaire) entre les conjoints. Cette recherche d'égalité découle de ce qu'il existe une règle négative, qui agit dans la réalisation de chaque mariage : l'interdiction de l'hypogamie féminine, ce qui induit qu'une femme ne peut épouser un homme de statut inférieur au sien. Son mari doit être d'un statut égal ou supérieur, de sorte que le mariage se présente pour elle comme une forme possible d'ascension sociale. Voilà qui ne manque pas de transformer la sexualité féminine en marchandise, de la même façon qu'on a pu le constater à propos de la société française (cf. sous-partie 2.5 du chapitre II, « Genre et sexualité dans le passage à l'âge adulte : la construction d'un échange économique-sexuel », p. 172). Pour saisir véritablement les enjeux liés à cette recherche d'isogamie, il ne faut pas seulement se placer du point de vue des deux conjoints, mais aussi du point de vue des groupes agnatiques contractants, et plus particulièrement de leurs représentants, à savoir les agnats : en effet, comme le souligne Elisabeth Copet-Rougiet, ce qu'il faut comprendre de cette interdiction de l'hypogamie féminine, c'est qu'un homme ne peut permettre à sa sœur de se marier dans un statut inférieur sans lui-même perdre son honneur (Copet-Rougiet, E. ; 1994 : 470). Un raisonnement identique peut être tenu en se plaçant du point de vue du père. En revanche, il est permis qu'une femme épouse un homme d'un rang supérieur. Cela induit inévitablement pour celui qui donne sa fille ou sa sœur en mariage, la reconnaissance et l'acceptation par lui-même de son infériorité statutaire, ce qui, là encore, constitue une atteinte à son honneur, d'où découle la recherche de l'égalité. A l'inverse, si l'on se positionne du point de vue de celui qui a un rang supérieur et qui prend une épouse dans un rang inférieur, ce mariage équivaut à une reconnaissance de sa supériorité et de son honneur. Aussi, l'affirmation de Bonte me semble devoir être nuancée. Si la recherche d'égalité est présente, la logique voudrait qu'elle soit surtout recherchée par celui qui a une sœur ou une fille à marier, alors que celui qui cherche une épouse peut sans honte la prendre dans un rang inférieur et même ainsi affirmer son prestige. Il s'ensuit que le mariage prend la forme d'une compétition entre hommes dont l'objectif est plutôt d'affirmer sa supériorité sur un autre homme, alors que le discours tend à masquer cette compétition en insistant sur la recherche d'égalité.

Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, la *bint ʿamm* (*bint* : « fille » ; *ʿamm* : « oncle paternel » ; *bint ʿamm* : « fille de l'oncle paternel ») est valorisé parce que les partenaires appartiennent à la même unité agnatique, à la même famille, et parce que les parties contractantes, représentées par leurs agnats, partagent en

conséquence eux aussi le même sang, le même honneur, c'est-à-dire le même statut — à cette nuance près qu'entre deux frères, la position de l'aîné est généralement plus favorable que celle du cadet, si bien qu'il n'est pas identique de donner sa fille au fils de son frère aîné que de la donner au fils de son frère cadet. D'ailleurs, la première configuration, conforme à l'interdiction de l'hypogamie, est selon Caratini plus fréquente (Caratini, S. ; 1989 : 43). Et si l'on se place du point de vue des épouses, mieux vaut pour elles un mariage qui leur permette de monter dans la hiérarchie des groupes que de rester dans un statut identique. A cette nuance près, le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale reste la configuration maritale qui s'ajuste le mieux à la recherche d'égalité statutaire entre les unités contractantes. D'après Bonte, ce mariage, et plus encore la valorisation dont il est généralement l'objet, en dépit de sa faible réalisation statistique, correspond à une « manière de dire » cet idéal d'égalité entre les partenaires, à une « manière de formuler ce qui doit idéalement être » (Bonte, P. ; 1994 : 379). Il souligne aussi que l'égalité est ici pensée en terme d'identité, et de proximité (le plus proche degré de parenté). L'identité vient de ce que les partenaires appartiennent à la même famille et partagent le même sang et le même honneur. Plus encore, les intéressés se plaisent généralement à louer les effets bénéfiques de ce mariage : puisque les futurs conjoints partagent le même sang, celui de leurs descendants sera « pur », c'est-à-dire préservé de tout « mélange » (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 96 ; Tauzin, A. ; 1987 : 103 ; Gélard, M.-L. ; 2000 : 522). Toutefois, il faut préciser ce propos. Bonte affirme :

Mais la proximité consanguine et la relation généalogique entre les deux conjoints potentiels sont moins affaire de parenté stricto sensu que d'identité statutaire. Ne pourrait-on aller jusqu'à dire que la proximité généalogique n'est qu'une manière de dire la proximité statutaire ? (Bonte, P. ; 1994 : 379)

Il faut bien reconnaître qu'une cousine éloignée d'un point de vue généalogique, mais proche du point de vue de la fréquentation parce qu'elle demeure dans la même « maison » que son cousin, c'est-à-dire sous l'autorité commune d'un patriarche, peut s'avérer l'équivalent d'une *bint 'amm* dans la pratique, alors que la vraie cousine parallèle patrilatérale sera plus distante si elle réside ailleurs ou que des conflits ont séparé les deux frères et donc leurs enfants. La proximité spatiale est en

effet souvent plus importante que la proximité généalogique réelle (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 77). Dans le même sens, Jamous remarquait à propos des Iqar'iyyen que lorsqu'un groupe quitte l'unité territoriale, il disparaît de la mémoire généalogique des parents qui demeurent sur le territoire, et il en déduisait que

La structure dominante est celle du territoire. La parenté ne constitue qu'une dimension englobée, dont toutes les caractéristiques sont assujetties au principe territorial. (Jamous, R. ; 1981 : 60)

Cependant, le plus souvent la vicinité recouvre une proximité généalogique, puisque les membres d'un même groupe agnatique résident en général dans un même quartier.

1.2.4. Stratégies matrimoniales et manipulations du discours de l'honneur

Compte tenu de la fonction d'expression normative attribuée au mariage avec la *bint 'amm*, la valorisation de celui-ci et le discours affirmant que l'on s'est conformé aux règles de l'honneur en l'accomplissant cache souvent des stratégies moins honorables ou moins glorieuses qu'il n'y paraît, ce qui conduit Bourdieu et Sayad à distinguer la « parenté officielle » ou « parenté de représentation », de la « parenté usuelle » (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 78-80). La première consiste en « la représentation que le groupe se fait de lui-même et la représentation quasi théâtrale qu'il se donne de lui-même en agissant conformément à la représentation qu'il a de lui-même », la seconde « n'existe que par et pour les fonctions particulières en vue desquelles [elle] est effectivement mobilisé[e] » (*ibid.* p 80). Pour ces deux auteurs, la parenté n'a de réalité que par l'usage que les agents en font, et ceux-ci ont recours au discours de la parenté officielle pour légitimer *a posteriori* la manière dont ils usent de leurs relations de parenté dans les stratégies matrimoniales. C'est alors que le mariage avec la *bint 'amm*, que l'on conclut soi-disant parce qu'il permet de préserver la « pureté du sang », peut passer du statut de mariage le plus recherché au statut de mariage obligatoire, si bien que son caractère forcé lui fait perdre sa valeur et son prestige. Il n'est effectivement pas très glorieux pour un homme de n'avoir pas le choix de son épouse. Lorsque le *'amm* n'a pas de descendance masculine et que

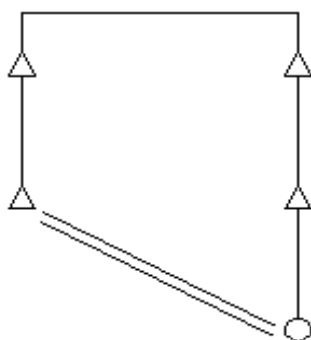
son nom (il s'agit en fait du prénom car le nom de famille n'existe pas dans l'organisation « tribale ») risque de s'éteindre, ce qui porterait atteinte à l'honneur de tous, il est du devoir de son neveu d'épouser sa fille afin que le nom du *‘amm* soit transmis aux enfants issus de leur union (*ibid.* p. 83). S'il est tout à l'honneur du neveu de se conformer à cet impératif, son mariage aura néanmoins perdu de son prestige. De même, il se peut que la *bint ‘amm* ait quelque difficulté à se marier, si bien que les années passant, son célibat devient source de déshonneur pour le groupe. Dans ce cas, il incombe encore à son cousin (l'*ibn ‘amm*, littéralement le fils de l'oncle paternel) de l'épouser afin de mettre un terme à cette pénible situation. Plus que la recherche de l'égalité statutaire et de l'honorabilité, le mariage avec la cousine se présente dans ce cas comme un moyen d'échapper au déshonneur, mais telle ne peut être la version officiellement avancée pour expliquer la raison de ce mariage. Le même processus de dissimulation des raisons objectives du mariage est à l'œuvre lorsqu'il s'agit, dans un but purement comptable et lucratif, de récupérer les biens (les terres) d'une cousine richement pourvue en héritage en raison du faible nombre de ses frères et sœurs, alors que le cousin-prétendant se trouve quant à lui plutôt démuné, du fait d'une large fratrie qui amoindrit sa part d'héritage (*ibid.* p. 103-104). Le mariage entre cousins est encore une solution lorsqu'un homme s'avère insuffisamment fortuné pour payer le douaire nécessaire à la conclusion d'un mariage avec une cousine éloignée ou une femme extérieure à la lignée, sachant que le montant de ce douaire augmente avec la distance sociale, c'est-à-dire avec l'éloignement généalogique : il est nul ou symbolique entre cousins parallèles patrilatéraux, il augmente lorsqu'il s'agit de cousins éloignés et il atteint son maximum quand l'union est contractée entre deux lignées différentes.

Sous le couvert du discours officiel, des mariages qui présentent la même configuration du point de vue des liens de parenté, comportent donc de multiples significations selon les circonstances. Ainsi, le mariage avec la *bint ‘amm* recèle une dimension potentiellement dépréciative, car il est connu de tous qu'on peut y avoir recours pour cacher le déshonneur ou pour accroître son patrimoine. Jamous affirme de son côté que les Iqar'iyyen ne valorisent pas vraiment cette forme d'alliance, considérant qu'il est le fait de ceux qui n'osent pas s'engager dans le jeu des négociations maritales, lors desquelles le montant du douaire, plus qu'un enjeu financier, constitue l'objet d'un rapport de force entre les pères des futurs époux, qui entrent ainsi dans une compétition pour l'honneur et jouent leurs statuts respectifs :

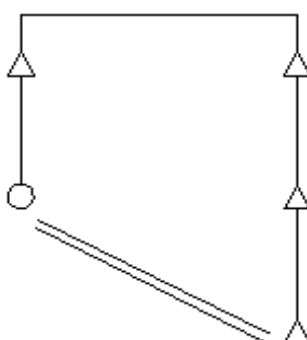
accepter une faible prestation revient à admettre la supériorité du lignage du futur gendre (Jamous, R. ; 1981 : 249). La conclusion du mariage est censée être le résultat d'un accord symbolisant l'égalité entre les pères, mais dans les faits, tout le monde sait qu'une des familles a été malmenée pendant les négociations et a été contrainte de reconnaître son infériorité. Il s'ensuit que le mariage reste la marque de la hiérarchie des individus et des groupes.

La pratique qui consiste à assimiler des alliances contractées entre des cousins éloignés au mariage avec cousine parallèle patrilatérale relève de la même logique de dissimulation des hiérarchies. Le terme *bint ʿamm* comporte effectivement une dimension classificatoire qui peut s'appliquer aux cousines du deuxième ou troisième degré, voire plus. La « fille de l'oncle paternel » peut ainsi désigner la petite-fille de l'oncle paternel, la fille du grand-oncle paternel, la petite-fille du grand-oncle paternel :

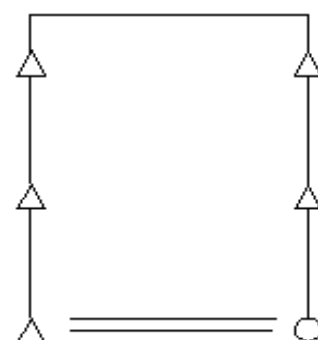
La petite fille de l'oncle paternel



La fille du grand-oncle paternel



La petite fille du grand-oncle paternel

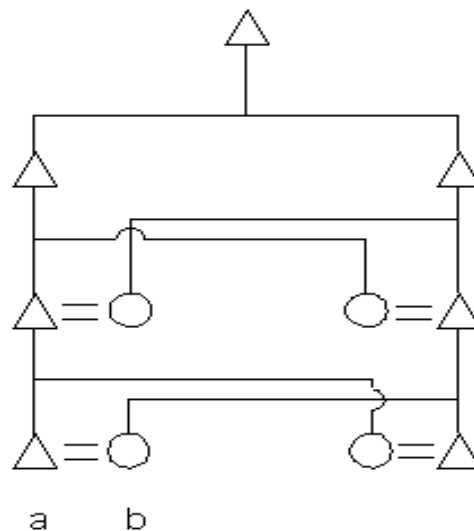


Il en va de même pour les termes *ʿamm* (« oncle paternel ») et *ibn ʿamm* (« fils de l'oncle paternel »). *ʿAmm* désigne plus globalement l'ensemble des agnats du groupe et il peut même être utilisé comme terme de politesse à l'égard d'un étranger. Il est aussi d'usage que l'ensemble des cousins et cousines, même éloignés, s'interpellent par les mots *ibn ʿamm* et *bint ʿamm*. C'est encore par ces termes que les conjoints peuvent se désigner réciproquement (Chelhod, J. ; 1965 :122). Mais en dépit de ces appellations homogénéisantes, les distinctions statutaires demeurent. Caratini affirme ainsi à propos des Rgaybāt :

L'association de la cousine parallèle patrilatérale classificatoire sous l'étiquette unique de mint al-^camm, fille de l'oncle paternel, semble avoir pour fonction idéologique de masquer la hiérarchie des lignages et d'affirmer, au mépris de la réalité, l'égalité des statuts, afin de favoriser la solidarité.
(Caratini, S. ; 1989 : 44)

1.2.5. Mariage arabe et genre

Il a également été maintes fois souligné que l'alliance entre les enfants issus de deux couples qui sont eux-mêmes composés de cousins parallèles patrilatéraux aboutit à cette situation particulière qui fait de l'épouse la cousine croisée bilatérale de son mari (d'un côté, elle est la fille de la sœur du père de son mari, de l'autre, la fille du frère de la mère de son mari), en même temps que la cousine parallèle patrilatérale classificatoire de son époux (fille du fils du frère du père du père) (Caratini, S. ; 1989 : 42 ; voir aussi Murphy R. et Kasdan, L. ; 1959 et 1967). Les liens de parenté entre les époux sont croisés au premier degré, mais parallèles patrilatéraux au second.



N.B. : b est la cousine croisée bilatérale de a *et* sa cousine parallèle patrilatérale classificatoire

« La parallélisation des liens croisés est une caractéristique du système. » (Copet-Rougier, E. ; 1994 : 458). Cependant, les individus privilégient systématiquement la ligne agnatique pour définir le statut des personnes, alors même que ce sont parfois les liens de parenté matrilatéraux qui ont présidé aux choix de ces alliances. Bourdieu et Sayad voient dans ce recours systématique à la ligne paternelle une manière de nier les relations d'affinité et le rôle des femmes dans la structuration du groupe. Cette négation est conforme à l'idéologie patrilinéaire et patriarcale qui considère la femme comme « celle par qui l'impureté et le déshonneur peuvent s'introduire dans la lignée. Rien de parfaitement bon ne peut advenir par la femme ; elle ne peut apporter que *le mal* ou *le moindre mal*. » (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 96). Ils ajoutent :

C'est aussi dire que la meilleure, ou la moins mauvaise des femmes, est la femme issue des hommes de la lignée, la cousine parallèle patrilinéaire, la plus masculine des femmes [...]. La cousine parallèle patrilinéaire, femme cultivée et redressée [par les hommes de sa lignée], s'oppose à la cousine parallèle matrilinéaire, femme naturelle, tordue, maléfique et impure, comme le féminin-masculin s'oppose au féminin-féminin [...]. On comprend que lorsqu'on ne peut pas annexer une femme à la lignée par l'intermédiaire d'un ancêtre masculin et l'assimiler à une cousine parallèle, on préfère la considérer comme une étrangère, c'est-à-dire comme la fille d'un tel [...]. On comprend aussi que le mariage avec la fille du frère du père soit de tous les mariages le plus béni et le plus propre à attirer les bénédictions sur le groupe. (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 96-97).

L'idéalisation de ce mariage tient donc également à ce qu'il constitue un mode de construction et de reproduction de la hiérarchisation des sexes, ce qui n'est que rarement souligné dans les études sur le « mariage arabe ».

1.2.6. Mariage et reproduction de la stratification sociale

Globalement, les enjeux d'honneur inhérents aux stratégies matrimoniales, concentrés dans l'interdiction de l'hypogamie féminine, aboutissent à la reproduction de l'organisation hiérarchique des lignées au sein de la « tribu ». Pour illustrer ce propos, reprenons l'exemple des Aït Khebbach. Dans cette « tribu », l'on considère que le mariage avec un membre d'un autre lignage est préjudiciable. Il porte malheur et provoque à coup sûr toute une série de catastrophes qui viennent s'abattre sur ceux qui ont contracté une telle union et sur leurs descendants (le bétail s'affaiblit, les époux tombent malades, les enfants naissent avec un handicap, etc.). Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale est bien entendu le plus valorisé. Le mariage exogame étant présenté comme une véritable malédiction, la pratique de l'endogamie est effectivement importante, mais elle reste inférieure à celle de l'exogamie. Le mariage avec la *bint 'amm* représente seulement 5% des mariages, alors que 45% des mariages sont contractés au sein du lignage et 95% répondent à une endogamie au sein de la « tribu ». Cependant, les données statistiques fournies par Gélard révèlent le décalage entre le discours et la pratique puisque l'exogamie est pratiquée. Mais elle note que l'exogamie ne s'exerce pas de la même façon selon les lignages. On a vu que chez les Aït Khebbach les quatre lignages les plus haut placés dans la généalogie « tribale » sont crédités du maximum d'honorabilité, alors que les lignages adoptés se placent à un niveau inférieur. Cette hiérarchie se traduit dans les pratiques de l'alliance. Il est ainsi interdit aux membres des *ighsan* originels, dont le sang est « pur » en raison de leur ascendance, de se marier avec ceux des *ighsan* allogènes dont le sang est « impur », car une telle alliance introduirait l'« impureté » dans les lignages originels et mènerait ces derniers à leur perte. Une pareille union est donc établie comme déshonorante. Afin de la rendre impossible, les membres des lignages allogènes sont dits *tafergant*, c'est-à-dire « interdits » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 520). Ce terme est également associé à l'idée du mal, du mauvais, de la dégénérescence. Cette interdiction découle aussi des pactes de co-lactation réalisés pour les intégrer dans la « tribu » et qui interdisent leur mariage car il s'agirait alors d'un véritable inceste (Héritier-Augé, F. 1994 : 157). A l'inverse, les membres des *ighsan* originels, dont le sang est « pur » peuvent se marier entre eux, sans crainte de mélange : puisque ces quatre lignages sont issus de quatre frères qui ont un même

père, ils partagent le même sang et le même honneur. A un niveau symbolique, ils sont considérés comme des cousins parallèles patrilatéraux formant une même grande unité agnatique. Il s'ensuit que la pratique de l'exogamie entre ces lignages est parfaitement possible, puis que cette exogamie est pensée comme une endogamie. En revanche, l'exogamie est totalement désapprouvée pour les membres des lignages allogènes qui ne peuvent ni se marier avec les *ighsan* originels ni se marier entre eux — le mariage entre *ighsan* allogènes est présenté comme le plus « dangereux » qui soit. Ces derniers sont donc contraints de respecter une plus stricte endogamie. Quant au mariage avec une personne noire, c'est-à-dire avec un descendant d'esclave, il est le plus déshonorant de tous, au point qu'il est absolument inconcevable⁵⁸.

La manipulation idéologique de l'honneur à travers l'« imaginaire de la pureté » sert ainsi à limiter l'importance numérique des groupes dominés, qui ont d'ailleurs une pratique de l'endogamie supérieure à celles des groupes originels, et à les maintenir dans leur soumission (Gélard, M.-L. ; 2000 : 352), alors que les alliances exogames entre groupes dominants permettent à ces derniers de rester soudés entre eux, ce qui conforte leur importance et leur solidarité politique. L'endogamie maintient les groupes allogènes dans l'isolement, alors que l'endogamie des groupes originels, qui est en fait une exogamie entre groupes dominants, renforce leur domination. Les processus dégagés par Barth d'une part, et Murphy de l'autre, agissent ici conjointement pour reproduire la structuration de la société.

Toutefois, il apparaît dans la pratique que des hommes des *ighsan* originels épousent aussi des femmes des *ighsan* allogènes, ce qui entre en contradiction avec les interdits énoncés par le mythe et « l'imaginaire de la pureté » (mais pas avec la règle qui affirme qu'une femme peut épouser un homme d'un rang égal ou supérieur au sien), et surtout il ressort que des hommes des *ighsan* allogènes épousent, mais dans de rares cas, des femmes des lignages originels, ce qui, cette fois-ci, contrevient non seulement aux règles énoncées par le mythe, mais aussi à l'interdiction de l'hypogamie féminine. Gélard n'analyse pas ces contradictions, mais on peut utilement se reporter à d'autres travaux pour en saisir la raison.

Observant la « tribu » des Ouled Arfa en Tunisie, Cuisenier note que sur les onze lignées qui la composent, quatre ont pour ancêtres respectifs les fils du fondateur de la « tribu », ce qui leur confère par conséquent un statut de supériorité dans la

⁵⁸ Ce type de mariage existe sans aucun doute, les sentiments individuels pouvant parfois permettre de transgresser les normes les plus strictes.

généalogie, comme c'est le cas chez les Aït Khebbach. Il observe, en retraçant la circulation des femmes entre les différentes unités agnatiques, que le groupe composé des quatre lignées originelles est le seul qui contracte des alliances avec tous les autres groupes agnatiques, ce qui met en évidence sa centralité et son pouvoir au sein de la « tribu ». Mais surtout, il relève que le nombre de femmes passant des groupes inférieurs vers le groupe dominant des quatre lignages « purs » est nettement supérieur au nombre de femmes passant de ce groupe dominant vers les groupes inférieurs (Cuisenier, J. ; 1962 : 101).

Caratini observe le même processus chez les Rgaybāt et note qu'il est nécessaire pour les lignages d'un rang supérieur dans la hiérarchie sociale de donner de temps en temps une épouse à un lignage inférieur afin d'obtenir en retour et en nombre supérieur des épouses provenant de ces groupes, de sorte que les femmes circulent plutôt des groupes les plus bas vers les groupes les plus hauts (Caratini, S. ; 1989 : 43). Il est fortement probable qu'il en va de même chez les Aït Khebbach. Bonte indique à propos de ces flux déséquilibrés entre « donneurs » et « preneurs » de femmes que les groupes qui « donnent » plus de femmes qu'ils n'en « reçoivent » sont infériorisés et que cette infériorisation est « parfois perçue comme sorte de féminisation des groupes donneurs » (Bonte, P. ; 1994 : 388). L'on peut ajouter avec Sophie Ferchiou que « [...] c'est un honneur de prendre les femmes des autres, un déshonneur de donner les siennes. » (Ferchiou, S., citée par Gélard, M.-L. ; 2000 : 528). Aussi les écarts à la règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine entrent-ils eux aussi dans le système de reproduction de l'ordre social global.

Il ressort finalement que les pratiques matrimoniales, endogames ou exogames, contribuent à reproduire la structuration sociale, qu'il s'agisse de la hiérarchie entre les groupes agnatiques, de la hiérarchie entre les hommes au sein d'un même lignage ou entre lignages différents, ou de la hiérarchie établie entre les hommes et les femmes. Enfin, l'honneur est le maître-mot de cette organisation hiérarchisée et le référent à travers lequel les stratégies matrimoniales sont appréhendées. Aussi préside-t-il à la reproduction des hiérarchies lignagères.

Outre que l'honneur constitue un système de hiérarchisation des groupes lignagers, il constitue donc aussi un mode de différenciation et de hiérarchisation des sexes. Compte tenu de la fonction de reproduction de l'ordre social inhérente au couple honneur/déshonneur et du mode opératoire de cette dyade, à savoir la mise en adéquation de la définition de la personne avec les idéaux sociétaux, il semble

logique, pour comprendre les implications de l'honneur sur le genre — c'est-à-dire sur le processus de création et de hiérarchisation des sexes —, de rechercher comment l'honneur et le déshonneur interviennent dans la construction des identités socio-sexuées ou identités de genre. Que signifie donc être un homme ou une femme d'honneur ? Comment le devient-on ? Quels types de transgressions le déshonneur vient-il sanctionner ? Quel rôle ces notions jouent-elles dans le passage à l'âge adulte, autrement dit dans l'apprentissage des rôles de sexe et dans l'accès aux statuts d'homme et de femme ? Finalement, comment ces notions organisent-elles la reproduction par les individus eux-mêmes de la hiérarchisation des sexes ?

2. Le couple honneur/déshonneur et la construction sociale de la masculinité

Avant de détailler les implications du couple honneur/déshonneur dans la construction sociale de la masculinité, je tiens d'abord à préciser l'angle d'analyse que j'adopte ici, comparativement aux travaux déjà réalisés à ce sujet. A la lecture des textes ethnographiques, il apparaît clairement que l'honneur est une manifestation du genre : une production idéologique qui découle du genre et un instrument par lequel le genre se maintient. Pourtant, ce propos n'est jamais formulé explicitement.

Les productions françaises relatives à l'honneur ignorent totalement cette problématique. Certes, il a souvent été noté que les hommes sont les garants de l'honneur lignager et que le déshonneur résulte de la sexualité extramaritale des femmes, mais ces remarques ne s'inscrivent pas dans une approche constructionniste des catégories de sexe, car les rapports de pouvoir entre les sexes ne sont pas l'objet de recherche de ces études. Au mieux, celles-ci rendent compte de l'inégalité des sexes au détour de considérations autres (cf. Bourdieu, P. ; 1965 et 1972), au pire, elles ne la perçoivent pas et n'en font pas état (cf. Jamous, R. ; 1981).

A l'inverse, les travaux anglophones ont analysé le lien entre l'honneur et la masculinité dans une perspective constructionniste, mais ils se sont généralement limités à l'étude de la seule catégorie des hommes, sans que les rapports sociaux qui construisent ces catégories soient appréhendés. Tel est le cas par exemple de la plupart des textes réunis par de David D. Gilmore (ed.), *Honor and shame and the*

unity of the Mediterranean (1987). Il faut dire que la ségrégation des sexes ne facilite pas la tâche des chercheurs.

L'apparition de chercheuses dans la discipline a donc permis de recueillir des informations sur les conceptions féminines de l'honneur (Wikan, U., 1984 ; Gélard, M.-L., 2000). Cela a mis au jour les biais induits par l'appartenance de sexe des anthropologues et conduit à récuser les affirmations androcentriques, fournies par les informateurs masculins et reproduites par les chercheurs qui soutiennent par exemple que les femmes n'ont pas d'honneur (Block, A. ; 1981 : 438), qu'elles ne peuvent en acquérir par l'excellence de leur conduite (Pitt-Rivers, J. ; 1965 : 505) ou qu'elles ne sont agies que par la honte (Black-Michaud, J. ; 1975 : 218).

Mais les chercheuses ont aussi pu se contenter de décrire les pratiques de chacune des catégories de sexe sans tenir compte des rapports sociaux qui construisent ces catégories. Par exemple, dans son étude des manifestations de l'honneur chez les Aït Khebbach, Gélard (2000) emploie certes le terme « genre » mais seulement comme substitut du mot sexe, ce qui vide le concept de sa substance et ne permet plus une analyse des rapports sociaux de sexe : les manifestations différenciées de l'honneur selon le sexe sont certes repérées, mais les rapports de pouvoir exercés par le groupe des hommes sur le groupe des femmes sont non seulement négligés, mais surtout niés au profit d'une analyse en termes de « complémentarité des sexes » (Gélard M.-L. ; 2000 : 579)⁵⁹. C'est donc en portant le regard sur ces rapports sociaux, c'est-à-dire en dévoilant le lien entre l'honneur et le genre, que j'espère contribuer à

⁵⁹ Je citerai fréquemment le travail de Gélard dans la suite de cette partie. Pourtant, mes analyses divergent grandement des siennes. Précisément, j'utiliserai les données ethnographiques qu'elle a rassemblées et qui témoignent à mon sens de l'imbrication du genre et des notions d'honneur et de déshonneur, mais je ne souscris aucunement aux conclusions qu'elle tire de ses observations et qu'elle résume dans le passage suivant : « Les analyses en terme de "domination" occultent systématiquement la complémentarité des deux sexes et discutent les réalités sociales au travers d'un jugement de valeur : la prééminence du domaine masculin. De notre point de vue occidental, la réalité sociale semble structurée par cette domination. Or, la réalité est plutôt conforme à l'existence d'une distinction entre les sexes qui se pose comme "naturelle" et dont la complémentarité est indispensable au fonctionnement social. Tout comme l'on projette sur la notion de hiérarchie une échelle des valeurs différenciées alors que pour certaines sociétés l'idée de hiérarchie est "naturelle". Or, la problématique en terme de domination présuppose une hiérarchie des univers masculins et féminins. L'idée de "domination" est projetée sur une réalité sociale qui, souvent, lui est étrangère. Les hommes se comportent "en homme" et n'appliquent pas l'idée d'une domination exercée consciemment ou non sur les femmes qui, elles aussi, se comportent conformément à leur statut de femme. Il en est de même du respect de l'honneur différent selon les deux sexes. » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 479). Le caractère particulièrement contradictoire de ce propos, qui d'un côté nie l'existence de rapports de domination et de l'autre affirme que la hiérarchie est « naturelle » dans certaines sociétés, me semble résulter d'une volonté de ne pas stigmatiser la population étudiée, mais cette bonne intention conduit ici à adopter un raisonnement illogique et une posture non scientifique car on ne peut considérer d'un point de vue sociologique qu'il existerait des hiérarchies naturelles.

l'analyse de cette notion dans le champ anthropologique et que l'analyse de la construction sociale de la masculinité et de la féminité sera opérée.

Ainsi l'étude des liens entre l'honneur, le déshonneur et la masculinité doit-elle être centrée sur le rôle de ces notions dans les processus de construction et de hiérarchisation des sexes. Comme il a été indiqué, la bi-partition hiérarchique des êtres humains en deux catégories s'appuie sur le contrôle de la reproduction d'une part, et la division socio-sexuée du travail d'autre part. Il s'avère alors indispensable d'examiner comment l'honneur et le déshonneur interviennent tant au niveau du contrôle de la reproduction humaine et de la sexualité qu'à celui de la division socio-sexuée du travail.

Pour mener ce travail, j'ai été confrontée à la difficulté de trouver des documents ethnographiques récents sur les sociétés segmentaires du monde rural. Aussi certaines des références citées sont-elles anciennes, mais je pense qu'elles témoignent d'une organisation d'ensemble qui garde pour référent le système « tribal » et qu'il importe de les présenter. Ce manque de sources empêche néanmoins de toujours saisir avec précision quels ont pu être les changements sociaux.

2.1. La sexualité masculine et la hiérarchisation des sexes

La construction sociale de la sexualité masculine est étroitement liée aux processus de hiérarchisation des sexes. Il s'agira donc dans cette partie d'examiner comment cela se traduit et s'organise à travers les conceptions de l'honneur et du déshonneur masculins.

2.1.1. L'honneur gentilice : contrainte au mariage et à la reproduction

Puisque l'honneur des individus et leur statut dans la stratification sociale de la « tribu » dépendent de leur appartenance à un lignage, ceux-ci cherchent généralement à œuvrer dans le sens de son renforcement, et comme l'honneur se

matérialise dans le nom du groupe, le nom de l'ancêtre éponyme⁶⁰, c'est cet ensemble qu'ils aspirent à préserver et à perpétuer. Le lignage étant d'abord et avant tout représenté par les agnats, c'est à eux que revient la charge d'assurer les conditions de cette perpétuation, ce qui a des implications directes sur leur sexualité. L'acte majeur qu'un homme doit accomplir pour répondre de manière active à cet impératif consiste à garantir la continuité du nom de ses ancêtres en ayant une descendance. C'est par sa paternité qu'il s'inscrit dans la lignée agnatique et en devient véritablement l'acteur. Puisqu'on se situe dans un mode de filiation patrilinéaire, il s'agit en premier lieu d'avoir des enfants mâles. Le mariage et l'engendrement de garçons permettent aux individus mâles de participer à l'honneur du groupe et, ce faisant, d'accéder à la reconnaissance de celui-ci, ce qui leur confère valeur et importance. En cela, ils se conforment aux attentes sociales et acquièrent le statut d'homme d'honneur. Être père de garçons permet également de faire preuve de sa virilité :

Au Maroc, la virilité est assimilée à la procréation d'enfants de sexe mâle. La naissance d'une deuxième fille fut considérée par le père comme une atteinte à sa virilité. (Serhane, A. ; 1993 : 12).

Le pouvoir de procréation est associé à la puissance sexuelle et constitue ainsi l'une des composantes de la masculinité.

Les exigences à l'égard du nom, à l'égard des ancêtres, ce que Bourdieu nomme la « fidélité à l'honneur gentilice » (Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 35), constituent pour les hommes, comme pour les femmes, une contrainte à l'hétérosexualité, et pour les femmes une contrainte à la reproduction. S'il en va de l'honneur d'un homme, et pas seulement de l'honneur d'une femme, d'avoir des enfants mâles, il ne fait alors aucun doute que la définition de l'honneur masculin crée les conditions pour que se mette en place le contrôle par les hommes des capacités reproductives des femmes, contrôle dont les caractéristiques ont été exposées dans la première partie :

⁶⁰ Il est à noter que dans les sociétés segmentaires, il n'existe pas de nom de famille dans le sens où on l'entend en Occident. Les individus définissent leur identité par leur ascendance. On est fils ou fille d'untel, qui est fils d'untel, lui-même fils d'untel, et ainsi de suite jusqu'à la déclinaison de l'appartenance tribale. Les patronymes ne sont apparus qu'avec le colonisateur et l'inscription des individus à l'état civil. Souvent, le premier degré dans l'ascendance a été transformé en patronyme, ce qui a donné par exemple Benali, qui correspond en fait à *ibn Ali* : « fils d'Ali ». L'inscription à l'état civil a contribué à désorganiser le système tribal, ce que les individus tentent dorénavant de limiter en

domestication de la sexualité vers un but reproductif, exposition au coït par le biais du mariage afin d'augmenter l'exposition au risque de grossesses, imposition de la qualité du produit (enfant mâle), etc. Cette assignation à la reproduction, qui se réalise ici par l'assimilation de l'honneur à l'engendrement d'enfants mâles, participe au processus de bi-partition des êtres humains en deux catégories et à leur hiérarchisation.

La notion d'honneur structure la définition de la masculinité et œuvre à la mise en adéquation des aspirations individuelles et des rapports sociaux qui structurent la société puisque l'acquisition du statut d'homme d'honneur est étroitement liée à ce processus de construction et de hiérarchisation des sexes.

2.1.2. Honneur masculin, mariage et passage à l'âge adulte

En sus de l'inscription dans la lignée par le mariage et la paternité, le mariage lui-même permet au jeune homme d'accéder au statut d'adulte, ce qui, là encore, équivaut à établir sa masculinité, car en se mariant il acquiert ce que les Iqar'iyyen nomment « son premier domaine de l'interdit » (Jamous, R. ; 1981 : 8), dont l'épouse est l'incarnation :

Etre un homme d'honneur, c'est d'abord être marié, donc avoir une femme qui doit être préservée du regard d'autrui, et dont la conduite doit être surveillée pour qu'elle ne suscite pas la honte, le scandale (efsed). (ibid. p. 66)

Sans ce qui est « interdit », « sacré », *h□□arām*, notamment l'épouse et les filles, l'individu mâle ne peut prétendre exercer ce qui fait l'essence de la masculinité, à savoir le point d'honneur : le *nif* en kabyle, *sharaf* en arabe. Un homme qui n'a pas de domaine du sacré à protéger et sur lequel exercer son autorité ne saurait véritablement avoir de *nif*, car il s'avèrerait en quelque sorte invulnérable (Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 34). Le *nif* doit effectivement pouvoir être éprouvé, mis en jeu, pour s'exercer, ce qui signifie qu'un homme doit avoir quelque chose à défendre. Ce quelque chose est la *h□urma* en kabyle, *ird□* en arabe classique et parfois dialectal, autrement dit, l'honneur dans le sens de *h□arām* (« sacré »), sans lequel le *nif* (ou

sharaf) n'a pas de réalité. S'il existe pour le jeune célibataire des domaines du sacré, sa mère, ses sœurs, celles-ci sont d'abord placées sous la protection du *nif* de son père.

Ainsi, le statut d'homme marié permet l'exercice du point d'honneur et fait passer l'individu mâle de l'état de jeunesse au statut d'homme adulte, c'est-à-dire d'homme d'honneur, *ariaz*⁶¹ disent les Iqar'iyyen.

[Le mariage] est dans ses aspects cérémoniels, un rite de passage : le jeune marié, jusque-là irresponsable, établit son autorité sur sa femme, son premier domaine de l'interdit, et voit se profiler devant lui sa carrière d'homme d'honneur. (Jamous, R. ; 1981 : 8)

L'homme qui est marié devient alors le représentant, le responsable et le garant de l'honneur familial. C'est de cette responsabilité et de l'autorité qui lui est accordée pour diriger sa famille qu'il tire son honneur et son prestige. Ceux-ci augmentent logiquement avec le nombre de personnes placées sous sa responsabilité, c'est-à-dire en premier lieu avec le nombre d'enfants. Plus la famille est grande, plus le père de famille est un homme d'honneur. Ces indications fournies par Jamous datent des années 1980 et celles de Bourdieu de 1960-65, mais Gélard observe les mêmes processus en 2000 à propos des Aït Khebbach. Elle explique qu'il est difficile aux jeunes célibataires de parler de l'honneur, alors que les hommes mariés n'éprouvent aucune difficulté à ce sujet et font systématiquement référence à la bonne conduite des membres de leur famille, preuve de ce qu'ils sont des hommes d'honneur. La bonne conduite de chacun est pensée comme le résultat de l'autorité paternelle, du *nif* du patriarcat (Gélard, M.-L. ; 2000 : 441). Gélard ajoute :

L'homme acquiert un grand pouvoir quand il se marie et détient alors son propre "terrain" d'expression de l'honneur par le biais de son épouse, de sa maison et de sa terre. (Gélard, M.-L. ; 2000 : 476)

Celui qui ne se marie pas n'est donc ni un homme accompli ni un homme d'honneur : sans s'être véritablement déshonoré, il n'a pas su faire prospérer

(Amahan, A. ; 1997 : 152).

l'honneur dont il a hérité à sa naissance. En cela, il s'est mué en homme dépourvu d'honneur, ce qui fait de lui un personnage décrié. Le célibataire est perçu comme un être incomplet. Il est d'autant plus dénigré qu'on imagine mal qu'un homme ne parvienne pas à trouver une épouse, puisque toute la société s'évertue à lui en trouver une.

En marge de la norme, le célibataire suscite donc l'inquiétude : on craint en effet qu'il pervertisse les jeunes filles, on évite de le fréquenter et on se méfie de lui. Bourdieu indique qu'en Kabylie il est assimilé à un être stérile, infécond et, en somme, à un être « sauvage, incapable, comme le chacal, de fonder une famille » (Bourdieu, P. ; 1965/1981 : 68). Cette double appréciation qui, d'un côté, glorifie l'homme marié en le couvrant de l'aura de l'honneur, et de l'autre, livre le célibataire au mépris, en le renvoyant à la perfidie du chacal, ne peut que contribuer, elle aussi, à contraindre les individus au mariage, c'est-à-dire à l'hétérosexualité et à la reproduction, et finalement à maintenir la structure de hiérarchisation des sexes.

Toutefois, le célibat ne suffit pas à déshonorer un individu mâle : il l'empêche seulement d'accéder à l'honneur, c'est-à-dire à la reconnaissance sociale. Selon l'un des garçons gays que j'ai interrogé, on fait généralement preuve de quelque indulgence à l'égard de l'homme pauvre qui tarde à trouver une épouse, mais il reste quand même un personnage stigmatisé. En outre, si le mariage est une condition pour accéder au statut d'homme d'honneur, il ne garantit pas non plus ce statut pour toujours, car il ne constitue qu'une des composantes qui font l'honneur d'un homme, mais une composante primordiale.

En attendant le mariage, la sexualité prémaritale n'est pas inexistante pour les garçons. Elle l'est d'autant moins que l'âge au mariage est pour eux plus élevé que pour les filles, puisqu'il leur faut acquérir l'argent nécessaire au paiement de la compensation matrimoniale. Elle fait aussi partie des apprentissages qui permettent d'accéder au statut d'homme en se préparant justement à la nuit de noces. Ainsi le recours à la prostitution est-elle fréquente, selon ce que m'a rapporté Gélard à propos des Aït Khebbach. Une enquête ancienne, mais unique en son genre, en témoigne également. En 1969, Paul Pascon et Mekki Bentahar ont publié les résultats d'une étude réalisée auprès de 296 « jeunes ruraux » (des garçons seulement) âgés de douze à trente ans dont les pères étaient majoritairement agriculteurs. Cette recherche

⁶¹ Ce terme est largement répandu au Maghreb. Il est souvent transcrit de la façon suivante : *argaz*. L'on peut aussi noter que le terme *rajal* qui signifie « homme » contient à la fois les notions de masculinité et d'honneur.

explorait les thèmes suivants : l'école, les loisirs, l'amitié, la ville et le village, la jeunesse, la sexualité, le *makhzen*, l'argent, la famille, les femmes, le passé et l'avenir. Une des questions posées relativement à la sexualité était la suivante : « Toi, que fais-tu entre la puberté et le mariage ? » (Pascon, P. et Bentahar, M. ; 1969/1978 : 218). Lorsque cette allusion n'était pas comprise immédiatement, elle était complétée par : « Une fille, dès qu'elle est pubère, se marie. Et toi... ». Sur 151 réponses, 95 abordent la sexualité : 4 garçons affirment avoir recours à la masturbation, 12 à la zoophilie (avec chèvre ou ânesse), 39 à la prostitution en ville, 8 à la sexualité dans le cadre de flirts avec des filles de leur âge ou avec des femmes mariées, 6 au viol (*loc. cit.*), ce qui signifie qu'environ un tiers des 151 répondants ont fait l'expérience du coït (53 sur 151, soit 35, 1 %). Le mariage, bien plus que la sexualité prémaritale, reste donc socialement le signe du passage à l'âge adulte en même temps que le signe de la puissance sexuelle masculine, car le rituel du mariage comprend aussi la cérémonie d'exposition de la chemise maculée du sang virginal de la mariée, ce qui correspond à une mise en scène de la puissance virile du marié.

2.1.3. Homosocialité, homosexualité et masculinité

Les informations concernant le regard posé sur l'homosexualité masculine ou tout au moins sur les pratiques sexuelles entre hommes dans les sociétés segmentaires du Maghreb sont fort peu nombreuses et très lacunaires. Elles laissent néanmoins entendre que les pratiques sexuelles prémaritales entre hommes sont courantes et qu'elles sont acceptées dans une certaine mesure.

Ainsi, dans l'enquête évoquée ci-dessus de Pascon et Bentahar sur « 296 jeunes ruraux » âgés de 12 à 30 ans, les réponses à la question sur les comportements sexuels révélaient que sur les 95 garçons ayant déclaré des pratiques sexuelles prémaritales, 23 ont fait état de pratiques sexuelles entre personnes de même sexe, ce qui correspond à 24 % de ceux ayant déclaré des pratiques et à 13, 9 % de l'ensemble des répondants à cette question soit 151 personnes comprenant donc ceux qui n'ont pas déclaré de pratiques du tout (Pascon, P. et Bentahar, M. ; 1969/1978 : 218). Cette proportion est très élevée si on la compare aux données françaises sur la sexualité des jeunes : l'attraction pour des personnes de même sexe concerne 5, 8 % des garçons âgés de 15 à 18 ans (Lhomond, B., Lagrange, H. *et al.* ; 1997 : 188), mais parmi les

individus qui ont déjà eu des partenaires sexuels, seulement 1, 4 % des garçons ont eu un partenaire de même sexe (*ibid.* p. 205).

Voilà qui traduit une tolérance à l'égard de la sexualité entre hommes bien plus élevée qu'en France. Mais il ne s'agit pas pour autant d'une franche acceptation et encore moins d'une reconnaissance du couple homosexuel. L'enquête fournit trois exemples de réponse montrant que ces pratiques sont déconsidérées et perçues comme une sorte de pis-aller, tout en étant fort courantes : « La plupart le font, que Dieu me préserve, moi, je suis devenu un homme. C'est honteux pour moi ça (l'homosexualité) et je suis sur le point de me marier. » ; « Qui ici ne s'est pas livré à l'acte contre nature parce que nous n'avons pas d'argent pour aller à ... K... [pour voir les prostituées] et par le fait que nous manquons de filles ? » ; « Celui qui a un ami s'arrange tour à tour avec lui. » (Pascon, P. et Bentahar, M. ; 1969/1978 : 219) ;

Seule la sexualité entre jeunes gens non mariés paraît donc tolérée. Les informations que j'ai recueillies ça et là sur le Maghreb rural aujourd'hui attestent de l'actualité, tout au moins en certains endroits, des observations de Pascon et Bentahar. A l'occasion d'une discussion avec Gélard en 1999, celle-ci m'affirma que chez les Aït Khebbach il est fréquent que les jeunes garçons découvrent la sexualité « entre eux ». Selon elle, c'est généralement un « garçon un peu plus fragile ou un peu plus faible que les autres qui sert de partenaire aux autres adolescents. » Cette information est apparemment connue de tous, mais personne n'en fait publiquement état. Plus tard, le garçon, qui est donc censé n'avoir eu qu'une pratique passive de la sodomie alors que ses partenaires étaient prétendument uniquement actifs, se marie comme les autres et il ne viendrait alors à l'idée de personne de lui rappeler cette dimension de son passé ni de la révéler publiquement. Parmi les personnes que j'ai interrogées, un Kabyle âgé de 27 ans se définissant comme gay, ayant des pratiques bisexuelles, et résidant en France depuis deux ans, m'a confirmé la fréquence des pratiques sexuelles entre hommes dans les zones rurales :

Ce qui est marrant, c'est que personne a pensé aux gays qui n'habitent pas dans la ville, mais qui habitent vraiment loin. Les gays qui habitent dans le sud [de l'Algérie]. C'était par hasard parce que j'étais avec des amis parce que j'ai fait de l'archéologie aussi. On avait chaud, c'était dans une petite ville qui porte un nom berbère ancien. On a demandé s'il y avait des douches municipales. On nous a dit qu'il y avait un hammam. Oh ! Qu'est-ce que j'ai

vu là-bas ! Les gens qui étaient avec moi ne savaient pas que j'étais gay, mais là, ils ont dû le savoir parce que tout le monde est venu me voir : « Tu viens me frotter le dos ! » Et ils m'ont dit : « C'est notre lieu de rencontre. » Ils ont presque comme une association. Ils m'ont dit : « Pour nous, presque toute la ville, ils sont gays. » J'ai dit : « Comment tu sais ? » Ils me disent : « Parce qu'on a une équipe de filles qui sont lesbiennes, qui travaillent la journée jusqu'à 2 heures de l'après-midi. Les femmes qui frottent le dos des autres femmes sont lesbiennes. Et elles racontent que les femmes qui viennent prendre leur douche le matin, viennent plus pour faire autre chose que se doucher. C'est la même chose pour nous, on vient pour vider... » Tu m'excuses l'expression, mais c'est ça. Je dis : « Vous n'avez jamais eu de problème ? » ; « Non, au contraire. Un jeune marié, avant de se marier, il est obligé de venir passer toute la journée ici, quoi. On s'occupe de lui. Mais par contre, celui-là, il faut pas qu'il se vide. On lui fait tout, mais il faut pas qu'il jouit. Et on lui fait tout, comme ça, au moment où il rencontre sa femme, il est là, tout prêt. » (Rire discret) Ca, j'ai beaucoup aimé, j'ai beaucoup rigolé. Je me disais qu'il me fallait une caméra, une caméra cachée. Parce que c'est beau. Tu as l'architecture ancienne, les faïences arabo-andalouses et berbères. Y'a pas les sculptures modernes parce que les gens, ils sont presque nus. C'est pas une serviette qu'ils mettent, c'est juste un petit foulard qu'ils mettent autour comme ça. Les femmes, c'est rayé rouge, bordeaux, noir. Et les hommes, c'est bleu foncé, noir. C'est magnifique parce que des fois, au lieu de mettre le bleu, les hommes mettent le foulard rouge. Ils me disent : « Pour se faire plaisir comme ça, on met le foulard de la femme ! » Je trouve ça pas mal ! En plus, ils sont très très beaux. Ils sont tous bronzés avec des yeux clairs. Arrivé à Alger, j'ai un groupe d'amis, ils sont partis spécialement pour voir. Je ne les ai pas revus, je sais pas ce qu'ils ont vu là-bas.

- Finalement, c'est peut-être plus facile à vivre pour eux que dans une grande ville.

- Comme ils sont tous illettrés, s'ils ressentent le besoin de rapports entre personnes de même sexe, ils le font et puis c'est tout. J'ai parlé avec l'intello du groupe, c'est l'écrivain public, c'est lui qui fait les lettres pour tout le monde, il a eu son bac, lui. Et c'est lui qui me disait ça. Y'a aucun problème, c'est tout le monde.

Les informations fournies par ce témoignage sont moins nuancées que les discours assez stéréotypés recueillis par Pascon, Bentahar et Gélard, ce qui résulte sans doute du fait que l'informateur se perçoit lui-même comme gay et qu'il rapporte une discussion entre personnes partageant les mêmes pratiques, alors que Pascon, Bentahar et Gélard avaient la posture de chercheurs étrangers posant des questions certainement perçues comme très indiscrètes. Ainsi ce récit révèle l'importance de l'homosensualité et des pratiques sexuelles entre hommes, sans que celles-ci soient présentées sous l'unique jour d'une sexualité de substitution à l'hétérosexualité. Il me paraît préférable de désigner ces pratiques par le terme d'« homosensualité » plutôt que par celui d'« homosexualité », car si les pratiques entre personnes de même sexe sont visiblement admises, elles demeurent subordonnées à l'obligation du mariage et il n'est pas certain qu'elles soient conceptualisées comme de l'homosexualité dans le sens où l'on entend ce terme en France, ni que les personnes se définissent d'un point de vue identitaire comme homosexuelles. En outre, ces pratiques relèvent incontestablement d'une complicité masculine résultant non seulement de la ségrégation des sexes, mais aussi d'un esprit de groupe, voire de classe, généré par la domination masculine. Ces indications montrent encore que seuls les hommes « efféminés » semblent considérés comme des personnes « homosexuelles », les autres ne paraissant pas l'être en dépit de leurs pratiques.

Cette même personne m'expliqua aussi que la violence hétérosexiste pouvait s'avérer très forte. Il rapporte ainsi le meurtre de deux jeunes garçons dans un village kabyle :

- Moi, je suis de la ville, mais je peux parler de ma région. Je viens d'un petit village de Kabylie, j'y vais chaque fois pendant les vacances, je connais bien. J'ai vu qu'il y a des coins pour se rencontrer. Et c'est vrai que le mec, lorsqu'il est efféminé, il est gay. Mais moi, je suis efféminé, mais quand je vais dans le village, je suis pas efféminé. Je fais même un peu dur. J'ai un regard dur. Même ma mère et mes sœurs me disent : « On comprend pas. Quand tu es à la maison, tu es doux comme un agneau, et quand tu es dehors, on dirait un loup dans ton village. » En fait, c'est pour... Parce que là-bas les gens parlent. Ce qui est triste... Je vais te raconter une histoire très triste. A chaque fois, j'ai envie de pleurer parce que c'était un ami. [...] Je connais un village, ils

vivent... C'est l'Antiquité, quoi. Et ils ont vu deux garçons qui s'aimaient. Ça a commencé depuis le jeune âge. Parce que comme chez nous, y'a pas d'éducation sexuelle ni de mélange fille garçon... Les filles restent à la maison, elles vont apprendre le tissage, la cuisine et les garçons, leur travail c'est de faire le travail de la terre. [...] C'est un village qui est vraiment au sommet de la montagne. Depuis leur enfance, ils étaient bergers. Et lorsqu'ils ont eu 14 et 15 ans, les gens du village les ont suivis et ils ont vu qu'ils allaient dans la forêt pour s'aimer. Et il y en avait un qui parlait pendant son sommeil et qui parlait uniquement de ce garçon : « Je l'aime. Si je dois me marier, ce sera avec lui. » La famille commençait à s'inquiéter. Ils ont rien compris. Et comme c'est des illettrés, ils ont cru que c'était un diable qui était entré en eux. Ils ont essayé de ramener le shaykh du village, celui qui fait avec le Coran, pour exorciser ce diable. Et ils ont découvert comme quoi ils arrêtaient pas de recommencer ça. Et un jour, qu'est-ce qu'ils ont fait ? Ils ont choisi de rassembler tous les hommes du village pour organiser une partie de chasse. Et ils ont invité les deux garçons à la chasse. Et soi-disant, il y a eu un accident de chasse et les deux garçons sont revenus morts. Moi, je dis qu'il faut raconter ça, qu'il faut parler. Tout le village est au courant qu'ils ont été assassinés. Soi-disant, ils représentaient une menace pour le village parce qu'ils étaient possédés par des djinns et ils allaient devenir fous. C'est comme une maladie qui rend fou. Moi, je dis que c'est un scénario. Et c'est bien de pouvoir parler de ça. C'est la première fois que je parle à un étranger de ça. J'en ai parlé en Algérie, j'étais à la capitale. Ils m'ont dit : « Qu'est-ce que tu veux qu'on fasse ? On va aller voir leurs parents... On va faire passer les responsables en justice... Comment tu veux ? Leurs parents, ils ont laissé ces gens-là abattre leurs enfants ! »

- Les parents ne se doutaient peut-être pas de ce qui allaient se passer.

- Peut-être que les parents étaient pauvres et ils n'ont pas eu droit à la parole.

C'est le village qui contrôle, c'est le chef du village. Et je suis sûr que le chef du village, il est comme ça en plus ! [le chef du village serait « homosexuel »] Et pour qu'on se doute pas d'eux, ils exercent des trucs méchants sur les autres homo. Ils abusent de leur pouvoir. Moi, je sais pas si je peux prêter ma voix à ces gens-là pour parler d'eux, mais je sais que eux, ils ne peuvent pas parler, soit parce qu'ils sont là-bas, soit parce qu'ils sont morts.

Ce témoignage dramatique fournit plusieurs indications sur les limites de l'acceptation de la sexualité entre hommes. Tout d'abord, ce sont les déclarations d'un des jeunes garçons qui déclenchent l'inquiétude de ses parents : il dit vouloir épouser un autre garçon. On imagine qu'il s'agissait là d'une transgression inadmissible dans une société où le mariage hétérosexuel fait l'honneur. Face à cette revendication subversive, les parents s'inquiètent et font appel au *shaykh* (« maître » qui est ici l'équivalent du *tāleb* engagé par *ljmaāt* pour enseigner le Coran aux enfants ; il fait office d'écrivain public et on lui reconnaît le pouvoir de guérir certaines maladies), car ils pensent que les *djinn* ont pris possession des deux garçons. Les *djinn* sont des êtres invisibles, parfois malfaisants, parfois bienfaisants, dont l'islam officiel reconnaît l'existence : ils ont été créés par Dieu d'une flamme sans fumée alors que les hommes ont été fabriqués de limon et de lumière. Certains iront en enfer, tandis que d'autres accéderont au paradis. Leurs rapports avec Iblis, le *Shaytān* (« Satan », « le diable »), sont obscurs. La revendication d'un mariage entre personnes de même sexe représente une telle transgression, une telle contestation de l'ordre social que l'on considère que les jeunes gens sont devenus fous : des *djinn* auraient pris possession des deux garçons. Au Maghreb, on a généralement recours à ce type d'explication pour expliquer certaines maladies comme l'anorexie et la schizophrénie (Al Bachari, M. ; 1999). Ainsi la sexualité entre célibataires de même sexe, lorsqu'elle se transforme en revendication de mariage, se trouve assimilée à une maladie qu'il faut tenter de soigner. Le recours au *shaykh* montre combien les deux garçons sont perçus comme une grave menace pour la collectivité. Cette solution s'avérant inefficace, les deux jeunes gens ont été assassinés sur la base d'une décision collective incarnée dans la figure du chef du village.

En somme, il existe une véritable tolérance importante à l'égard des pratiques entre personnes de même sexe, ce qui induit une homosocialité et une homosensualité importantes, idéologiquement justifiée par la ségrégation des sexes. Les pratiques sexuelles entre garçons célibataires sont ainsi présentées comme des pratiques de substitution à la sexualité hétérosexuelle qui est rendue impossible par la virginité imposée aux filles et par le manque d'argent qui empêche de fréquenter les prostituées en ville. Mais ce discours dit implicitement qu'on ne saurait tolérer ces pratiques au delà de la période de jeunesse et qu'elles doivent cesser avec le mariage.

La sanction meurtrière organisée collectivement contre ceux qui se font plus revendicatifs témoigne de l'incontestable hégémonie de l'hétérosexualité et de l'organisation d'un système hétérosexiste intransigeant.

2.1.4. Honneur masculin et contrôle de la sexualité des femmes

Le contrôle de la reproduction et de la sexualité des femmes est rendu possible par l'autorité que la définition de l'honneur masculin confère au mari sur son épouse et sur ses filles. Bourdieu définit comme suit le rapport social établi, du point de vue de l'honneur, entre les hommes et les femmes d'un même lignage et plus encore dans un couple :

L'honneur, ce par quoi le groupe donne prise, s'oppose au point d'honneur, ce par quoi il peut répondre à l'outrage. On fait une différence tranchée entre le nif, le point d'honneur, et la h□urma, l'honneur, l'ensemble de ce qui est h□arām, c'est-à-dire interdit, bref, le sacré. (Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 33)

Bourdieu ajoute que le sacré, ce sont essentiellement les femmes. Je dirais plutôt que le sacré correspond au corps des femmes, ce qui n'est pas exactement la même chose. Dahbia Abrous rappelle de son côté que du mot *h□arām*, dont est issu le terme *h□urma*, découle aussi en kabyle le terme *thimehremth* qui désigne le « morceau de coton ou de soie rayé que les femmes nouent autour de leurs hanches pour dissimuler leurs formes » (Abrous, D. ; 1988 : 33). Par extension, la *h□urma* renvoie à l'espace de la maison, l'espace féminin par excellence, que les hommes ne doivent pas occuper perpétuellement. Plus encore qu'aux femmes elles-mêmes ou à leur corps, c'est à l'intégrité de l'hymen de la jeune fille et à la conduite sexuelle de l'épouse que correspond la *h□urma*. Une femme doit être vierge au jour de son mariage et ensuite être fidèle à son mari, sinon, elle se déshonore, déshonore son mari, ainsi que leurs familles respectives. La *h□urma* équivaut à un « déshonneur virtuel » car elle peut « se perdre ou se briser » (*loc. cit.*), ce qui place les hommes dans une situation de vulnérabilité quant à leur honneur puisque celui-ci ne dépend pas seulement de leurs propres agissements, mais aussi de ceux des femmes de leur famille, en premier lieu leur épouse et leur fille. Par sa sexualité, une femme peut

donc déshonorer les hommes de sa famille : père, époux, frères, oncles... Le rituel d'exposition de la chemise de la mariée lors de la nuit de noces vise à prouver aux yeux de tous que la jeune fille a été « bien éduquée » et que les hommes de sa famille ont su la surveiller et la protéger. Ce rituel est donc un moment important de mise en jeu de la masculinité des hommes. Le risque de déshonneur ne peut qu'inciter les agnats à exercer un contrôle individuel et collectif (au sein d'un même lignage) sur la sexualité féminine, c'est-à-dire sur les femmes elles-mêmes. C'est au regard de ce risque de déshonneur que le contrôle masculin de la sexualité des femmes est rendu légitime et nécessaire aux yeux de tous :

Les Iqar'iyen disent que la femme a une intelligence et des passions comme l'homme, mais qu'elle est faible et ne peut maîtriser ses désirs sexuels. Les hommes, son père d'abord et ensuite son mari, doivent contrôler sa conduite grâce à l'autorité qu'ils ont sur elle. Le mari a pleine autorité sur sa femme, mais aussi sur les enfants qu'elle lui donne. (Jamous, R. ; 1981 : 66)

Le rituel d'exposition de la chemise s'inscrit dans ce processus de contrôle de la sexualité des femmes. Celui-ci tend à réduire la sexualité féminine à la sexualité reproductive. Il est légitimé par un discours qui présente de surcroît la sexualité des femmes comme non-maîtrisable par elles-mêmes.

2.1.5. Honneur masculin et violence envers les femmes

Le contrôle de la sexualité féminine passe plus globalement par l'obéissance de l'épouse envers son mari, ce qui est assuré par les règles de l'honneur, qui là encore, joue son rôle d'institutionnalisation des rapports de pouvoir entre hommes et femmes. Gélard indique que « la remise en cause de l'autorité masculine [au sein du foyer] entraîne le déshonneur des deux sexes » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 490).

Mais les règles inhérentes à l'honneur n'agissent pas seulement au niveau des comportements, elles distribuent aussi de manière inégale entre les hommes et les femmes les instruments du pouvoir que sont les armes. En effet, le *nif*, dont seuls les hommes sont détenteurs, est défini comme ce qui « permet de restaurer [la *hurma*] dans son intégrité » (*loc. cit.*), et Bourdieu précise :

[...] le devoir de défendre le sacré s'impose comme un impératif catégorique [...] L'homme d'honneur accomplit la vengeance et lave l'affront subi au mépris des sentiments, recevant pour cela l'approbation entière du groupe.
(Bourdieu, P. ; 1965 : 35)

Les fusils étant le symbole du *nif* et bien plus concrètement le moyen de l'agir masculin, la vengeance doit s'accomplir par le meurtre de l'individu responsable de l'offense. Mais ici, il faut rappeler que l'atteinte à la *h□urma* se distingue de l'atteinte faite aux femmes, puisqu'on considère que les femmes, sont par nature « incapables de maîtriser leurs désirs sexuels » (Jamous, R. ; 1981 : 66) et, par conséquent, toujours susceptibles de porter elles-mêmes atteinte à la *h□urma*. Dans ce cas, c'est la femme « fautive » que l'homme déshonoré doit tuer, afin de rétablir son honneur et celui de tous les membres de son lignage, les autres femmes y compris. Cette définition de l'honneur et du déshonneur masculins rend légitime l'usage de la violence envers les femmes en conférant aux hommes le droit de vie ou de mort sur elles.

Toutefois, l'honneur intervient également comme mode de limitation de cette violence. Gélard cite par exemple ce dicton énoncé à l'intention des hommes chez les Aït Khebbach : « Quand un homme laisse sa femme faire de mauvaises choses, il est comme elle : une femme. Mais s'il la frappe, il n'est pas un homme » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 490). On dit aussi d'une femme qui prend les décisions au sein de son foyer qu'elle « fait l'homme » et l'on considère que son mari est « sans honneur » (*ibid.* p. 447). Le manque d'autorité sur l'épouse féminise l'individu mâle qui, ainsi, devient la risée de tous. Mais dans le même temps, faire usage de la violence pour asseoir son autorité est considéré comme déshonorant, car un homme digne de ce nom ne peut s'en prendre à plus faible que lui sans se couvrir de honte. La logique de l'honneur appliquée au sein du couple tend ainsi à limiter les excès de l'usage légitime de la violence accordé aux hommes sur les femmes, mais elle ne remet nullement en cause le principe de hiérarchisation des sexes et le droit d'usage de cette violence en certains cas.

Il faut préciser que son usage envers les femmes « fautives » ne s'impose pas comme un strict impératif dans tous les groupes sociaux qui composent la « tribu ». Il a été indiqué que l'honneur d'un individu résulte de son appartenance à un

patrilignage, mais qu'il découle aussi de sa conduite propre. Pour plus d'exactitude, il faut considérer que ces deux dimensions de l'honneur s'interpénètrent : plus le lignage auquel l'individu appartient est « pur » et haut placé dans la généalogie « tribale », plus sa conduite doit être exemplaire. Les écarts à la norme sont d'autant plus intolérables que l'on est issu d'une famille de « bonne souche ». Si les *shorfā* sont de par leur origine religieuse et leur statut d'agents d'arbitrage exclus du jeu de l'honneur dans les conflits intertribaux — ils ne prennent pas les armes —, ils ne sont pas exemptés des commandements induits par le sens de l'honneur relativement aux rapports entre hommes et femmes, bien au contraire. Les anthropologues ont souvent noté que les taux d'endogamie sont plus élevés dans les familles maraboutiques et indiqué qu'une plus grande rigueur y prévaut à l'égard des femmes (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1972 : 129). C'est même surtout dans les familles maraboutiques que le rétablissement de l'honneur par le meurtre est censé s'exercer sans condition.

Lorsque l'offense à la *hurma* est le fait, non pas d'une femme, mais d'un homme, c'est ce dernier qui doit normalement être l'objet de l'exécution vengeresse ou, à défaut, un de ses proches agnats. Si cette vengeance tarde, l'homme initialement offensé se voit déshonoré et condamné à l'exil par son lignage. Un proche parent devra alors se substituer à cet individu perçu comme défaillant et accomplir la vengeance à sa place pour sauver l'honneur de tous. Le déshonneur n'intervient donc véritablement pour un homme qu'en l'absence de réponse à l'offense. Pour illustrer ce propos, l'on peut rapporter des faits relatés dans le documentaire réalisé par Patrick Rotman, « l'Ennemi intime », diffusé les 4, 5 et 6 mars 2002 sur France 3, consacré aux exactions commises par l'armée française lors de la guerre d'Algérie. Une journaliste interroge deux Algériens âgés, ayant vécu la guerre, sur les viols perpétrés par des soldats français dans les campagnes algériennes. L'un d'eux explique que des hommes dont les épouses ont été violées « sont partis », « ont tout abandonné », sont « devenus fous » et le sont encore aujourd'hui : « ils n'ont plus qu'une vie d'errance », disent-ils, alors que d'autres se sont exilés vers la France et ont définitivement « disparu ». La journaliste se méprenant sur les raisons de ces comportements demande : « ils n'ont pas réussi à pardonner [à leur épouse⁶²] ? ». Le deuxième homme répondit : « Mais Madame,

⁶² Il faut dire que la journaliste avait précédemment interrogé Malika Ighilhariz, ancienne résistante, qui a été victime de viol pendant la guerre. Après avoir gardé ce secret durant des années, elle révéla les faits à ses filles qui lui apportèrent leur soutien. Quelques temps après, elle dévoila aussi ces durs

l'honneur, ça ne se répare pas ! ». Effectivement placés dans l'impossibilité de répondre à l'outrage, ces hommes se sont trouvés irrémédiablement déshonorés, d'où le basculement dans la « folie » ou dans l'exil. Gélard affirme également à propos des Aït Khebbach qu'un « homme qui ne peut réparer son honneur devient fou ou se tue », et s'il refuse d'accomplir la vengeance, il risque le bannissement (Gélard, M.-L. ; 2000 : 224). Une autre conséquence possible de ce type de situation est le meurtre par son époux de la femme violée afin de faire disparaître le déshonneur. Monique Gadant en témoigne :

Il est arrivé aussi que des femmes violées qui avaient accouché de bâtards aient été tuées par leur famille. Bien que ces « fautes » aient été le fait de l'ennemi, le déshonneur était insupportable et dans l'incapacité où la répression mettait les hommes de défendre leur honneur, ou ils se taisaient dans la honte, ou ils en venaient à des mesures extrêmes qui effaçaient le crime. (Gadant, M. ; 1990/1995 : 260)

S'il n'est certainement pas simple de se résoudre à une telle vengeance et encore moins de l'accomplir, les hommes sont néanmoins crédités *a priori* du pouvoir de rétablir eux-mêmes leur honneur, ce qui n'est pas le cas des femmes.

L'offense qui est un déshonneur potentiel se distingue du déshonneur irrémédiable, *ibahdal imanis*, disent les Kabyles (Bourdieu, P., 1965/1972 : 25) : si l'offense force à agir pour sauver l'honneur, le déshonneur avéré équivaut à une véritable mort sociale se traduisant souvent par l'autodestruction. Le *nif* est donc à la fois contrôle des femmes et leur protection face aux autres hommes. Ce second aspect est la conséquence de ce que elles sont privées du pouvoir de se protéger elles-mêmes, c'est-à-dire privées de l'usage légitime des armes et, plus globalement, de l'usage de la violence. La privation de l'usage de la violence, condition du contrôle des femmes par les hommes, est ensuite légitimée par l'idée qu'elles sont « faibles » et ne peuvent donc se protéger elles-mêmes, mais il s'agit bien là de la conséquence et non de la cause des rapports de pouvoir institués entre hommes et femmes.

événements à son fils qui eut une tout autre réaction. Il lui répondit : « Pourquoi me dis-tu tout ça ? Il fallait garder ça pour toi ». Elle avait ajouté que son fils lui « en voulait toujours d'avoir brisé le silence ». Se sentant très probablement déshonoré parce que, d'une part, il se trouvait dans l'impossibilité d'agir, d'autre part, sa mère s'était engagée dans une démarche de témoignage qui rendait le déshonneur public, le jeune homme aurait préféré que rien ne se sache. Sur la vie de Malika Igilhariz et plus globalement sur les femmes résistantes durant la guerre, le lecteur peut se reporter aux travaux de Djamila Amrane (1994).

Cet usage légitime des armes par tous les hommes a été battu en brèche avec l'apparition des États dotés de leur police et de leur armée, ce qui conduit à nuancer le tableau qui vient d'être brossé. En effet, le crime est désormais puni par la loi. Alors qu'autrefois le meurtre de l'épouse « fautive » aurait été considéré comme une obligation, non comme une déviance, il est aujourd'hui criminalisé. Mais il faut dire que la justice accorde souvent des circonstances atténuantes à l'homme déshonoré qui tue sa femme : la superposition du système juridique « tribal » et du système judiciaire étatique crée parfois des contradictions dans l'élaboration des normes, mais les deux systèmes ne sont pas toujours très fortement antagoniques. En étudiant les faits divers relatés par la presse marocaine, Gélard constate que les meurtres liés à la défense de la *hurma* entraînant la mort d'épouses ou de filles jugées « fautives » non seulement perdurent mais sont de surcroît considérés par les journalistes comme légitimes (Gélard, M.-L. ; 2000 : 219).

2.1.6. Sociabilité masculine et défi

En plus de toutes ces conditions nécessaires à l'affirmation de l'honneur masculin (mariage, engendrement de garçon, imposition d'une autorité sur les femmes du lignage, division socio-sexuée du travail), celui-ci est encore tributaire des relations entre hommes, ce qui rappelle si besoin en était que l'honneur est une affaire de relations entre hommes. Jamous spécifie qu'un homme d'honneur ne peut se contenter de simplement protéger sa famille : non seulement il doit s'attendre à être défié par d'autres hommes, mais il doit aussi lancer des défis, faire face, en entrant dans ce qu'il appelle « des échanges de violences » (*ibid.* p. 68), car le repli sur soi, sur le simple domaine de sa famille est méprisable, de sorte que celui qui reste dans sa demeure est ridiculisé. « L'honneur suppose qu'on aille au devant des autres et qu'on n'ait pas peur de les affronter » (*loc. cit.*). Transgresser les domaines de l'interdit d'autrui, c'est porter atteinte à son honneur et à celui de son groupe, mais dans le même temps, c'est le considérer comme un homme digne d'être défié, un égal en honneur, c'est-à-dire quelqu'un dont on reconnaît la valeur en s'attendant à ce qu'il réponde au défi lancé. L'honneur se présente comme une compétition de prestige entre égaux. Cet impératif d'égalité en honneur entre les protagonistes est particulièrement important et Jamous indique qu'un homme d'honneur ne saurait

répondre au défi lancé par un individu d'un statut inférieur : les personnes de confession juive et les musiciens placés au bas de l'échelle sociale et ne pouvant accéder à la terre ; les hommes qui peuvent accéder à la terre mais n'en possèdent pas encore, à savoir les fils des chefs de maison, qui ne deviendront propriétaires qu'au moment du décès de leur père ; les agnats des familles protégées qui ne peuvent espérer devenir propriétaires qu'en rompant les liens de dépendance avec leur lignage protecteur, ce qui nécessite de s'engager dans des échanges de violence avec lui. Dans le même sens, Bourdieu écrit :

Du principe de reconnaissance mutuelle d'égalité en honneur suit un premier corollaire : le défi fait honneur. "L'homme qui n'a pas d'ennemis, disent les Kabyles, est un bourricot", l'accent n'étant pas mis sur la stupidité du bourricot, mais sur sa passivité. Ce qu'il y a de pire, c'est de passer inaperçu : ainsi, ne pas saluer quelqu'un, c'est le traiter comme une chose, un animal, une femme. Le défi est, au contraire, un "sommet de la vie pour celui qui le reçoit" (El Kalaa). C'est en effet l'occasion de se sentir exister pleinement en tant qu'homme, de prouver aux autres et à soi-même sa qualité d'homme (thirugza). "L'homme accompli" (argaz alkamel) doit être sans cesse en état d'alerte, prêt à relever le moindre défi. (Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 19)

Et encore :

La place de l'homme est dehors, dans les champs ou à l'assemblée, parmi les hommes : c'est chose qu'on enseigne très tôt au jeune garçon. On suspecte celui qui demeure trop à la maison pendant la journée. L'homme respectable doit se donner à voir, se montrer, se placer sans cesse sous le regard des autres, faire face (qabel). (Ibid. p. 36)

Ces « échanges de violence » qui font honneur se manifestent à travers les joutes oratoires, les dépenses ostentatoires, les meurtres et la violence physique (Jamous, R. ; 1981 : 68). Les joutes oratoires ont lieu lors des assemblées où les représentants des lignages et des familles s'affrontent dans des échanges de paroles mesurées et minutieusement pesées, car il ne s'agit pas de fanfaronner : la parole a son poids et elle ne doit pas être gaspillée. Les dépenses ostentatoires visent à ne pas paraître

démuni en comparaison des voisins et, plus encore, à donner à voir le prestige du groupe à travers son sens de l'hospitalité et de l'accueil. Elles s'accomplissent également à l'occasion des cérémonies de mariage et de décès qui doivent être fastueuses. Quant aux meurtres, ils sont une réponse à la violation des domaines de l'interdit et peuvent s'enchaîner dans des cycles de vengeance dont le déroulement est très codifié et par conséquent fort éloigné de toute forme de déviance ou de marginalité. D'après Jamous, le meurtre fournit l'occasion de faire valoir l'ingéniosité et le courage de l'homme d'honneur qui doit agir par ruse, tendre un guet-apens, puis jeter son fusil en l'air afin de signifier son action aux yeux de tous, sans quoi le meurtre se réduirait à un acte de lâcheté : comme cela a déjà été indiqué, ne pas revendiquer le meurtre entraîne le déshonneur. Gélard indique qu'aujourd'hui chez les Aït Khebbach, l'honneur des individus et des groupes reste tributaire des faits d'armes et de violence : on loue les ancêtres pour leur courage à la guerre et leur intelligence. Cependant, dans le cadre de déstructuration de l'organisation « tribale », qui va de pair avec la dépossession de l'usage légitime des armes par l'ensemble des individus mâles au profit des policiers et des militaires au service de l'État, la quotidienneté éloigne les individus de cette possibilité d'affirmer leur honneur à travers les armes (Gélard, M.-L. ; 2000 : 315). Toutefois, faire face et engager sa force physique dans un conflit demeure une manière d'affirmer sa masculinité et son honorabilité.

2.2. Honneur masculin et indépendance économique

Les éléments qui font l'honneur d'une personne sont multiples, comme cela a déjà été indiqué. Au-delà de la sexualité, le rapport au travail et plus globalement à l'indépendance économique, qui pose la question de la distribution selon de sexe des moyens de production, est essentiel dans la construction sociale de la masculinité. Encore une fois, cette distribution inégalitaire est légitimée par les liens établis entre l'honneur et la masculinité.

2.2.1. Honneur masculin et possession des moyens de production

Dans les sociétés sédentaires, la terre fournit les ressources nécessaires à la production des aliments. En cela, sa possession est la condition première de l'existence et de la survie des groupes. Le statut foncier dit *mulk* autorise l'appropriation individuelle des terres. Or, elle est un élément essentiel de la constitution de l'honneur masculin :

[...] un homme marié, ayant des enfants, n'est un homme complet que s'il possède de la terre. Sans ce bien foncier, le plus valorisé des biens dans cette société, personne ne peut être un homme au sens plein du terme, un ariaz, un homme d'honneur. (Jamous, R. ; 1981 : 66)

Cette association étroite entre la possession de terres et la masculinité est la conséquence de la quasi-interdiction qui est faite aux femmes d'en posséder. Alors que le droit musulman, *fikḥ*, permet à celles-ci d'hériter, la pratique de l'exhérédation des filles est demeurée très fréquente (Bourdieu, P. ; 1972 : 121). Kasriel affirme en 1989 qu'elle est la norme chez les Aït Haddidou du sud du Maroc (Kasriel, M. ; 1989 : 138). A propos des Iqar'iyyen, Jamous révèle qu'on attend des filles qu'elles cèdent leur part d'héritage de leur vivant à leurs frères ou à leurs fils (Jamous, R. ; 1981 : 125-126), mais que la femme qui n'a que des filles garde ses terres pour celles-ci, espérant que leurs futurs époux viendront, contrairement à la règle, vivre dans leur lignage, ce qui permettra de maintenir leur nom, malgré l'absence de fils. Là encore, il ne s'agit pas de privilégier les filles, mais bien plutôt de préserver le lignage. Celui qui acceptera de venir travailler les terres de son épouse sera méprisé, rangé dans la catégorie des individus dépourvus d'honneur, ce qui rend cette configuration relativement improbable (Jamous, R. ; 1981 : 127) : son épouse contestera plus aisément son autorité, et c'est finalement sa masculinité qui sera mise en cause.

La possession des terres par les hommes induit l'idée que ce sont eux qui subviennent aux besoins de leur famille. Pourtant, le travail nécessaire à la production et à la préparation des produits de consommation n'est pas le seul fait des hommes. Il est aussi celui des femmes, puisqu'elles ne sont nullement dispensées de travailler. En revanche, elles ne sont généralement pas autorisées à exercer un travail rémunéré en dehors de leur foyer, ce qui inversement est réservé, voire fortement conseillé, aux hommes, surtout lorsque les produits de la terre s'avèrent insuffisants

pour subvenir aux besoins de tous. Seules la possession des terres et la possibilité de gagner de l'argent « liquide » sont prises en considération dans l'affirmation selon laquelle ce sont les hommes qui entretiennent leur famille, alors que le travail fourni par les femmes, alors même qu'il est reconnu comme un travail effectif, n'induit pas l'idée qu'elles entretiennent elles aussi leur famille. Leur travail ne leur procure aucune autorité sur leur mari. En revanche, il peut être utilisé pour asseoir leur autorité sur leurs enfants. Il s'ensuit qu'une femme non mariée ne peut vivre seule, puisqu'elle serait alors dépourvue de moyens de subsistance. La femme célibataire est en conséquence perçue comme une charge pour ses parents, en dépit du travail qu'elle fournit. Ce mode de répartition des moyens de production, de non reconnaissance du travail effectué et de redistribution des biens, outre qu'il sert à légitimer l'autorité de l'époux, constitue pour les femmes une contrainte supplémentaire au mariage hétérosexuel.

Étant aussi le symbole de l'honneur des groupes et des hommes, la terre doit non seulement être acquise mais aussi défendue, ce qui offre la possibilité aux individus mâles de faire valoir leur honneur et leur masculinité. Les terres faisant partie des domaines du « sacré », *h□arām*, toute intrusion, tout saccage, tout vol, toute contestation de propriété sur les terres d'un homme ou d'un groupe équivaut à un outrage qui appelle la réplique vengeresse du *nif* par le meurtre de celui qui a commis l'offense. Ce type de riposte s'inscrit dans le système de régulation des relations sociales par le sens de l'honneur. Bourdieu écrit à ce propos :

Si le patrimoine de la lignée, que symbolise le nom, se définit non seulement par la possession de la terre et de la maison, biens précieux donc vulnérables, mais par les moyens d'en assurer la protection, c'est-à-dire les hommes, c'est que la terre et les femmes ne sont jamais réduites au statut de simple instrument de production ou de reproduction, et encore moins, de marchandises ou même de "propriétés" : les agressions contre la terre, contre la maison ou contre les femmes sont des agressions contre leur maître, contre son nif, c'est-à-dire son être, tel que le groupe le définit, et pas seulement contre son avoir. (Bourdieu, P. ; 1972 : 120)

Ce propos de Bourdieu doit être rectifié : que les femmes et la terre ne soient pas uniquement pensées comme des instruments de production et de reproduction ne

change rien au fait qu'elles sont néanmoins pensées comme tels, même si ce n'est que partiellement. Cela étant dit, ce qui doit attirer l'attention ici est le lien établi entre la possession de terres et la masculinité. Ce lien rend légitime la possession des moyens de production par les seuls hommes ainsi que la possession par eux du pouvoir économique.

Encore une fois, il faut rappeler que les citations présentées ici sont anciennes et que la dépossession de l'usage légitime de la violence par les États impose normalement que ce type de conflit soit géré par la justice. Pourtant, on note que l'État est souvent défaillant et que généralement ces conflits relatifs à la terre se gèrent actuellement par la *jmaāt*, comme l'indique Amahan à propos des Ighoujdama du Maroc (Amahan, A. ; 1997 : 147). Gélard décrit ainsi un conflit entre deux hommes : l'un d'eux souhaite construire une maison et délimite son terrain en plantant des arbres. Un voisin mécontent les arrache, répondant ainsi à ce qu'il perçoit comme une offense. Le premier, à son tour défié par l'arrachage des arbres, n'entend pas se laisser faire et menace d'en découdre. L'honneur des deux hommes est en jeu. Chacun doit faire face. L'individu qui a rapporté cette anecdote commente alors la situation : « Si tu recules, là, on ne te respecte plus, si tu avances et que tu forces, là, on te respecte, tu es un homme » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 514). Pour éviter l'escalade de la violence à laquelle les deux protagonistes sont condamnés en vertu des règles de l'honneur masculin, le voisinage tente de régler l'affaire pacifiquement. L'arbitrage extérieur est accepté, même s'il s'avère forcément plus ou moins défavorable à l'un ou à l'autre des protagonistes, puisque chacun, en faisant face, en affrontant sans hésitation son rival, a montré qu'il était un homme d'honneur, alors que si les protagonistes avaient tenté de s'arranger pacifiquement dès le départ, ils auraient été perçus comme des hommes défaillants, puisque l'honneur masculin commande avant tout de refuser toute situation de domination.

Mais les assemblées ne parviennent pas toujours à éviter l'escalade de la violence. Ainsi, les crimes d'honneur relatifs à la transgression de l'espace sacré de la terre alimentent de temps à autre les rubriques de faits divers de la presse marocaine d'aujourd'hui. Mais à la différence des crimes d'honneur relatifs à la sexualité des femmes, ceux-là sont perçus comme archaïques, illégitimes et sont moralement condamnés par les journalistes (Gélard, M.-L. ; 2000 : 219), ce qui montre que la logique de l'honneur inhérente au système foncier « tribal » s'étiole, tandis que la

logique de l'honneur émanant des rapports sociaux de sexe connaît en dépit de l'affaiblissement de l'ordre « tribal » une forte légitimité dans toute la société.

2.2.2. Honneur masculin et division socio-sexuée du travail

Le travail de la terre permet la mise en valeur des qualités d'homme d'honneur, car il ne suffit pas de posséder des terres, encore faut-il savoir les faire fructifier. Gélard signale que l'honneur d'un homme réside aussi en partie dans sa capacité à exécuter correctement toutes les tâches qui lui incombent, à savoir essentiellement les travaux agricoles : labour, semi, irrigation (Gélard, M.-L. ; 2000 : 491). Mais cet honneur se mesure aussi à la quantité de blé récolté. Celle-ci renvoie à la qualité du travail accompli et à la capacité de nourrir sa famille. Outre les travaux des champs, dont les récoltes sont parfois insuffisantes, un homme doit chercher un travail salarié à l'extérieur du village durant les périodes d'hiver où les travaux de culture sont interrompus. Celui qui se complait dans l'oisiveté est déconsidéré. Le travail plus que la richesse fait l'honneur des individus.

Par ailleurs, la participation aux travaux collectifs, comme l'entretien des canaux d'irrigation qui approvisionnent le village en eau, concourt également à l'honneur masculin, car elle traduit l'esprit de solidarité et l'engagement de l'individu à l'égard de sa communauté. Dans ces deux cas, « le travail bien fait » fait partie des caractéristiques de l'homme d'honneur : il pourvoit aux besoins de sa famille et se montre impliqué dans la vie sociale de la collectivité territoriale.

Plus largement, comme le note aussi Bourdieu, « sont jugées déshonorantes pour un homme la plupart des tâches qui incombent à une femme », et inversement (1966/1972 : 39). En ce sens, l'honneur instaure et légitime la division socio-sexuée du travail, dont il a été noté qu'elle est au fondement du processus de différenciation et de hiérarchisation des sexes.

Il ressort de toutes ces analyses que la masculinité se définit en terme d'honneur et même qu'elle se mesure au degré d'honorabilité de l'individu : plus un homme est crédité d'honneur, plus sa masculinité est attestée. La masculinité ne s'acquiert pas de manière spontanée et automatique avec l'âge, ni même par la simple appartenance à un lignage, elle requiert de passer certaines étapes : se marier d'abord, avoir des enfants mâles ensuite, posséder des terres et enfin participer aux conflits entre

hommes. Le mariage est la condition première de la constitution d'un « capital d'honneur » et un moment essentiel de l'établissement et de la confirmation de la masculinité du jeune homme qui, dès lors, accède au statut d'adulte et commence à devenir un homme véritable. Dans tous les cas, l'honneur renvoie au double exercice de l'imposition de l'autorité et de la protection sur les domaines de l'interdit face à autrui, ce qui implique des relations de pouvoir au sein de la famille et une attitude de défiance à l'égard des autres hommes. En dépit des arrangements qui peuvent être mis en œuvre pour contourner les règles de l'honneur — comme le mariage avec le cousin parallèle patrilatéral —, le couple honneur/déshonneur appliqué aux individus mâles instaure un rapport de pouvoir des hommes sur les femmes au sein de la famille restreinte d'abord et de la famille étendue ensuite. Le déshonneur frappe celui qui refuse de répondre aux offenses jugées gravissimes, qui de fait sont assez rares, tandis qu'une faible considération et les médisances qui produisent le sentiment de honte sanctionnent tous les petits manquements à la norme vécus dans le quotidien. Il s'ensuit que les situations de déshonneur sont rares pour les hommes si bien que les exemples d'hommes déshonorés sont rares.

3. Le couple honneur/déshonneur et la construction sociale de la féminité

Comment les notions d'honneur et de déshonneur interviennent-elles dans la construction de la féminité et comment participent-elles au processus de construction et de hiérarchisation des sexes ? Comment agissent-elles au niveau des rapports de reproduction et de production ?

3.1. La domestication de la sexualité des femmes

J'ai déjà dit que le contrôle des capacités reproductives des femmes requiert la mise en œuvre de forts moyens de pression, qui se traduisent notamment par l'usage de la violence ou par la menace de son usage. Mais ces pressions prennent aussi d'autres formes dont l'objectif est que les femmes se conforment d'elles-mêmes aux contraintes qui leurs sont imposées. Les notions d'honneur et de

déshonneur appliquées aux femmes visent précisément à obtenir leur propre participation au contrôle de leur sexualité.

3.1.1. Honneur gentilice et virginité féminine

Comme pour les hommes, l'honneur des femmes ressortit en premier lieu à leur appartenance à un lignage, mais leur conduite contribue également à la constitution de leur honneur. De la même façon encore, des considérations d'ordre structurel entrent en jeu dans la définition de l'honorabilité féminine et façonnent les aspirations individuelles. Puisque l'honneur des groupes, confondu avec l'honneur des hommes, commande de maintenir le nom des ancêtres par l'engendrement d'une descendance masculine, et de préserver la « pureté du sang », la sexualité féminine se voit investie d'enjeux statutaires relatifs à l'honneur, dont Aline Tauzin rend parfaitement compte à propos des Maures nomades de Mauritanie :

Les alliances, instrument privilégié de consolidation et/ou de manipulation d'une stratification sociale très marquée, sont conclues à l'initiative des hommes des groupes concernés. Ces stratégies s'appuient sur une idéologie de l'honneur, idéologie qui exalte la pureté, le non mélange des sangs et donc justifie à la fois l'endogamie au sein de chacune des strates sociales (voire de chaque famille pour ce qui est des groupes dominants, par le recours au mariage préférentiel, ou encore "mariage arabe") et le contrôle de la sexualité féminine qui, si elle s'exprimait hors de toute contrainte, menacerait cette pureté en même temps que les fondements de la patrilinéarité. Ainsi, plusieurs pratiques qui visent à la maîtrise d'une sexualité tout entière orientée vers une procréation socialement contrôlée trouvent à s'insérer dans une telle grille d'analyse [...]. (Tauzin, A. ; 1987 : 103)

Cette acception de l'honneur attachée à la « pureté du sang » est donc un instrument du contrôle de la sexualité féminine. Ainsi, l'importance accordée à la virginité des femmes au jour de leur mariage et l'idée d'honorabilité qui lui est associée sont-elles à relier à cette idéologie de la pureté. La virginité fait honneur au

futur mari : il se voit assuré de la pureté de sa future descendance, et mis en situation de faire preuve de sa virilité par la défloration. La virginité atteste également de l'intégrité du *nif* du père de l'épouse, et plus largement de tous les hommes de sa famille, puisqu'ils ont su protéger la future épouse à la fois des autres hommes et d'elle-même. Quant à la jeune femme, sa virginité signifie qu'elle a intégré les valeurs de l'honneur qui lui intiment une attitude de respect et d'obéissance envers ses parents, surtout son père, et envers son mari. Le mariage est pour elle une manière d'embrasser les valeurs de sa société et d'obtenir en retour la reconnaissance sociale qu'est l'honneur, mais au prix du renoncement à toute sexualité extra-maritale.

En toute logique, le déshonneur féminin réside principalement dans le non-respect du principe de virginité. Il est normalement sanctionné par le renvoi de la jeune épouse chez ses parents, puis par le bannissement de son lignage d'appartenance, ce qui correspond à une véritable mort sociale, ou par sa mort physique lorsqu'elle appartient à une famille fort rigoureuse. Le déshonneur est en revanche irrémédiable lorsque survient une naissance prémaritale. Gélard affirme :

[...] le sort des filles-mères qui n'ont pas été chassées par leur famille est peu enviable. Elles sont cataloguées comme des sans-honneur et ont perdu définitivement toute chance de se marier. (Gélard, M.-L. ; 2000 : 463)

Cela les écarte de toute possibilité de recouvrer une quelconque honorabilité. Elles sont alors associées aux *shaykhat*, les danseuses traditionnelles considérées comme des prostituées qui sont socialement situées au plus bas de l'échelle sociale, non seulement en terme d'honneur mais aussi en termes de conditions matérielles d'existence. Ces femmes stigmatisées, dont on considère qu'elles n'ont pas la « maîtrise d'elles-mêmes » (*ibid.* p. 172), sont placées aux antipodes de la figure de l'honorabilité. Lorsqu'une fillette se comporte mal, sa mère lui reproche de se conduire comme une *shaykha* (Gélard, M.-L. ; 2000 : 474). Aussi, pour éviter le risque de déshonneur et ses implications dramatiques, les parents enseignent-ils à leurs filles la méfiance à l'égard des garçons (Yacine, T. ; 1992 : 31) et ils les mettent en garde contre les promesses de mariage de leurs prétendants. Mais le plus sûr moyen d'écarter tout risque de déshonneur consiste à marier les filles le plus tôt

possible. Ainsi, chez les Aït Khebbach, l'âge moyen de ces dernières au mariage est de quatorze ans (*ibid.* p. 292).

3.1.2. Honte et célibat

Le célibat constitue un facteur de déconsidération important. Mais à la différence des mères célibataires, les femmes qui ne parviennent pas à se marier ne sont pas perçues comme des femmes déshonorées : l'on considère surtout qu'« elles n'ont pas eu de chance » (*ibid.* p. 429). Elles sont néanmoins soumises à la suspicion et aux ragots qui font et défont les réputations, car l'absence de mari protecteur laisse penser que leur conduite n'est peut-être pas exemplaire. Le célibat correspond donc à une situation littéralement anormale :

Le célibat n'est rien moins qu'une situation scandaleuse car facteur de désordre pour la famille et le village entier. D'ailleurs ceci est vrai tant pour la jeune fille que pour le jeune homme, qui, sexuellement mûrs représentent le danger d'une sexualité illicite, hors mariage ; les seules relations sexuelles admises étant celles qui se passent entre mari et femme, essentiellement dans un but de procréation. (Plantade, N. ; 1988 : 19).

Aussi, sont-elles condamnées à demeurer des femmes incomplètes, car c'est d'abord en franchissant l'étape du mariage que l'on devient une femme véritable. L'association de l'honneur des femmes avec le statut d'épouse s'ajoute donc à la stigmatisation du célibat pour constituer une forme de contrainte à l'hétérosexualité et à la reproduction.

3.1.3. Sexualité maritale et passage à l'âge adulte

Comme pour les hommes, le passage à l'âge adulte s'effectue par le mariage. Aussi longtemps qu'une femme n'est pas mariée, elle est appelée *bint* (« jeune fille »

en arabe), quel que soit son âge. *Bint* désigne également la fille vierge et s'oppose à *mra* qui signifie « femme » (Rodary, M. ; 2002). Tassadit Yacine explique qu'en Kabylie le mariage correspond pour la jeune fille à une mort symbolique, car elle perd à ce moment son état de « pureté », symbolisé par la virginité. Mais simultanément, il s'agit aussi d'une renaissance qui la fait advenir au statut d'adulte et de femme, ce qui comporte un certain nombre de contradictions parfois difficilement vécues par les intéressées, car elles doivent tout à la fois devenir « elles-mêmes » en même temps que la « femme de quelqu'un d'autre » : « Face à son dominant-protecteur, [l'épouse] doit dans le même temps s'effacer » (Yacine, T. ; 1992 : 34). La première relation sexuelle est investie du pouvoir de « transformer », « remodeler », « travailler », « arranger », « éduquer » la jeune épouse. Son mari est l'agent qui la « façonne » et la fait advenir « femme »⁶³.

Une différence cruciale distingue ici le rituel du mariage selon qu'il s'applique aux hommes ou aux femmes. Les premiers sont censés devenir « hommes » par leur action propre — déflorer la jeune femme est considéré comme un acte difficile pour eux car on pense que les vierges sont comme des « forteresses » —, tandis que les secondes deviennent « femmes » par la seule action de leur mari. Yacine note d'ailleurs que les appréhensions à l'égard de la nuit de noces divergent selon le sexe : les garçons craignent de ne pas être à la hauteur des exigences de la masculinité, qui leur commandent d'asseoir leur position de dominant en déflorant leur conjointe rapidement, alors que les filles redoutent de perdre leur identité, et parfois de se voir « brisée », « cassée » sans parvenir à atteindre ce nouveau statut, censé être une renaissance. Bref, les uns craignent de ne pas réussir à dominer, les autres d'être dominées (Yacine : 1992 : 56). La sexualité permet donc de construire la masculinité et la féminité dans le sens d'une hiérarchisation des sexes.

3.1.4. Dureté des normes et ruses des dominées

⁶³ Cette fonction transformatrice de la première relation sexuelle apparaît clairement lorsque l'on considère l'expression usitée à propos des mères célibataires chez les Aït Khebbach : « Elle est devenue femme avant son mariage » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 168). Cette formulation renvoie au déshonneur. Le même type de représentation se retrouve en France puisqu'on emploie la formule « devenir une femme » est associée au premier rapport sexuel.

La sexualité hétérosexuelle extra-maritale induit le déshonneur des femmes puis des sanctions très dures, allant du bannissement à la mort. Malheureusement, je n'ai pu recueillir de données sur la sexualité entre femmes et sur son acceptation ou rejet éventuels dans le monde rural ; je n'ai pas non plus trouvé de référence bibliographique y faisant allusion. Compte tenu de la sévérité de la répression de la sexualité hétérosexuelle extra-maritale, les femmes ont recours à un certain nombre d'arrangements pour dissimuler le déshonneur, en particulier dans le cas où une jeune fille n'est pas vierge au jour de son mariage. Ce type de situation est difficilement quantifiable, mais on a vu à propos de la sexualité prémaritale masculine que quelques garçons ont des rapports sexuels avec des filles de leur âge et que d'autres ont recours au viol, tandis que la majorité fréquente des prostituées. Face à la violence qui peut résulter aussi bien des relations sexuelles consenties que des relations non consenties, les femmes élaborent des stratégies qui manipulent les règles de l'honneur afin de se protéger. C'est en cela que l'on peut parler de la ruse des dominées. La dichotomie violences masculines/ruses féminines est fréquente dans les sociétés où les relations entre hommes et femmes sont fortement hiérarchisées ; on la trouve par exemple à Pouri en Grèce (Handman, M.-É. ; 1983).

Le déshonneur n'existant véritablement que par et dans le regard des autres, puisque ces derniers sont ceux par qui arrive la déconsidération, l'important est de ne rien laisser s'ébruiter. Ce n'est qu'au cas où la faute ne peut être masquée à la communauté que le *nif* (le point d'honneur masculin) doit impérativement intervenir. Mais si rien n'est encore connu publiquement, l'intérêt de tous commande le maintien du secret. Il peut même être de l'intérêt des hommes de participer à ce silence, car dans le cas inverse, ils doivent exécuter la sanction, ce qui n'est pas forcément leur souhait car les sentiments d'un père pour sa fille peuvent par exemple rendre cette situation bien difficile à accomplir.

Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, dont on a vu qu'il est édifié en mariage d'honneur par excellence, peut être instrumentalisé à des fins de dissimulation du déshonneur, alors que ce mariage ne peut être refusé par le cousin. Gélard indique qu'une jeune fille ayant perdu sa virginité peut décider d'exposer la situation à sa mère lorsque leurs relations sont faites de complicité ; la mère proposera alors à son mari d'accorder leur fille en mariage à leur neveu (*ibn 'amm*), sans rien dévoiler du secret de sa fille. Les pères des deux jeunes gens, flattés d'une telle démarche, approuveront toujours ce choix. Le futur époux sera éventuellement

mis au courant, mais il ne pourra refuser cette union sans se couvrir de honte. Il lui sera également impossible de renvoyer la jeune mariée chez ses parents, car il est lié à sa cousine par l'honneur comme par le déshonneur. Un stratagème sera mis au point pour montrer, lors de la nuit de noces, le vêtement maculé du sang de l'hymen brisé de la mariée. Puis, quelques mois ou années plus tard, s'ils ne s'entendent pas, ils pourront divorcer, mais l'honneur sera sauf.

Quant à l'individu ayant réellement défloré la jeune fille, il se gardera bien de faire connaître la vérité car, ce faisant, il se couvrirait de honte. On le soupçonnerait effectivement d'avoir fait des promesses de mariage pour obtenir les faveurs de la demoiselle. Or, un homme qui n'a pas de parole est un homme « sans honneur ». Aussi, la révélation de la situation à toute la communauté villageoise déshonorerait certes la jeune femme, mais elle couvrirait aussi inmanquablement le garçon sans parole d'une forte réprobation et d'une importante déconsidération. Celui-ci se trouverait sanctionné par l'isolement car les villageois refuseraient de lui parler. Il est alors de l'intérêt de tous de garder le secret (Gélard, M.-L. ; 2000 : 465-469).

3.1.5. Honneur, mariage et reproduction

Le maintien du nom des ancêtres auquel l'honneur des hommes est assimilé, ne peut prendre réalité sans le recours aux capacités reproductives des femmes. A ce niveau, les définitions de l'honneur et du déshonneur féminins assurent et légitiment le contrôle par les hommes de la sexualité des femmes. Ainsi, l'honneur d'une femme réside dans le respect du principe de virginité tout d'abord, dans le mariage ensuite, et dans l'enfantement de garçons enfin. Gélard indique que les femmes de la « tribu » des Aït Khebbach associent systématiquement leur honneur au fait « d'être mariées et d'avoir des enfants » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 483). Ce n'est d'ailleurs qu'à partir de l'enfantement de garçons qu'une femme obtient reconnaissance et sécurité au sein de la famille de son mari : sa participation à l'honneur du groupe est alors attestée, ce qui l'insère dans la chaîne des membres de la lignée et réduit les risques de répudiation (Lacoste-Dujardin, C. ; 1985 : 86). En effet, la position de l'épouse au sein du lignage est caractérisée par une véritable instabilité : toujours plus ou moins considérée comme une étrangère dont la présence peut s'avérer menaçante, elle est soumise au risque permanent d'en être exclue par une procédure de répudiation dont

la facilité fait de l'alliance un lien relativement fragile. Elle ne deviendra véritablement membre du lignage que le jour où son fils aura lui-même engendré un garçon, c'est-à-dire lorsqu'elle sera grand-mère. Autant dire que ce système ne peut que conduire les femmes devenues mères à exercer une pression sur la sexualité de leurs fils et plus encore sur celle de leurs brus qui se verront intimer l'ordre de procréer au plus vite (*ibid.* p. 53). Cette instabilité explique pourquoi l'honneur d'une femme repose en partie sur l'autorité qu'elle est parvenue à instaurer sur sa bru (Gélard, M-L. ; 2000 : 446). Le lien entre l'honneur d'une femme et la procréation est tel qu'il fait dire à Moktar El Harras, qui étudie la « tribu » d'Anjra située au Nord-Ouest du Maroc, qu'un taux de fécondité élevé est significatif de la prégnance de l'idéologie de l'honneur (El Harras, M. ; 1996 : 46). Voilà qui confirme combien le système de l'honneur est un système de contrainte à la reproduction.

On imagine qu'en conséquence la stérilité représente pour les femmes une situation fort difficile. Elle empêche l'épouse de contribuer à l'accroissement du groupe lignager et représente logiquement une configuration qui fragilise son statut. Fatima Hajjarabi affirme en 1996 à propos de la société paysanne du Rif Central :

Les épouses sont des procréatrices et doivent l'être, sinon, elles sont répudiées. Elles sont d'autant plus appréciées qu'elles procréent des enfants mâles. Elles assument ainsi la continuité et la sauvegarde des lignées. (Hajjarabi, F. ; 1996 : 59).

Si l'épouse n'est pas répudiée, elle doit accepter la présence d'une autre femme. La polygamie, fort peu pratiquée au Maghreb, mais néanmoins légale, est utilisée quand la première épouse est stérile. Cette institution conforte l'autorité du mari sur son épouse en signifiant que toute femme est « potentiellement interchangeable » et qu'une femme en tant que telle n'a d'intérêt que par ses capacités reproductives (Gadant, M. ; 1988/1995 : 131). Le mari peut ainsi demander que son épouse stérile soit remplacée par l'une de ses sœurs ou de ses cousines (Jamous, R. 1981 : 246). Il peut en être de même lorsqu'elle n'a donné naissance qu'à des filles (Serhane, A. ; 1998 : 12 ; Lacoste-Dujardin, C. ; 1985 : 58).

3.2. Le travail exploité et la construction sociale de la féminité

Il a déjà été dit à maintes reprises que ce sont les rapports de production et de reproduction qui président à la construction sociale des catégories de sexe. Il s'agit donc de préciser comment ces rapports sont mis en œuvre par le biais des notions d'honneur et de déshonneur.

3.2.1. Reproduction, filiation, embryologie et expropriation du travail reproductif des femmes

Il vient d'être exposé combien les notions d'honneur et de déshonneur constituent une forme de contrainte à la reproduction, qui concourent à transformer les capacités reproductives des femmes en capacités reproductrices. Plus encore, elles constituent une forme d'exploitation du travail reproductif des femmes. Le rappel de la définition proposée par Tabet de l'exploitation des capacités reproductives des femmes s'impose :

L'exploitation peut consister non seulement à imposer la grossesse, mais aussi :

- à priver l'agent reproducteur de la gestion de ses conditions de travail, c'est-à-dire : a) à le priver du choix du partenaire, b) à le priver du choix des temps de travail, c) à le priver du choix du rythme (la cadence) du travail ;
- à imposer le type (la qualité) du produit (le sexe, la « qualité raciale », etc.) ;
- à exproprier l'agent reproducteur de son produit ;
- à l'exproprier sur le plan symbolique de sa capacité et de son travail reproductifs. (Tabet, P. ; 1985/1998 : 163)

Mais à la différence d'autres rapports de production, la gestion de la reproduction implique une relation de proximité physique particulièrement étroite entre la femme [...] et l'homme qui participe seulement à la constitution de la cellule de base. (ibid. p. 162).

L'association de l'honneur des femmes et de l'honneur des hommes à l'engendrement de garçons puis au statut de grands-parents constitue indéniablement

une forme d'imposition de la grossesse, indépendamment du fait que les femmes puissent souhaiter elles-mêmes avoir des enfants. Il ne s'agit pas ici d'analyser les désirs individuels, mais bien plutôt le système social qui leur donne naissance. Cette imposition par le jeu de l'honneur gentilice aboutit souvent à priver les femmes du choix de leur partenaire, à les priver de déterminer le moment de la grossesse et le nombre de grossesses souhaitées, et enfin à imposer le sexe de l'enfant comme on a pu le voir.

Elle aboutit aussi à l'expropriation des femmes du produit de leur travail reproductif. Le douaire versé par l'époux lors du mariage est non seulement ce qui valide le mariage, conformément au droit musulman, mais aussi ce qui confère au mari un droit sur les enfants qui restent en toutes circonstances, y compris en cas de séparation, attachés à la famille du père (Jamous, R. ; 1981 : 246). Il s'agit là d'un système d'appropriation systématique des enfants par le lignage. Lorsque les enfants sont en bas âge, la mère se voit néanmoins confier la tâche de les éduquer, mais elle doit les restituer à leur père dès qu'ils atteignent l'adolescence. On assiste par ce biais à l'expropriation par les hommes du travail reproductif des femmes.

Cette appropriation se traduit aussi à un niveau symbolique dans les représentations de l'embryogénèse, qui tendent à nier le rôle des femmes dans ce processus. La croyance en l'« enfant endormi » est révélatrice de cette expropriation symbolique. Elle semble avoir beaucoup perdu de son importance aujourd'hui, mais son existence est intimement liée au système lignager agnatique. Deux médecins français ayant mené une enquête sur les *qabla*, les « accoucheuses traditionnelles », à Casablanca en 1952 signalent qu'elle était à cette époque unanimement partagée, y compris par les jeunes infirmières formées à la médecine occidentale (Mathieu, J. et Manneville, R. ; 1952). Camille Lacoste-Dujardin en mentionne aussi l'existence en 1985 à propos d'une femme kabyle résidant en France (Lacoste-Dujardin, C. ; 1985 : 21) et Corinne Fortier atteste de sa présence actuellement chez les Maures de Mauritanie (Fortier, C. ; 1998). Selon cette croyance, la durée de gestation d'un enfant peut être supérieure à neuf mois et s'étaler sur dix ans. On suppose l'existence d'un « enfant endormi » lorsqu'il y a interruption des règles pendant quelques mois puis reprise du cycle menstruel, phénomène qui peut résulter d'un avortement naturel ou d'une aménorrhée prolongée générée par des conditions de vie difficiles (travail pénible, mauvaise alimentation). C'est sous l'effet des règles, dont on pense qu'elles « coulent » sur le fœtus, que l'enfant cesse de se développer puis « s'endort ». Selon

cette croyance, le sang menstruel porte préjudice au fœtus qui se contracte alors en un « morceau de chair » et se trouve comme « mâché » par la matrice de la femme (Mathieu, J. et Manneville, R. ; 1952 : 44). Ce n'est qu'avec la reprise de rapports sexuels, qui peuvent survenir des années après, que l'enfant, à nouveau alimenté du sperme de l'homme, reprend son développement. Le sperme est pensé comme générateur de vie alors que le corps de la femme est réduit à un réceptacle qui, à lui seul, constitue un environnement hostile pour le fœtus (*loc. cit.*). Il s'ensuit que les rapports sexuels sont obligatoires pendant la grossesse, car le sperme est indispensable à la croissance de l'enfant : il nourrit le fœtus. Cette conception de l'embryogénèse s'accorde parfaitement avec les représentations coraniques :

12 Nous avons créé l'homme d'argile fine,

13 Puis nous en avons fait une goutte de sperme

contenue dans un réceptacle solide ;

14 puis, de cette goutte, nous avons fait un caillot de sang,

puis de cette masse, nous avons créé des os ;

nous avons revêtu les os de chair,

produisant ainsi une autre création.

— Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs ! —

Sourate XXIII, Les Croyants, (Masson, D. ; 1967 : 417)⁶⁴

Selon ce récit, Dieu a créé l'homme à partir d'argile (ce qui fait écho à la genèse biblique), de l'homme vient le sperme, et à partir du sperme déposé dans le corps de la femme Dieu fait se développer un enfant auquel il insuffle une âme au quarantième jour, créant ainsi un nouvel être. Toute procréation est donc une création d'ordre divin. Mais surtout, elle se caractérise par l'absence de transmission d'éléments biologiques féminins, conformément à l'idéologie patrilinéaire : la mère n'est qu'un réceptacle ; le sang, la chair et les os sont exclusivement issus du sperme de l'homme. Il y a donc expropriation symbolique du travail féminin de reproduction et cette expropriation se poursuit encore dans l'idée que le lait maternel vient du

⁶⁴ Selon les traductions du texte coranique, les termes employés pour décrire ce processus varient sensiblement. Ainsi, « goutte de sperme » est parfois traduit par « éjaculation » ou « goutte de liquide », car dans ce verset, le mot sperme n'est pas utilisé, alors qu'il l'est clairement dans d'autres. « Réceptacle solide » est parfois remplacé par « réceptacle sûr », ce qui fait référence au ventre de la mère. « Caillot de sang » se substitue à « grumeau de sang » ou à « adhérence », c'est-à-dire à quelque chose qui se fixe ou est fixé au ventre de la mère.

sperme de l'homme (Héritier-Augé, F. ; 1994 : 152). Ces représentations ont existé en France jusqu'à la découverte du rôle des ovules, à la fin du XVIII^e siècle.

3.2.2. L'honneur féminin et l'exploitation du travail des femmes

Outre les questions relatives à la sexualité, l'honneur d'une femme se manifeste dans le rapport au travail. En milieu rural, les produits de l'agriculture sont destinés à la consommation, car leur accumulation est souvent trop faible pour être commercialisée. Les hommes effectuent généralement les travaux des champs : labours, semis, irrigation. Les femmes effectuent quant à elles les tâches domestiques de préparation des repas, d'entretien de la maison, les soins aux enfants, mais aussi les corvées d'eau, de bois et d'herbe pour les animaux, ainsi que la culture des jardins. La récolte des blés est souvent accomplie conjointement : hommes et femmes participent à la coupe du blé, mais la récolte est rapportée par les hommes et le blé est ensuite trié de ses impuretés par les femmes. La division socio-sexuée du travail est maintenue par le code de la pudeur (*h^uashma*) qui interdit la mixité sexuelle.

Des anthropologues n'hésitent pas à affirmer que cette répartition du travail « fragilise » les hommes dans leur statut, car durant les périodes hivernales, ils sont dégagés des travaux des champs et donc soumis à une oisiveté mettant en péril leur honneur, alors que les femmes, dont le travail est permanent, sont exemptes de ces « aléas » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 516 ; El Harras, M. ; 1996 : 51). Ces auteurs ne perçoivent visiblement pas que cette répartition des tâches ne dessert pas totalement les hommes : elle est aussi le fondement de l'exploitation au profit des hommes du travail des femmes dans la sphère domestique. Ces derniers pourraient facilement échapper à l'oisiveté s'ils se mettaient à aider leurs épouses. Mais bien sûr, la déconsidération qui s'abat sur celui qui accomplit les travaux impartis à l'« autre sexe » les en empêche. Hajjarabi souligne, à propos de l'organisation familiale dans le Rif Central, que le mari « est certes dans cette économie domestique le principal pourvoyeur de revenu, [mais] que les femmes sont la principale force de travail. [...] Leur apport est considérable, mais elles n'en profitent pas. » (Hajjarabi, F. ; 1996 : 61). De même, il est souvent remarqué que l'apprentissage des tâches domestiques

commence très tôt pour les petites filles (six ans), alors que les petits garçons apprennent d'abord à s'affronter les uns les autres par des jeux et ainsi à développer leur sens de l'honneur. Il faut en déduire que l'exploitation du travail féminin commence même très tôt.

Quant à la répartition des produits de ce travail, elle est elle aussi inégale. Les données récentes manquent pour donner une idée précise de ce qu'il en est aujourd'hui, mais l'on se souvient que Sophie Ferchiou a admirablement montré en 1968, à partir de l'étude des familles traditionalistes de la région du Djerid en Tunisie, que la répartition alimentaire entre les hommes et les femmes est parfaitement inégale (Ferchiou, S. ; 1968). Gélard, sans tirer de ses propres observations les conclusions adéquates, signale que chez les Aït Khebbach aujourd'hui, on attend d'une femme qu'elle soit « travailleuse », capable d'effectuer de manière irréprochable les tâches qui lui sont imparties, « économe » et prête à « accepter les privations », alors que de telles qualités ne sont pas attendues des hommes (Gélard, M.-L. ; 2000 : 477).

Les représentations de l'honneur relativement au travail confèrent donc aux hommes une autorité sur leur famille, tandis qu'elles instituent pour les femmes les conditions de l'exploitation de leur travail. Il s'ensuit que la notion d'honneur se présente comme un système de légitimation des rapports de production dans la sphère domestique dont on a vu qu'il participe avec les rapports de reproduction à la construction et à la hiérarchisation des sexes.

Les implications de l'honneur étant différentes pour les hommes et pour les femmes, le vécu de cette notion prend des formes différentes selon le sexe. Les hommes ressentent l'honneur comme « une construction, une élaboration sociale dans le temps [leur] permettant, en franchissant certaines étapes, d'accéder au statut d'homme d'honneur », alors qu'il est « vécu [par les femmes] comme une abstraction éminemment négative » qui traduit la « crainte du faux-pas » (Gélard, M.-L. ; 2000 : 477). Tout se passe pour la jeune fille comme si elle ne pouvait que tenter de préserver l'honneur dont elle hérite par sa naissance, sans jamais pouvoir accroître ce bien précieux, mais en risquant toujours de le perdre. Par suite, les hommes ont plutôt tendance à parler des « offenses » qui leur sont faites, comme d'autant de défis à relever, alors que les femmes évoquent la « honte » qu'elles ressentent (*ibid.* p. 483). Gélard voit dans ces différences de vocabulaire des manières différentes d'exprimer l'honneur selon le sexe. Il me semble bien plutôt

qu'elles traduisent les différences de statut des hommes et des femmes. En effet, pour les hommes, le déshonneur ne peut venir que d'autrui, ce qui induit le discours de l'« offense », alors que pour les femmes, il vient d'abord et avant tout de leur propre conduite, d'où l'idée de « honte », liée à celle de « faute », et le sentiment de culpabilité qui en découle.

En somme, la féminité est construite en référence au déshonneur potentiel plutôt qu'en référence à l'honneur et elle correspond à un état de sujétion obtenu par l'exploitation des capacités productives et reproductives des femmes. Ainsi, pour devenir une « femme véritable », c'est-à-dire une « femme d'honneur », le mariage, la procréation et l'accomplissement scrupuleux de nombreuses tâches quotidiennes, qui sont autant de travaux exploités, constituent des étapes incontournables.

In fine : Le couple honneur/deshonneur et la légitimation des rapports de pouvoir

Indéniablement, les notions d'honneur et de déshonneur ont partie liée avec les rapports de pouvoir et de domination. Elles permettent de distinguer les groupes sociaux entre eux en fonction des rapports de pouvoir qui les lient les uns aux autres. Les lignages sont ainsi hiérarchisés et le système de l'honneur fournit à travers les mythes d'origine une légitimité idéologique au pouvoir des groupes les plus puissants, tandis que l'exclusion du jeu de l'honneur caractérise les groupes marginalisés, empêchés d'accéder à la terre.

De la même façon, elles participent à la reproduction et à la légitimation permanente des rapports sociaux de sexe. Elles organisent effectivement les rapports de production domestiques ainsi que les rapports de reproduction, qui président à la construction et à la hiérarchisation des sexes. En procédant à la légitimation de la distribution inégalitaire des moyens de production (les terres) et des instruments de pouvoir (les armes), l'honneur et le déshonneur participent à la reproduction des rapports de pouvoir qui président à la construction des catégories de sexe. On voit en effet que l'honneur a à voir avec l'usage légitime de la violence et que celui-ci est possédé par les hommes en même temps qu'interdit aux femmes. Cette bi-partition asymétrique du pouvoir est inhérente à la notion d'honneur :

L'ethos de l'honneur s'oppose, dans son principe même, à une morale universelle et formelle affirmant l'égalité en dignité de tous les hommes et par suite l'identité des droits et des devoirs. Non seulement les règles imposées aux hommes diffèrent des règles imposées aux femmes et les devoirs envers les hommes des devoirs envers les femmes, mais en outre les commandements de l'honneur, directement appliqués aux cas particuliers et variables en fonction des situations, ne sont aucunement universalisables. (Bourdieu, P. ; 1965/1972 : 42)

L'honneur étant un bien collectif qui n'appartient pas en propre à l'individu, mais à tous les membres du groupe, il lie les individus les uns aux autres dans sa défense et sa perpétuation. Cette interdépendance instaure de fait un système de surveillance réciproque qui participe à la reproduction de la structure sociale et précisément des rapports sociaux de sexe. Mais, s'il est déshonorant pour une femme d'appartenir à un lignage où les dettes d'honneur ne sont pas vengées (quand un agnat a été tué par exemple), ce qui l'autorise par exemple à rappeler aux hommes de sa famille qu'ils doivent rétablir l'honneur en accomplissant la vengeance par le meurtre, ce pouvoir n'est qu'un pouvoir d'influence, aucunement un pouvoir d'agir. En revanche, les hommes disposent de véritables moyens de sanction sur les femmes défaillantes : répudiation, bannissement, voire droit de vie ou de mort.

Au delà de cette répartition asymétrique de la violence, la force effective des notions d'honneur et de déshonneur résulte de ce qu'elles forment un système d'imposition des normes faisant figure de loi, si bien que les individus se conforment d'eux-mêmes aux rôles sociaux assignés à leur statut. Indéniablement, l'honneur ne se décline pas de façon identique pour les hommes et pour les femmes. Devenir un homme d'honneur ou une femme d'honneur, c'est-à-dire un homme ou une femme véritable, emprunte des chemins différents, pensés comme opposés et complémentaires, ce qui participe au processus de différenciation des individus en deux catégories de sexe. Par suite, toute tentative de s'arroger les prérogatives, devoirs ou attributs de l'autre sexe est constituée en transgression, puisque franchir les frontières de genre attire la honte, voire le déshonneur, sur l'individu qui s'y laisse aller. Enfin, l'acquisition d'un statut d'honneur suppose le mariage et la parentalité, de sorte que l'honneur se présente comme une forme de contrainte à l'hétérosexualité et à la reproduction.

Le couple honneur/déshonneur ainsi que toutes les notions qui lui sont afférentes permettent donc d'appréhender le genre comme mode de construction et de hiérarchisation des sexes d'une part, et comme mode de construction sociale de la sexualité d'autre part. Il se présente comme un instrument de respect des normes qui régissent la sexualité et les relations entre les sexes, et comme un instrument de légitimation, tout autant que de production, des rapports sociaux qui construisent les catégories de sexe. En cela, il se présente comme une grille de lecture du genre mais aussi des autres types de rapports sociaux.

CHAPITRE IV :

HONNEUR ET DESHONNEUR EN MILIEU URBAIN :

L'ECONOMIE MARCHANDE ET LA FAMILLE NUCLEAIRE

Introduction : exode rural et changement social

Progressivement, l'organisation « tribale » se décompose. L'exode rural massif conduit de nombreuses familles paysannes vers les centres urbains alors que la construction de logements est généralement insuffisante pour les accueillir ; elles s'entassent alors dans des bidonvilles situés à la périphérie. Aussi, les villes sont-elles relativement contrastées. S'y côtoient des familles urbanisées depuis longtemps, instruites, économiquement privilégiées, aguerries à l'économie de marché, proches du pouvoir, et des familles modestes, voire très pauvres, déracinées, analphabètes, particulièrement exposées aux risques du chômage, empreintes de représentations et de valeurs qui n'ont pas forcément cours dans un monde caractérisé par l'économie

marchande et un individualisme qui s'impose progressivement. On assiste chez ces derniers à la désagrégation progressive de la famille agnatique : les individus ne se désignent plus comme le fils ou la fille d'Untel, membre de tel lignage appartenant à la « tribu » des Untels, ils utilisent d'abord et avant tout le patronyme inscrit à l'état civil (Bourdieu P. et Sayad, A. ; 1964 : 136). Il faut dire que pour eux, la famille agnatique n'avait véritablement de sens qu'au regard du mode de production qui prévaut en milieu rural, c'est-à-dire au regard de la propriété indivise de la terre, de l'organisation collective des tâches, de l'économie d'autosubsistance et du système d'échanges fondé sur le troc. Les possibilités individuelles d'ascension sociale offertes par l'économie de marché en milieu urbain (en particulier le travail salarié) apparaissent alors comme un facteur de désintégration des solidarités et des obligations familiales (Fouazi, A., 1996 : 141). Avec l'installation dans l'économie marchande, ces familles ont rompu avec la logique généalogique « tribale ». Néanmoins, la famille demeure un espace d'entraide économique important : elle peut effectivement être le soutien qui permet de monter un commerce, puis éventuellement de transformer la petite entreprise en véritable industrie, lorsque frères et cousins sont disposés à investir leurs économies dans des projets communs.

Dans les familles proches du pouvoir, le lignage conserve en revanche une fonction économique et politique majeure. Ali Benhaddou indique dans son étude des élites du royaume marocain que les familles ayant acquis le pouvoir à l'indépendance ne l'ont plus quitté et qu'il existe une hérédité des fonctions économiques, politiques et intellectuelles donnant lieu à une corruption généralisée du système étatique (Benhaddou, A. ; 1997 : 17). Les familles chérifiennes sont puissantes, non pour leurs richesses mais pour leurs liens avec le *Makhzen*, qui leur permettent d'obtenir de multiples passe-droits auprès de l'administration, comme des licences d'importation ou d'exportation, sans lesquels aucun industriel ne peut espérer faire prospérer ses entreprises. Il s'ensuit que les grandes familles bourgeoises concluent des alliances de mariage avec les familles chérifiennes : les filles d'industriels sont données en mariage aux *shorfā*. Ceux-ci apportent le pouvoir politique, tandis que les industriels apportent le pouvoir économique : c'est l'alliance de la bourgeoisie avec l'aristocratie. Dans le même temps l'endogamie lignagère est pratiquée afin de maintenir le capital économique dans la même famille. Benhaddou constate que sur les 339 hommes d'affaires qu'il a interrogés, 17 % se sont mariés avec leur cousine parallèle patrilatérale tandis que le mariage endogame représente

69 % des cas (*ibid.* p. 28). Cela s'accompagne d'une impossibilité pour les jeunes gens et plus encore pour les jeunes femmes de choisir leur conjoint et leur filière scolaire. Leur père détermine pour eux leur futur métier en créant pour chaque fils en âge de se marier une filiale nouvelle au sein de son entreprise, qu'il sera chargé de diriger. Ces hommes assimilent leur généalogie à l'histoire de l'Etat, et se réclament de son autorité afin d'accroître leur puissance. Jean Penneff a constaté des faits similaires à propos des industriels algériens (Penneff, J., 1981).

Les données qui seront présentées dans ce chapitre concernent plutôt les familles urbanisées depuis quelques générations seulement, car elles représentent la majorité de la population urbaine.

Outre la présence d'un système économique capitaliste, le monde urbain se caractérise par la présence plus forte de l'Etat du fait d'un meilleur équipement des villes en aménagements collectifs, principalement en écoles. L'appareil judiciaire et la police sont également plus proches. C'est pourquoi les textes de loi relatifs à la sexualité et plus globalement aux rapports sociaux de sexe doivent maintenant être présentés. Ceux-ci sont le produit subtil de plusieurs héritages : une logique de l'honneur dont on a vu qu'elle régit les relations sociales en milieu rural et qui perdure dans le monde urbain ; l'islam et plus précisément la doctrine juridique du rite malékite dont s'inspire le droit des Etats au Maghreb et qui sert de palliatif de la loi lorsque celle-ci n'est pas suffisamment précise ; la période coloniale puisque l'appareil judiciaire de ces pays a été créé par le colonisateur et que ses lois sont en partie demeurées. Il y a quelque chose d'un peu arbitraire à évoquer la législation à propos du seul monde urbain, car le monde rural n'est pas sans savoir la loi. Aussi, faut-il rappeler qu'elle s'applique sur tout le territoire, même si c'est souvent avec moins de force dans le monde rural. Les procédures de mariage, par exemple, y sont bien évidemment appliquées, mais il est courant de contourner l'âge légal au mariage (18 ans pour les femmes et 21 ans pour les hommes) en mariant les jeunes gens plus tôt et en procédant à la déclaration de leur union quelques années après. En cas de litige sur quelque question que ce soit entre deux individus, le recours à la justice est peu voire jamais utilisé.

Les bouleversements sociaux qu'ont subi les pays du Maghreb durant les cinquante dernières années ont bien évidemment induit des modifications dans les conceptions de l'honneur et du déshonneur et *a fortiori* dans les relations entre hommes et femmes, ainsi que dans les représentations de la masculinité et de la

féminité. Ce sont ces changements mais aussi les continuités éventuelles que j'entends présenter ici.

1. Honneur et déshonneur masculins : changements et continuités

Comment se construit la masculinité en milieu urbain ? Quelle importance attribue-t-on au mariage, à l'enfantement, au travail dans l'élaboration de la masculinité ? Quels rôles les notions d'honneur et de déshonneur jouent-elles désormais dans cette construction ? Quels changements observe-t-on dans les relations entre les sexes ?

1.1. La sexualité masculine

Il est à nouveau difficile de présenter un tableau précis des pratiques sexuelles en milieu urbain car il n'existe pas de grandes enquêtes statistiques sur le sujet dans les pays du Maghreb permettant de décrire sur plusieurs décennies les évolutions les plus marquantes. Des enquêtes qualitatives fort intéressantes fournissent néanmoins des indications précieuses.

1.1.1. L'individualisation de l'honneur masculin et la virginité féminine

Les différences que l'on peut observer entre le monde rural et le monde urbain n'ont pas significativement affecté les fonctions attribuées au mariage : il demeure un rite d'institution qui fait advenir l'individu mâle au statut d'homme responsable établissant son autorité sur son épouse, et il reste le seul lieu d'exercice licite de la sexualité. Il faut dire que le concubinage est exclu car la législation pénalise la sexualité hors mariage dans chacun des trois pays. Quant au célibat masculin, il demeure une situation dégradante. A Casablanca, par exemple, le terme « *zūfri* », qui signifie littéralement « ouvrier », est une insulte visant à dénigrer les hommes célibataires. Ce terme désignait initialement les ouvriers des usines, souvent des hommes seuls venus des campagnes, dont on se méfiait en raison du « danger »

qu'ils étaient censés représenter pour les filles vierges. L'image négative du célibataire continue en milieu urbain de constituer un système de contrainte à l'hétérosexualité. Mais cette stigmatisation porte plus fortement sur les hommes des milieux aisés, au point même de s'apparenter à un déshonneur, car on estime que rien ne les empêche de se marier, alors que la pauvreté peut représenter un véritable obstacle au mariage, si bien que la stigmatisation des célibataires désargentés est moindre.

L'enquête d'Adel Faouzi sur le mariage en Algérie atteste de la permanence en 1990 de la fonction de mise en scène de la puissance virile masculine à travers le mariage. La défloration rapide de l'épouse suivie de l'exposition de sa chemise maculée du sang virginal demeurent des moments importants permettant au marié d'affirmer sa masculinité aux yeux de tous. Ils continuent de symboliser l'intégrité du *nif* des parents mâles de l'épouse, dont l'action est alors reconnue par l'assemblée des invités (Faouzi, A. ; 1998 : 8-9). Ainsi, le mariage reste majoritairement une affaire d'honneur entre les deux familles.

Cependant, sous l'effet d'une recherche d'individualisation à l'égard des parents et de la famille étendue, les jeunes candidats au mariage manifestent leur volonté de gérer seuls ce qui a trait à leur vie amoureuse et sexuelle. Soumaya Naamane-Guessous indique dans une enquête consacrée à la sexualité féminine au Maroc, réalisée auprès de deux cents femmes casablancaises au début des années 80 :

La pression familiale tend à diminuer dans la mesure où le droit de regard qu'exerçaient jadis sur l'éducation le grand-père, les oncles, les cousins, est aujourd'hui réservé aux seuls pères et frères. (Naamane-Guessous, S. ; 1988 : 40).

Mais si le contrôle social se concentre désormais dans les mains des parents, il n'en reste pas moins présent : un jeune homme qui s'aviserait par exemple de vouloir épouser une femme divorcée rencontrerait une telle opposition à ses projets qu'il n'aurait d'autres choix que de devoir oublier son amour pour une telle femme. Yacine affirme en 1992 que le choix du conjoint par les jeunes est désormais accepté en Algérie, tout du moins dans les représentations et dans les limites que je viens d'indiquer, car on observe en pratique un mélange subtil de choix indépendants mêlés de pressions parentales (Yacine, T. ; 1992 : 54). Sur les cent cinq hommes et

femmes interrogés par Faouzi, vingt-huit hommes ont fait un « mariage d'amour » choisissant eux-mêmes leur conjointe (dix-sept cadres, quatre ouvriers et quatre techniciens) et tous se sont arrangés pour éviter le rituel d'exposition de la chemise à leur épouse : soit ils ont choisi d'effectuer un voyage de noces, soit ils ont fait comprendre à leurs parents qu'ils n'entendaient pas se prêter à cette démonstration publique (Faouzi, A. ; 1998 : 12). Quant à ceux qui se sont soumis à ce rituel et à la pression sociale qu'il comporte (la défloration doit être accomplie dans un laps de temps compris entre quinze minutes et une heure selon les propos des enquêtés), ils témoignent dans leur grande majorité de difficultés dans l'accomplissement de la défloration. Devant ces défaillances qui apportent avec elles leur lot de suspicions quant à la virilité du marié, la mère invoque généralement la magie pour sauver l'image de son fils et la réputation de sa famille : la mariée est supposée être « nouée », *mtaqaf*, par un rituel magique de protection de la virginité⁶⁵. En dépit de ces explications, la situation aboutit généralement à l'adoption d'une attitude agressive de la part du mari envers son épouse car, dans le même temps, il est enjoint par sa mère, qui représente alors le groupe, de conclure rapidement : « Tu fais honte à la famille en restant aussi longtemps ! » lui lance-t-elle (*ibid.* p. 14). Ces défaillances ont également été mises au jour par Yacine (1992 : 36-54). Faouzi y voit la manifestation « d'un relâchement des liens » entre les individus nouvellement urbanisés et leur communauté : elles signifieraient que les individus ne font plus corps avec le système de valeurs qui guide cet aspect du rituel marital (Faouzi, A. ; 1998 : 14). En effet, l'idéologie de l'amour et du couple complice s'impose en milieu urbain sous la pression des films télévisés, du désir croissant d'autonomie et de l'individualisation des logements. Cette idéologie paraissant incompatible avec l'exigence d'une défloration rapide, les individus sont de plus en plus nombreux à ressentir de la gêne à l'occasion de cette cérémonie. Ils ont perdu la conviction d'agir « comme il faut ».

Cependant, la mise en cause du pouvoir hégémonique de la famille sur le couple ne s'accompagne pas forcément d'une mise en cause des critères attendus des futures

⁶⁵ Il faut alors libérer la mariée pour permettre la défloration. Pour cela, elle doit passer à trois reprises entre les fils de laine d'un métier à tisser pendant que sa mère prononce, les yeux grands ouverts, la formule suivante à chaque passage : « Tu es un fil et le fils des gens est un rempart ». Cette formule est l'inverse de celle qui avait été prononcée, les yeux fermés, pour protéger sa virginité : « tu es un rempart et le fils des gens est un fil ». Il peut être affirmé que c'est le marié qui est *mtaqaf*, « noué ». Pour le libérer, il faut procéder au rituel qui consiste pour lui à passer à trois reprises entre les jambes de sa mère. Ce procédé simule sa propre naissance. Il apparaît alors vierge de tout sortilège, comme un nouveau-né (Naamane-Guessous, S. ; 1988 : 180).

épouses en matière de sexualité. En effet, ceux qui refusent le rituel de la chemise n'en restent pas moins attachés à la virginité de leur future compagne. Seulement, il s'agit pour eux d'une affaire de couple qui symbolise l'engagement de leur partenaire dans le mariage ainsi que son sérieux, mais ils ne remettent nullement en cause le principe de la virginité féminine. Aussi, comme le note également Monique Gadant, nombreuses sont les jeunes femmes qui souhaitent avoir leur première relation sexuelle avec leur futur mari avant la conclusion du mariage parce qu'elles estiment n'avoir de comptes à rendre à personne d'autre que lui (Gadant, M. ; 1990/1995 : 265). C'est pourquoi, Faouzi parle de « privatisation de l'honneur » (Faouzi, A. ; 1998 : 23). La virginité perd son caractère public pour devenir une affaire privée, mais la sexualité féminine semble devoir demeurer limitée à un unique partenaire, ce qui témoigne du maintien du contrôle de la sexualité féminine par l'ensemble des hommes, chacun étant un futur mari potentiel.

L'enquête de Naamane-Guessous révèle d'ailleurs que les discours « modernistes » que certains Marocains tiennent à leurs petites amies quant à la question de la virginité sont un leurre, car s'ils présentent la virginité comme un « principe vieux jeu » ou « d'arrière-garde », et font des promesses de mariage à leur partenaire, ces beaux discours ne visent parfois qu'à la convaincre de céder à leurs avances. Mais une fois celle-ci déflorée, certains ne manquent pas de lui signifier qu'ils ne l'épouseront jamais, arguant qu'elle a fait la preuve, en acceptant de « coucher » avec eux, de la légèreté de ses mœurs et de son incapacité à être digne du statut d'épouse et de mère (Naamane-Guessous, S. ; 1988 : 198). Gadant fait un constat identique à propos de l'Algérie en 1990 (Gadant, M., 1990/ 1995 : 265). Naamane-Guessous estime que derrière le discours moderniste se cache souvent un processus de catégorisation des femmes en « femmes-vagin » et « femmes-épouses », qui témoigne de la permanence de la valeur de la virginité (Naamane-Guessous, S., 1988 : 258). Ces hommes ne représentent fort heureusement pas la majorité, mais leur simple existence suffit à créer une véritable anxiété dans la relation de couple chez les femmes, car elles sont de toute façon dans une position de vulnérabilité face à leur partenaire. Ainsi, l'apparente libéralisation des mœurs profite-t-elle différemment aux hommes et aux femmes : la progressive diminution du contrôle social exercé par la famille étendue et la disparition du contrôle de la communauté villageoise se transforme en possibilité pour les hommes d'abuser les femmes, puisque le risque de déshonneur ne s'abat plus sur eux lorsqu'ils manquent à leur

parole, tandis que les femmes demeurent soumises à une forte stigmatisation lorsqu'elles ne sont plus vierges.

Cela étant, d'autres hommes mettent sincèrement en cause la virginité comme valeur première. Mais les pressions sociales demeurant fortes, ils cherchent à donner d'eux une image conforme à la norme, alors qu'ils s'en écartent dans l'intimité. Gadant rapporte l'histoire de deux couples dont les parcours lui paraissent exemplaires en 1990 de cette double norme en Algérie. Dans le premier cas, les deux jeunes gens doivent se marier bientôt. L'épouse n'est plus vierge et tout le monde le sait ou le soupçonne. Le mari est au courant mais n'en a visiblement que faire. On fait d'ailleurs un mariage « à la mode », on danse sur « des musiques occidentales »... Mais soudain, il est demandé aux mariés de montrer le drap, non pas le jour même comme le voudrait la coutume, mais le lendemain. Voilà qui permet aux parents de se donner bonne conscience et qui laisse le temps aux époux de mettre en place un subterfuge : la mariée s'entaille généralement le doigt avec l'aide de son conjoint pour simuler la perte de l'hymen. Dans le deuxième exemple, les partenaires ont eu des relations sexuelles l'un avec l'autre avant leur mariage, mais dans la plus grande discrétion si bien que les familles ne sont pas au courant. La future épouse est devenue enceinte. Confronté à une grossesse hors mariage qui reste difficile à assumer publiquement, surtout pour la future mariée, mais aussi pour son futur mari, le couple décide d'abandonner l'enfant. Pour cela, il est prétexté qu'elle doit effectuer un stage en France et il est procédé à un accouchement sous X⁶⁶. Quelques mois plus tard, ils se sont mariés et ont ainsi sauvé les apparences (Gadant, M. ; 1990/1995 : 265-266). S'il s'avère que certains jeunes hommes n'accordent pas d'importance à la virginité de leur future épouse, les pressions sociales relayées par la famille demeurent souvent trop forte pour revendiquer ouvertement des normes qui diffèrent de celles communément admises.

⁶⁶ En Algérie comme au Maroc, l'accouchement sous X n'existe pas et l'avortement est passible de sanctions pénales.

1.1.2. La sexualité masculine prémaritale : la désynchronisation des calendriers sexuels

Si le mariage conserve une importance incontestable au regard de la famille et que le critère de la virginité de l'épouse se mue lentement en une « affaire privée », le rituel du mariage a perdu toute fonction d'initiation à la sexualité hétérosexuelle pour les garçons. Alors que dans l'enquête de Pascon et Bentahar 35 % des 151 garçons (âgés de 12 à 30 ans) ayant répondu à la question sur la sexualité avaient fait l'expérience du coït hétérosexuel avant le mariage (Pascon, P. et Bentahar, M. ; 1969/1978 : 219), la majorité des 65 jeunes hommes marocains urbains âgés de 16 à 32 ans interrogés par Abdessamad Dialmy dans son enquête sur la sexualité des jeunes et le sida ont une sexualité prémaritale⁶⁷, à l'exception de ceux qui se qualifient d'« intégristes » et refusent cette pratique en raison de leurs croyances religieuses (Dialmy, A. ; 2000 : 80-82). L'initiation sexuelle des jeunes hommes a lieu dans la majorité des cas avec des femmes prostituées, éventuellement avec des femmes dont les époux ont émigré et ne viennent au Maroc qu'une fois l'an, et plus rarement, mais de plus en plus souvent, avec des filles de leur âge (*ibid.* p. 84). Naamane-Guessous affirmait en 1988 qu'un mari puceau ne pouvait que se couvrir de ridicule (Naamane-Guessous ; 1988 : 167). Un homme digne de ce nom doit donc être sexuellement expérimenté bien avant son mariage, sans quoi sa virilité et sa masculinité seraient mises en cause, mais cela ne constitue pas une condition indispensable à l'établissement de son honorabilité : le mariage conserve cette fonction. L'affirmation du caractère indispensable de l'expérience sexuelle prémaritale pour les hommes s'accorde plutôt avec l'idée que les « besoins masculins » en matière de sexualité sont irrépressibles. Sans doute faut-il y voir aussi l'un des effets du recul de l'âge au mariage car dans chacun des trois pays il a augmenté d'environ dix années en deux décennies et a atteint 27, 8 ans en Tunisie en 1999, 26, 6 ans au Maroc en 1995 et 27, 6 ans en Algérie en 1998.

Le calendrier masculin d'entrée dans la sexualité est désynchronisé : la grande majorité des jeunes hommes ne découvre pas les baisers, les caresses et le coït le jour de leur mariage, mais ont d'abord des flirts avec des jeunes femmes de leur âge puis expérimentent le coït avec des prostituées.

⁶⁷ Malheureusement, Dialmy ne donne pas les chiffres exacts.

1.1.3. La sexualité prémaritale : les discordances entre les normes communes et les normes légales

Bien que socialement requise, la sexualité masculine prémaritale n'est pas toujours sans risque, car la loi l'interdit tout autant que la sexualité prémaritale féminine. En cas de grossesse, le père de la jeune fille tente généralement de forcer le garçon à épouser sa fille afin d'éviter le scandale d'une grossesse hors mariage (Dialmy, A. ; 2000 : 86). Mais il lui faut prouver que le garçon est le père de l'enfant, ce qui n'est pas d'une évidente facilité. Par ailleurs, il est difficile pour les jeunes couples de trouver un endroit où s'isoler, car au Maroc comme en Algérie, les hôtels ne sont accessibles que sur présentation de l'acte de mariage. Cette obligation découle de ce que la sexualité extra-conjugale est illégale. En effet, les Codes du Statut Personnel des trois pays (il s'agit de la Mudawwana au Maroc, du Code de la famille en Algérie et de la Madjalla en Tunisie) s'inspirent du *fikḥ* (jurisprudence islamique élaborée sur la base des prescriptions coraniques et des *ahādīṭ*, les « actes » et « paroles » attribués au prophète Muhammad) selon lequel la sexualité hors mariage est un *zinā*, « péché sexuel ». Elle est illicite puisque le *nikāḥ*, le « mariage », est dans la religion musulmane ce qui confère à la sexualité son cadre légal. En effet, l'article 490 du code pénal marocain punit d'un mois à un an de prison toute relation sexuelle hors mariage. Cette peine peut être majorée pour l'homme qui a défloré une fille mineure de 21 ans. Cet aspect du droit ouvre la voie à de multiples interventions arbitraires. Aussi, en dépit de l'évolution des mœurs, les législations, particulièrement en Algérie et au Maroc, constituent un frein aux aspirations individuelles.

En effet, dans son enquête sur les liens entre les pratiques sexuelles et les conditions de logement, Dialmy note que sur 667 hommes et femmes âgés de 15 ans à plus de 60 ans, interrogés dans la ville de Fès au Maroc, 33, 2 % des individus sont favorables à ce que « les gens aient une sexualité avant le mariage », alors que 58, 4 % rejettent cette proposition — 7, 2 % se disent « hésitants » et 1 % n'ont pas répondu (Dialmy, A. ; 1995 : 178). Si la sexualité prémaritale est donc majoritairement condamnée, un tiers des interrogés y sont tout de même favorables. Il s'avère également que 35, 6 % des hommes et 32, 3 % des femmes sont favorables à la sexualité pré-conjugale masculine, et que 33, 7 % des hommes ainsi que 23, 4 %

des femmes sont favorables à la sexualité pré-conjugale féminine (*ibid.* p 180). Ces taux sont significatifs d'une contestation de la valeur de la virginité. Les femmes se montrent plus réticentes que les hommes à la sexualité prémaritale féminine : on voit là le poids de l'intériorisation des contraintes car, comme le souligne Dialmy, seule la sexualité féminine est réellement prohibée. Il est également intéressant de remarquer que 83,8 % des personnes qui revendiquent l'identité « islamiste » (sachant que ces personnes ne représentent que 4,6 % de l'échantillon) sont défavorables à la sexualité pré-conjugale pour les hommes autant que pour les femmes.

1.1.4. L'honneur masculin et la paternité

La paternité demeure un élément important de la constitution de la masculinité et de l'honneur d'un individu, mais les aspirations à être le père de nombreux fils perdent de leur sens dans un contexte où l'ascension sociale et les efforts consacrés par les individus à leur travail priment sur la formation d'une grande famille. La manifestation la plus significative de ce changement est la chute spectaculaire de la fécondité dans les quarante dernières années. De plus de 7 enfants par femme en 1960 dans les trois pays, ce chiffre est tombé à 2,2 en 1998 en Tunisie, et à 3,1 en Algérie en 1996 puis au Maroc en 1997, alors qu'en France, il a fallu près de deux cents ans pour passer de 6 enfants au milieu du XVIII^e siècle à 2 enfants dans les années trente puis 1,8 de nos jours (Ouadah-Bedidi, Z. et Vallin, J., 2000 : 1)⁶⁸. L'augmentation de l'âge au mariage des femmes explique en grande partie ce phénomène. Cependant, une telle baisse n'aurait pu se réaliser sans l'utilisation de moyens contraceptifs au sein du couple et sans l'avis favorable des maris.

Mais, tout comme en France, ne pas vouloir d'enfant du tout est considéré comme anormal et la possibilité de procréer demeure constitutive de la masculinité. Z. Madani-Perret et J.-C. Czyba, médecins au Centre d'étude et de conservation du sperme de Lyon, ont analysé les discours d'hommes maghrébins traversant la Méditerranée avec l'espoir de remédier aux difficultés procréatives de leur couple, ainsi que ceux d'hommes émigrés résidant en France. Ces hommes se distinguent des patients européens par leurs réactions de déni à l'annonce de leur infertilité (Madani-

Perret, Z. et Czyba, J.-C. ; 1988). Certains disent s'être sentis « foudroyés » à ce moment, car ils pensaient que la stérilité ne pouvait être que féminine. Aussi, les preuves médicales sont-elles souvent réfutées au profit d'explications faisant intervenir la magie : une femme qui voulait les épouser leur auraient jeté un sort ou bien un « mauvais génie » (un *djinn*) s'opposerait à leur mariage ou il s'agirait encore de l'effet du « mauvais œil »⁶⁹, dont il faut se débarrasser par maints rituels. Certains ne mettent en doute leur fertilité qu'après deux ou trois mariages, à la suite desquels chacune des épouses a été répudiée en raison de l'absence d'enfant. L'incapacité à procréer induit la conviction de ne pas être un homme véritable, ainsi qu'un sentiment de honte et de culpabilité, « corollaire d'une faute imaginaire qui dès lors les habite » (*ibid.* 152). A cette mise en cause de leur masculinité, s'ajoute la crainte d'être rejeté par leur entourage (famille, amis, etc.) :

Ne pas procréer pour un homme maghrébin c'est vivre l'intolérable blessure narcissique d'être considéré comme impuissant aux yeux de tous et de trahir par ce manque le groupe d'appartenance si important à son équilibre psychique. (Ibid. p. 152)

Cette révélation est tellement douloureuse et inacceptable qu'elle est parfois cachée à l'épouse et systématiquement dissimulée au reste de la famille. Après une phase relativement longue d'acceptation de la situation, et face à la pression de la famille et des amis, ces hommes se résolvent finalement à accepter la seule solution qui s'offre à eux : l'insémination artificielle avec donneur, qu'ils adoptent avec un réel soulagement, comme en témoigne l'un des patients rencontrés :

J'ai cru que la terre se dérobaît sous mes pieds, vous savez encore maintenant, j'y crois sans y croire, je dois accepter ma situation parce que c'est une chose de Dieu, mais je suis un être croyant et pieux. Je n'ai jamais fait de mal à personne, je pense que Dieu ne m'abandonnera pas. Je souhaite une IAD pour l'enfant, mais aussi pour avoir la paix avec ma famille et mon entourage qui

⁶⁸ Cette chute spectaculaire ne doit pas faire oublier les disparités existant entre le milieu rural et le milieu urbain.

⁶⁹ Comme il a été dit plus haut, l'islam reconnaît l'existence des êtres invisibles, les *jnūn* (*žnūn* ; sing. : *jinn*), qui sont ici désignés par l'expression « mauvais génis ». Ceux-ci peuvent être bons ou mauvais, mais il convient plutôt de s'en méfier. Quant au « mauvais œil », il s'agit de la jalousie des autres, celle qui s'exprime dans un regard envieux et peut attirer malheur sur l'individu jaloué.

continuent de me harceler, à se moquer de moi, me manquer de respect, comme si c'était moi qui ne voulais pas d'enfant. Heureusement, il y a cette solution de l'IAD pour nous sortir d'affaire, c'est Dieu qui nous l'envoie. (Ibid. p. 152)

Bien que l'insémination artificielle avec donneur heurte profondément les représentations véhiculées par le mode de filiation patrilinéaire, elle est néanmoins accueillie avec bonheur et soulagement car les individus supportent difficilement cette situation humiliante pour eux et leur épouse. De plus, la naissance d'un enfant est perçue comme un dû à l'égard de leur mère qui, sans cette naissance, demeure dans une position fragile dans la famille de son mari. A l'inverse des couples européens qui choisissent plutôt l'adoption, cette solution est systématiquement rejetée. Ce choix a une explication religieuse et juridique puisque l'adoption est interdite par l'islam, et qu'elle fut longtemps interdite par les législations modernes : l'adoption est autorisée en Tunisie depuis 1957, année de promulgation de la Madjalla, ce qui constitue une rupture radicale avec la tradition coranique ; en Algérie, elle est autorisée depuis 1992, mais avec de très fortes restrictions puisqu'elle ne confère à l'enfant ni le droit à l'héritage ni les autres droits de l'enfant (Daoud, Z. ; 1996 : 57 et 179) ; au Maroc, elle demeure interdite (Combe, J. ; 2001 : 52). Mais d'après les patients, le choix de l'insémination plutôt que de l'adoption résulte surtout du fait que seule l'insémination permet de dissimuler la stérilité du mari. Il y a là un enjeu important car la stérilité masculine est pensée comme une perte du pouvoir sur l'épouse (Madani-Perret, Z. et Czyba, J.-C. ; 1981 : 519). D'ailleurs, certains présentent l'insémination à leur compagne comme une insémination avec sperme du conjoint (IAC) et non comme une insémination avec sperme de donneur (IAD), voire même comme un traitement de la stérilité féminine, tant ils craignent que la révélation de leur infertilité fragilise leur autorité et leur statut au sein de leur couple. C'est donc leur honneur qui est en jeu dans leur capacité à engendrer. Ils ont également tendance à présenter leur demande comme une demande individuelle et non comme une demande de couple, ce qui indique combien ils se sentent investis du pouvoir de diriger leur couple indépendamment de la volonté de leur conjointe et de contrôler les capacités reproductives de cette dernière à leur profit. La stérilité masculine ne fait aucunement disparaître les rapports de reproduction au sein du couple. La situation de ces hommes montre donc combien,

en dépit des changements et notamment de la baisse du nombre d'enfants et de l'utilisation de contraceptifs, les représentations de la masculinité, qui associent l'honneur masculin à la paternité, perdurent en milieu urbain.

1.1.5. Le déshonneur masculin : l'homosexualité

Les travaux sur la sexualité entre personnes de même sexe au Maghreb et dans le monde arabe en général sont peu nombreux. On doit la première recherche ethnographique en langue française sur le Maroc à François Courtray (1999). Des textes plus anciens comme ceux d'Abdelwahab Bouhdiba (1975/1998), de Malek Chebel (1988/1995) ou de G. H. Bousquet (1966/1990) ont le mérite d'avoir été pionniers en la matière, mais ces travaux ne se basant pas sur des recueils d'entretiens, leurs fondements méthodologiques sont insatisfaisants, ils ont le défaut d'ériger l'islam en l'unique institution de production des normes sexuelles dans les pays musulmans, de dissocier les principes religieux de leurs manifestations concrètes, de considérer l'aire musulmane comme un espace géographique où les normes sociales seraient homogènes, ce qui conduit par exemple Chebel à utiliser des données relatives au Moyen-Orient comme s'il en était forcément de même à propos du Maghreb, et ils fournissent une analyse psychologisante voire pathologisante de la sexualité entre personnes de même sexe, perçue comme une « perversion ». Les travaux anglophones, plus fréquents sur ce sujet, échappent le plus souvent à ces travers, mais sont plutôt consacrés aux pays du Moyen-Orient⁷⁰. Enfin, des analyses

⁷⁰ Même s'ils ne concernent pas notre aire d'étude, certains de ces travaux que je n'utiliserai pas pour l'exposé des pratiques sexuelles entre hommes méritent d'être cités, tant ce champ de recherche est inconnu en France. Cela est d'autant plus important qu'ils font ressortir des différences notables au delà des traits communs. Unni Wikan a ainsi étudié les *xanīth* à Oman (Wikan, Unn. ; 1977 ; 1978a et b). Il s'agit d'hommes s'habillant en femmes, reconnus comme telles, si bien qu'ils évoluent dans l'univers féminin uniquement, tout en conservant leur prénom masculin. Ils exercent généralement une activité prostitutionnelle en direction des hommes et sont considérées comme des femmes en raison de leur rôle dans la sexualité, censé être toujours « passif ». Ils peuvent recouvrer leur statut d'homme en se mariant : c'est alors leur capacité à déflorer leur épouse vierge qui témoigne de leur virilité et de leur masculinité aux yeux de tous. De son côté, Bruce W. Dunne pose les jalons de ce que devrait être une histoire de l'homosexualité masculine au Moyen-Orient (Dunne, B. W. ; 1990). Franz Rosenthal a quant à lui traduit un traité médical arabe datant du Moyen-Age sur les causes et les remèdes à apporter à la pratique passive de la sodomie entre hommes (Rosenthal, F. ; 1978). Charles Lindholm note combien le contraste est grand, dans l'histoire du Moyen-Orient, entre la pratique commune de la sexualité entre hommes et sa condamnation morale (Lindholm, Ch. ; 1996). J. W. Wright et Everett K. Rowson font l'état des lieux de l'homoérotisme dans la littérature arabe à l'âge classique (Wright, J. W. and Rowson, E. K. ; 1997). Stephen O. Murray et Will Roscoe (1997) ainsi que Johoda Sofer et Arno Schmitt (1992) ont dirigé des recueils d'articles portant sur la sexualité entre hommes dans les pays musulmans. Nabil I. Matar analyse les nouvelles de l'écrivain égyptien Nageeb

littéraires apparaissent aujourd'hui car c'est effectivement dans la littérature que l'on trouve les témoignages, romancés ou autobiographiques, les plus fréquents. Jarrod Hayes (1993) étudie ainsi les approches de l'homosexualité et l'homoérotisme⁷¹ chez des auteurs algériens écrivant en langue française : Rachid Boudjedra (1969 et 1994), Mouloud Mammeri (1952) et Leïla Sebbar (1981). On doit aussi citer l'écrivain marocain Mohammed Choukri, dont le roman autobiographique *Le Pain nu* (1966/1980) est une référence pour les auteurs gays francophones du Maghreb aujourd'hui. Depuis, de nouveaux écrivains, comme Rachid O. (1995, 1996), Karim Nasser (1998) et Abdellah Taïa (2000), chacun de nationalité marocaine, ou le Tunisien Eyet-Chékib Djaziri (1997 et 1998), ont continué dans cette voie, contribuant à rendre compte de l'homosexualité masculine au Maghreb, toujours en langue française. Cela étant, la difficulté qu'il y a à dissocier la dimension fictionnelle apportée par l'écrivain des données inspirées de faits réels dans ces textes me conduit à privilégier les travaux ethnographiques et celui de Courtray en particulier pour présenter l'état des connaissances sur ce sujet, mais bien sûr, une étude littéraire mériterait d'être entreprise, car ces textes témoignent des manières de dire l'homosexualité aujourd'hui au Maghreb.

Le texte de Courtray est le produit d'une recherche de trois semaines à Casablanca en 1995 au sein de la section locale de l'Association marocaine de lutte contre le sida, qui lui a permis de réaliser des entretiens avec des personnes ayant une sexualité avec d'autres hommes, se disant homosexuelles ou non (Courtray, F. ; 1998). Courtray affirme que la conception marocaine de l'homosexualité ne recouvre pas celle que nous en avons en Occident :

Sera considérée comme homosexuelle la personne qui n'adopte pas lors des relations sexuelles le rôle qui convient à son sexe, indépendamment du sexe de son (sa) partenaire. Seuls sont donc caractérisés comme homosexuels l'homme passif et la femme active — ou socialement perçus comme tels — tandis que les

Mahfouz qui rend compte de l'homosexualité dans ses fictions (Matar, N. I., 2001). Garay Menicuci explore les métaphores de l'homosexualité dans les films égyptiens (1998). Emilie Sueur décrit l'hétérosexisme au Liban (Sueur, E. ; 2001). Michael Bochow et Rainer Marbach ont rassemblé des textes sur l'homosexualité chez les migrants turcs en Allemagne (2003).

⁷¹ Le terme « homosexualité » étant une invention occidentale qui a transformé les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe en support d'une identité qui a fait naître la figure de l'homosexuel, on emploie le terme « homoérotisme » pour désigner les pratiques sexuelles entre personnes de même sexe dans les sociétés où la notion d'« homosexualité » n'est pas conceptualisée de cette façon.

partenaires pourront parfaitement continuer à être considérés comme hétérosexuels. (ibid. p. 110)

En cela, l'homosexualité n'est pas conçue en fonction de l'objet sexuel, autrement dit de l'orientation sexuelle, mais en fonction des pratiques sexuelles : la « passivité » étant associée à la féminité et aux femmes tandis que l'« activité » est associée à la masculinité et aux hommes. La notion d'orientation sexuelle n'a donc aucun sens. On ne définit pas l'identité d'une personne en fonction d'une attirance pour les hommes ou pour les femmes, mais selon qu'elle est « active » ou « passive ». La non-concordance entre les comportements sexuels et le sexe biologique auquel ces comportements sont ordinairement assimilés est censée se manifester dans toutes les activités quotidiennes. Ainsi, l'homme « efféminé » dans ses gestes et ses habitudes vestimentaires est censé être toujours « passif » dans sa sexualité.

Arno Schmitt va plus loin que Courtray dans son analyse de la conceptualisation des relations sexuelles entre personnes de même sexe au Maghreb : il affirme en 1992 que la notion d'homosexualité, pas plus que celle d'hétérosexualité, « n'existe dans l'esprit des gens » (Schmitt, A. ; 1992 : 4). Courtray ayant travaillé avec des interprètes qui sont en contact étroit avec le milieu gay français, il est possible que les difficultés de traduction des termes arabes l'aient empêché de percevoir que la notion même d'homosexualité n'avait guère de sens, y compris pour les individus adoptant le rôle sexuel ne correspondant pas à leur sexe. Mais on peut également supposer que l'interaction de plus en plus forte entre les milieux gays européens et le Maghreb est peut-être en train de modifier les représentations et d'introduire le sens occidental du mot « homosexualité » dans les termes arabes.

Pour ma part, j'ai recueilli des données qui confirment plutôt celles de Schmitt : l'un des écrivains marocains mentionnés ci-dessus réside désormais à Paris et m'a expliqué en janvier 2002 que même s'il souhaitait révéler son homosexualité à sa mère il ne pourrait pas le faire, car il n'existe pas de terme en arabe signifiant « homosexuel ». Il lui faudrait dire qu'il « n'aime pas les femmes mais préfère les garçons », ce qui resterait difficilement compréhensible pour elle car l'idée qu'il puisse exister des sentiments amoureux entre deux hommes, des projets de vie en couple, excluant tout désir pour les femmes, est tout à fait incongrue. Cela équivaldrait à dire « une absurdité », voire à passer pour « fou ».

En 2000, j'assistai à Paris à la projection d'une vidéo réalisée par Yousri Nasralla (cinéaste) où de jeunes garçons aimant des garçons parlaient de leur vie en Algérie. A la suite de cette projection organisée par l'association *Amāl* (« Espoir », Association franco-maghrébine regroupant des gays et des lesbiennes du Maghreb ou descendant de migrants du Maghreb), un homme kabyle d'environ 40 ans, n'ayant aucun geste maniéré ou efféminé, portant même la moustache, raconta l'impact de la migration sur sa perception de ses désirs pour les autres hommes :

Quand je suis arrivé en France, j'ai ouvert le dictionnaire pour savoir ce que voulait dire homosexuel. C'était écrit : « homme qui aime les hommes », point ! C'était génial, ça a été un moment formidable, parce qu'avant, je pouvais même pas nommer ce que je vivais, parce qu'il y a pas de mot en Kabylie pour ça, il y a que les insultes. On dit... C'est comme « enculé » en français et c'est très très péjoratif, très très vulgaire.

On notera que le terme « enculé » en français n'a pas exactement le sens d'« homosexuel » et qu'il peut s'appliquer à des personnes qui n'ont aucune attirance pour les personnes de leur sexe.

Les termes arabes que nous traduisons par « homosexuels » ou « homosexualité » en français ne renvoient effectivement ni à une identité, ni à un sentiment amoureux, ni au sexe du partenaire : ils traduisent une position dans la sexualité. Ils correspondent à des insultes très dures : *'atā* signifie « donneur » et plus précisément « donneur de son cul » ; *zāmel* désigne celui qui se laisse pénétrer par intérêt, ce qui l'associe à la prostitution et a donc un sens péjoratif très fort ; *mamhūn* signifie « être affligé du désir d'être pénétré, avoir une dépendance vis-à-vis du fait de se faire sodomiser », comme le sont les toxicomanes vis-à-vis des drogues ; *hassās* signifie « sensible », « doux » et désigne celui qui aime se faire pénétrer par « goût » alors qu'il a dépassé l'âge de la jeunesse (Schmitt, A. ; 1992 : 12).

En dépit de l'absence de conceptualisation de l'« homosexualité », il n'est pas anodin que Courtray affirme que les hommes « passifs » et les femmes « actives » sont considérés comme homosexuels. Cela n'est d'ailleurs pas franchement contradictoire. Pour le comprendre, il faut appréhender la conceptualisation des pratiques sexuelles entre personnes de même sexe dans son rapport avec la

conceptualisation des pratiques sexuelles entre personnes de sexe opposé. En effet, si l'on considère qu'avec une femme un homme ne peut être qu'« actif » et qu'avec un homme une femme ne peut être que « passive », alors la possibilité pour un homme d'être « passif » ne peut exister que dans une relation avec un autre homme, autrement dit, il est tellement inconcevable qu'un homme soit « passif » avec une femme que la « passivité » masculine est automatiquement liée au fait d'avoir un partenaire de même sexe. Inversement, le fait pour une femme d'être « active » avec un homme paraît tellement impossible que l'« activité » féminine n'est concevable qu'avec une autre femme. Aussi, selon le sexe des individus, certaines pratiques sexuelles sont d'emblée associées au fait d'avoir un partenaire de même sexe, sans que pour autant, la notion d'homosexualité soit conceptualisée. Ces associations d'idée entre certaines pratiques sexuelles et le fait d'avoir un partenaire de même sexe sont la conséquence d'une conceptualisation de l'hétérosexualité structurée sur la hiérarchisation des sexes, non la conséquence d'une conceptualisation de l'homosexualité. Pour dire qu'on est attiré par les personnes de même sexe, il n'y a donc d'autre choix que de se dire « passif » pour un homme et « active » pour une femme.

Ces représentations résultent donc d'un système social hétérosexiste et ne sont pas forcément admises par les personnes concernées. Elles sont d'abord véhiculées par les hétérosexuels, tandis que la réalité est évidemment plus complexe : les pratiques sexuelles « actives » et « passives » ne sont pas forcément exclusives l'une de l'autre et la sexualité entre hommes ne se cantonne pas non plus à la seule pratique de la pénétration. En outre, un homme dit « actif » peut désirer n'avoir de relations qu'avec d'autres hommes, à l'exclusion de toute relation avec des femmes. Il n'existe pour lui aucun terme pour se désigner, car le fait d'être « actif », sans exclure l'idée d'un partenaire masculin, exclut en revanche l'absence de relations sexuelles avec des femmes. Courtray indique de son côté que la vision très fortement péjorative de la pratique « passive » de la sodomie induit parfois un refus catégorique de se définir comme « homosexuel », je dirais plutôt « passif » qu'« homosexuel ». Cette situation empêche les individus de créer des relations de couple stables, car cela suppose d'abord de se forger une identité « homosexuelle », ce qui est quasiment impossible puisque cela n'existe pas ou n'existe que secondairement et dans un sens très négatif pour les hommes « passifs ». Gianni De Martino affirme de

son côté : « Pour un Marocain, aller au lit avec un homme ne pose aucun problème identitaire, mais se faire sodomiser, oui. »⁷² (De Martino, G. ; 1992 : 29).

La plupart des personnes interrogées par Courtray se prostituent. Il distingue deux groupes d'individus : *les prostitués pseudo-hétérosexuels* qui rejettent radicalement l'idée d'homosexualité, se déclarent uniquement « actifs » et disent n'avoir pour clientèle que des étrangers toujours censés être « passifs » ; *les prostitués homosexuels*, qui d'après lui s'identifient comme « homosexuels » (sans doute serait-il plus juste de dire qu'ils se perçoivent comme « garçons-filles »), se disant soit uniquement « passifs », soit assurant les deux rôles, et dont la clientèle est essentiellement marocaine. Ainsi, les premiers ont une image positive d'eux-mêmes car le fait d'avoir des relations avec d'autres hommes en gardant un rôle « actif » ne remet pas en cause leur virilité, surtout lorsque le partenaire est un étranger car ceux-ci sont réputés non virils, ce qui les protège de toute suspicion. Il y a dans cette perception des hommes occidentaux comme « passif » et dans le fait d'avoir des rapports sexuels de préférence avec eux une forme d'expression du contre-racisme. L'impérialisme occidental s'effectue en partie par le déferlement d'images télévisées qui mettent fréquemment en scènes des relations sexuelles, ce qui est perçu comme indécent au Maghreb. L'une des réactions à la volonté occidentale d'affirmer sa supériorité sur le reste du monde s'exprime ici dans la sexualité et prend la forme dans l'esprit des habitants des pays anciennement colonisés et encore dominés économiquement et politiquement, d'une volonté de renversement des rapports de force par le fait de pénétrer, donc d'avilir, le dominant. Pénétrer l'autre établit une supériorité qui est conforme au statut d'homme et qui de surcroît renverse la hiérarchie Occidental/Maghrébin. Gianni De Martino, anthropologue italien, raconte qu'il est en conséquence impossible pour un Européen d'avoir une relation affective avec un Marocain, car il est d'emblée considéré comme un « riche » dont on peut tirer profit, et envers lequel est exprimé un sentiment de haine (De Martino, G. ; 1992 : 29). Il raconte avoir rencontré à Marrakech un jeune homme qui s'est présenté à lui de la façon suivante : « Je suis Rachid, le laboureur de touriste ! Je peux t'aider ? »⁷³, cela en accompagnant ses paroles d'un geste de karaté (*loc. cit.*). Il explique que le touriste est plus ou moins perçu comme un indésirable et un exploiteur, si bien que le côtoyer est suspect, sauf si on affirme haut et fort que ce touriste est un *zāmel* et qu'on est donc avec lui pour profiter de lui.

⁷² Ma traduction.

Dans un rapport de l'Association marocaine de lutte contre le sida sur la prévention auprès d'hommes prostitués, Latefa Imane cite ces hommes qui se disent « actifs », dont elle dit qu'ils sont généralement bisexuels et relativement bien intégrés dans la société :

Je ne vais qu'avec les touristes, jamais avec les Marocains. Tu sais, moi, je suis actif, et comme tous les Marocains le sont souvent, il ne reste plus que les étrangers. (O., 22 ans, Marrakech) (Imane, L. ; 1995 : 18)

Je suis hétérosexuel et dans mes rapports avec les clients, c'est toujours moi qui ai le rôle de l'homme. (F., 26 ans, Casablanca) (loc. cit.)⁷⁴

Inversement, les prostitués « homosexuels » éprouvent un fort sentiment de culpabilité et qualifient leur sexualité de « débauche » (*fāsād* en arabe) ou de « déviance » car elle s'inscrit dans la transgression des rôles de sexe, ce qui les assimile à des femmes (Courtray, F. ; 1998 : p. 111), c'est-à-dire à des êtres inférieurs. Voilà me semble-t-il la cause de leur mal-être. Ils se perçoivent le plus souvent comme des femmes depuis l'enfance et pensent qu'ils auraient du « naître femme » :

Quand j'étais enfant, j'adorais jouer avec les filles et faire le ménage à la maison. Les autres me rejettent, m'insultent parce que je suis très efféminé, mais est-ce ma faute si Dieu s'est trompé en me créant garçon ? (K., 20 ans, Casablanca) (Imane, L. ; 1995 : 23)

Il est intéressant de noter que le contre-racisme se lie à l'hétérosexisme pour affirmer que ces jeunes hommes « passifs » ne se livrent à de telles pratiques que par imitation des Occidentaux, dont l'exemple se diffuserait par les médias — tels sont les propos de Mohammed Asseban, membre du Conseil des '*ulamā*' de Rabat-Salé dans une interview accordée au Magazine *Maroc Hebdo International* du 17 janvier 2003, sous le titre « Le bûcher pour les homos ». Ce même discours, tout en qualifiant les touristes européens de *zāmel*, les accuse d'abuser sexuellement des

⁷³ Le terme « laboureur » renvoie au fait d'être « actif » et est la traduction de « *sā'āni* ».

jeunes Marocains désargentés. Sans nier ce phénomène, d'ailleurs attesté par l'Association marocaine de lutte contre le sida, il faut rappeler que la clientèle des jeunes hommes qui se prostituent et qui se disent « passifs » ou « femmes » est essentiellement marocaine (Imane, L. ; 1995 : 18). Sans doute faut-il alors considérer avec De Martino que le tourisme sexuel s'inscrit dans un système prostitutionnel déjà existant, non qu'il en est la cause (De Martino, G. ; 1992 : 25).

Aucune des personnes rencontrées par Courtray n'a parlé volontairement de son « homosexualité » à ses parents ou n'a envisagé pouvoir le faire un jour. Ni les frères ni les sœurs ne constituent un secours, car le fait d'avoir un frère qui a une sexualité « passive » avec d'autres hommes représente un handicap pour les sœurs comme pour les frères dans leurs futurs projets de mariage. Seules la mère ou la grand-mère sont éventuellement un soutien (Imane, L. ; 1995 : 29). L'un des garçons que j'ai interrogé, âgé de 19 ans, ayant grandi en Algérie avant d'être recueilli à 16 ans par son oncle en France en raison du décès de ses parents, confirme ce propos :

- J'ai pas de parents, mais, du côté de mon père, il le prend trop trop mal. Je sais que si il l'apprend, il aurait pu ... sa réaction, c'est de m'enlever du livret de famille, quoi. De m'éliminer de la vie, quoi ! Mais ma mère, comme elle a la nationalité française, elle est plus cool. J'ai pas vécu longtemps avec eux parce que je les ai perdus jeune, mais quand elle me raconte, parce que ma mère connaît tous les secrets de la famille, et j'ai un cousin de ma famille qui est gay et ma mère, c'était sa copine. Elle sympathisait avec les homos déjà. Si elle découvre que je suis pédé, elle va pas le prendre mal. [...] Une fois, je me suis mis en fille, elle était trop malade, une semaine avant qu'elle meure, pour la faire rire, elle me demande, parce que j'étais toujours très intéressé pour l'école, j'étais très doué pour l'école, plus maintenant ! Et elle me dit : « Si l'école te demande de te mettre comme fille, est-ce que tu le fais ? » ; « Tu es folle ! Je fais jamais comme ça dehors ! » Cette question m'a beaucoup touché, je me demande toujours pourquoi elle me l'a demandé. Je veux toujours comprendre pourquoi. Cette question, ça me fait quelque chose. Ça m'a vraiment ...

⁷⁴ Les traductions des citations sont celles de Latefa Imane. J'ignore pour ma part quel est le terme qu'elle traduit par hétérosexuel, mais il me semble que les difficultés de traduction peuvent rendre ce terme, comme celui d'« homosexuel », assez inadéquat.

Courtray affirme que dans le cas où la famille est informée de l'homosexualité d'un fils, il s'ensuit deux situations possibles : soit une crise se déclenche, qui peut durer plusieurs mois, avant une normalisation des relations par le silence ; soit le garçon est exclu de sa famille. Renié et mis à la porte, le jeune homme, s'il n'a pas encore de qualification, n'a souvent d'autres solutions que de se prostituer pour vivre, dans une société où le réseau familial est souvent indispensable à l'obtention d'un emploi. La plupart des prostitués « passifs » ou « femmes » qu'il a rencontrés ont subi ce sort. Un des garçons que j'ai interrogés, artiste peintre, tunisien, âgé de 20 ans, issu d'une riche famille bourgeoise, a connu cette douloureuse exclusion : il s'est alors entendu dire par son père qu'il « n'aurait pas le droit à l'héritage ». Ce fut là sa manière de lui signifier qu'il était renié et banni de la famille. Suite à cet événement, il décida comme beaucoup d'autres de venir en France. Le rejet familial et la violence hétérosexiste se révèlent ainsi être un facteur déclenchant la migration.

Courtray ne donne pas les raisons qui génèrent une telle réaction de rejet et il n'explique pas à quoi correspond cette sanction si dure. Les garçons que j'ai interrogés ayant grandi au Maghreb affirment que l'homosexualité, entendue uniquement comme pratique passive de la sodomie, équivaut à un déshonneur. C'est pourquoi la sanction qui s'ensuit est l'exclusion familiale. En effet, l'honneur perdu doit alors être rétabli par les autres hommes de la famille, en premier lieu par le père et les frères, qui sont les garants de la *hurma*, car la *hurma* ce sont aussi les agnats qui portent le nom des ancêtres. Un tel rétablissement ne peut s'effectuer que par la mort sociale du sujet homosexuel, c'est-à-dire par la contrainte à l'abandon de toute pratique homosexuelle, qu'on essaie d'obtenir par de multiples humiliations et, finalement, par une exclusion familiale quasi-systématique — le bannissement étant, on l'a vu, la sanction aujourd'hui mise en œuvre en cas de déshonneur. La sanction peut aussi être la mort : le président de l'Association pour la reconnaissance des droits des homosexuels à l'immigration et au séjour (association située à Paris) me confia en juillet 2001 avoir géré le dossier d'un homme algérien dont la famille avait livré le nom à un Groupe islamiste armé car ils ne pouvaient tolérer son « homosexualité », ce qui le mettait en danger de mort. Une telle sanction semble être néanmoins rarissime. Le déshonneur vient déjà sanctionner ceux qui osent dans leur sexualité mettre en cause le statut d'homme, ou plus exactement le lien étroit qui est établi entre l'idée de supériorité et l'anatomie des individus mâles. Autrement dit, le déshonneur réprime, comme je l'ai déjà montré ailleurs, la mise en cause de la

hiérarchisation des sexes (Hamel, Ch. ; 2002). De plus, ce déshonneur semble être conçu comme le plus odieux de tous, ce qui montre le caractère quasi sacré de la hiérarchisation des sexes. Au cours d'un séjour au Maroc effectué en 2001, une amie à qui j'avais expliqué mon travail et mes interrogations sur l'homosexualité au Maghreb, a essayé, sans succès, de me faire rencontrer un jeune homme réputé être « un garçon-fille » dans le quartier où elle résidait à Casablanca. Il est important de porter attention à cette expression, car elle montre la difficulté qu'elle avait à employer le terme « homosexuel » qu'elle comprenait, mais qui ne correspondait visiblement pas à sa perception du jeune homme, ce qui tendrait à donner du crédit aux affirmations de Schmitt mentionné plus haut. Elle m'affirma que ce garçon était battu régulièrement par ses frères et son père et qu'il ne devait d'être encore sous le toit de ses parents qu'à la vigueur de sa mère qui essayait de le protéger en empêchant qu'il soit mis à la rue. Je lui demandai alors s'il était plus grave d'avoir un « garçon-fille » ou bien d'avoir une fille ayant eu une grossesse avant le mariage. Elle me répondit que c'était « un plus grand déshonneur » d'avoir un « garçon-fille » qu'une « fille mère », car dans le second cas, « on peut donner l'enfant et garder la fille », mais dans le premier, « on [ne] peut rien faire ». Le déshonneur d'être un « garçon-fille » semble donc de nature irréparable. Voilà qui explique sans aucun doute, le sentiment de culpabilité des personnes qui, d'après Courtray, se perçoivent comme homosexuelles ou comme des femmes.

Ces personnes sont d'ailleurs l'objet des insultes très dures mentionnées plus haut. Tous les termes indiqués désignent les hommes « passifs » et font référence à des adolescents, pas encore à des hommes adultes : ils désignent en ce sens un statut d'infériorité sous-jacent à la notion de jeunesse, ce qui inscrit la sodomie « passive » dans une certaine normalité inhérente aux rapports sociaux d'âge, mais d'un autre côté, ils renvoient à l'infériorité impliquée par le fait d'adopter dans la sexualité la position des femmes, ce qui cette fois-ci n'est pas du tout conforme aux rapports sociaux de sexe et à la construction sociale des sexes. Or, si on ne peut en vouloir aux femmes d'être « passives » puisqu'elles sont assignées à l'infériorité, ni même franchement aux très jeunes gens puisqu'ils sont « jeunes », ce n'est pas acceptable des hommes, surtout des adultes, qui trahissent ainsi le statut de supériorité qu'ils sont censés incarner. Ceux qui le font malgré tout ne sont donc pas de « vrais hommes ». Tolérable durant la jeunesse, bien que stigmatisée, cette pratique devient absolument intolérable au delà de 16-17 ans. A l'inverse, les hommes « actifs » qui

se définissent comme hétérosexuels ne subissent pas ces insultes. Ils passent même plutôt pour des hommes très virils, car non seulement ils sont « actifs » dans la pénétration, mais de surcroît, ils pénètrent des individus dont la destinée était originellement d'être leurs égaux (d'autres individus mâles), non leurs inférieurs comme les femmes. Voilà qui représente donc pour eux une performance qui atteste plus que tout autre de leur virilité.

La sanction qu'est le fait d'être identifié au plus grand déshonneur qui soit pour ceux qui se disent « passifs » ou « femmes » et de subir ensuite des violences allant parfois jusqu'au viol ou prenant éventuellement la forme d'une exploitation qui ressemble à de l'esclavage est effectivement de nature à dissuader quiconque de vouloir revendiquer une identité homosexuelle. Imane rend compte de cette violence en rapportant le témoignage d'un garçon :

Ma famille ne sait pas pour moi, sauf un frère qui a deviné et qui n'arrête pas de m'insulter. Il me méprise et me traite comme un esclave. Je dois répondre à tous ses désirs, lui faire ses courses, lui donner de l'argent, sinon il me bat. Parfois quand il est saoul et n'a pas d'argent pour aller chez les putes, il me viole. Remarque, moi, je préfère ça au bâton. (H. 19 ans, Casablanca). (Imane, L. ; 1995 : 29)

Ainsi, après avoir été composé en personnage indigne du titre d'« homme », en être ayant perdu sa dignité, sa fierté et son honneur, le garçon « passif » ou « femme » est effectivement traité en « sous-homme », en être appropriable, et est effectivement approprié au niveau de son travail comme de son corps, alors que parallèlement l'hétérosexisme de ceux qui le méprisent constitue ces derniers en « hommes d'honneur », en « hommes véritables ».

La plupart préfèrent donc fuir leur famille. Certains, lorsqu'ils ont un métier qui leur permet de subvenir à leurs besoins, mènent ensuite leur existence sans encombre, le lieu d'exclusion et de violence le plus fort étant la famille. D'après les jeunes gays français que j'ai interrogés, ces hommes travaillent généralement dans la couture, la coiffure et le spectacle, notamment la chanson. L'un d'eux dit avoir rencontré lors d'un séjour en Algérie à Souk Aras, un jeune homme travesti, tenant un salon de coiffure, ayant la réputation d'avoir été le partenaire de tout le voisinage, et vivant chez sa mère sans problèmes apparents. Mais il précisa rapidement : « Faut

dire aussi qu'il n'a plus son père. Ceci explique peut-être cela ». Il m'indiqua par ailleurs, et non sans étonnement, que les hommes s'habillant en femmes, perçus comme des personnes ayant une sexualité « passive » avec d'autres hommes, étaient parfois invités dans les mariages pour chanter. En rapportant cela à un militant de l'Association marocaine de lutte contre le sida, rencontré en juillet 2001 à l'occasion des Universités d'été euroméditerranéennes des homosexualités (se tenant tous les ans à Luminy, près de Marseille), je lui disais qu'il y avait paradoxalement là une forme de reconnaissance sociale de l'homosexualité. Il me répondit avec raison : « D'accord, on leur donne une fonction sociale, mais moi, être l'idiot du village, franchement, ça m'intéresse pas ! » D'après lui, cette fonction attribuée aux personnes travesties dans les mariages aurait existé au Maroc mais serait en train de disparaître. Lors de mon séjour au Maroc, en mai 2001, j'ai pu constater que sur la place Jamal el Fna de Marrakech, des hommes travestis faisaient des spectacles de danse afin de récolter un peu d'argent, sans que personne ne montre d'agressivité à leur égard. J'ai également eu l'occasion d'entrer dans une discothèque à Casablanca, connue pour être un lieu de rencontre « homosexuel ». Il s'agit également d'un lieu de prostitution féminine. J'y ai rencontré un chanteur qui, par ses gestes, me semblait être « homosexuel », alors qu'il était habillé en homme. Ne sachant trop comment l'aborder, je décidai d'aller lui exprimer mes compliments sur ses chansons et lui lançai qu'il serait formidable de l'entendre à Paris. Il me répondit qu'il y allait de temps en temps. Je me hasardai alors à lui parler de la discothèque Les Folies Pigalle qui organise tous les dimanches soirs des soirées « beurs gays ». Il afficha alors un grand sourire en m'expliquant qu'il y chantait de temps en temps, puis me fit une bise affectueuse avant de retourner sur scène. Certains « homosexuels » sont effectivement devenus de célèbres chanteurs de raï en côtoyant l'univers des *shaykhat*, les chanteuses traditionnelles, qui souvent sont aussi des femmes prostituées. Certains d'entre eux font régulièrement des spectacles à Paris et ils y ont des liens suffisamment établis pour que le concept d'homosexualité et l'idée d'une identité gay positive prenne lentement corps. L'un des militants de l'Association marocaine de lutte contre le sida m'affirma d'ailleurs en 2001 qu'on commençait à appeler ce milieu gay naissant « le domaine ».

Outre la possibilité ou l'obligation de fuir sa famille, reste celle de tenter de dissimuler ses pratiques sexuelles. Beaucoup décident de se marier pour échapper aux soupçons. Cela concerne tout autant les « garçons-filles », qui ne sont pas

toujours exclusivement « passifs » et doivent alors jouer le rôle de l'homme dans leur couple, que ceux qui se disent uniquement « actifs » sans pour autant désirer avoir une sexualité avec les femmes. Le jeune homme kabyle que j'ai interrogé en juillet 1999 résidant en France depuis quatre ans, âgé de 27 ans, se disant « gay » mais ayant des pratiques sexuelles avec des personnes des deux sexes, aimant se travestir, m'affirma qu'à Alger, les « gays » et les « lesbiennes » tentent de se marier ensemble afin de présenter l'image du couple hétérosexuel, tout en échappant à la violence que la contrainte au mariage peut représenter pour eux. Ils usent alors des stratégies habituelles pour faire croire à la défloration de l'épouse lors de la cérémonie de noces : entaille du doigt, foies de volailles, mais ils échappent difficilement au devoir de conception d'un enfant. Le roman de Bahaa Trabelsi (2001), inspiré des faits qu'elle a pu observer lorsqu'elle était militante de l'Association marocaine de lutte contre le sida, met en scène une autre forme de dissimulation par le mariage. Il raconte comment un jeune homme marocain en vient après de longues études en France à épouser dans la plus pure tradition patriarcale une jeune femme marocaine décrite comme naïve et lui impose la présence d'un compagnon dans leur foyer, sans qu'elle se rende compte qu'il est l'amant de son mari. C'est par l'intervention de la sœur de la mariée qui s'étonne du décalage entre l'esprit très « occidentalisé » de son beau-frère et de la dureté avec laquelle il traite pourtant son épouse, que celle-ci découvrira le secret de son mari. Courtray signale que ce type de configuration à trois est fréquent (1998 : 118). On voit combien l'hétérosexisme induit un renforcement de l'oppression des femmes, car ces hommes choisissent de préférence des filles de la campagne, déracinées, qui n'osent s'aventurer seules en ville ni contester l'autorité de leur mari (*loc. cit.*). Un autre homme kabyle, âgé de 30 ans, résidant en France depuis trois ans, avec lequel je n'ai eu qu'une conversation informelle en juillet 1999, m'expliqua être homosexuel depuis sa jeunesse et avoir, malgré tout, décidé de se marier et de devenir père. Ne supportant plus de cacher son secret à son épouse, qu'il dit aimer « sincèrement et tendrement », il a décidé de lui révéler son « homosexualité » au terme de six ans de mariage, en lui exprimant son désir de continuer à vivre avec elle, mais en lui signifiant qu'il comprendrait son éventuel désir de divorcer. Celle-ci accepta de poursuivre leur vie commune car il lui avait assuré n'avoir jamais eu de relations sexuelles extra-maritales et ne pas souhaiter en avoir : il voulait en revanche pouvoir rencontrer ses amis gays de temps en temps sans avoir à inventer des mensonges à son épouse pour couvrir ses sorties. C'est en

raison de son « homosexualité » qu'il avait décidé de venir vivre en France, sous le prétexte d'impératifs professionnels, ce que tout le monde ne peut évidemment pas se permettre. D'autres choisissent plus simplement de répudier leur épouse au terme de quelques mois ou années de mariage.

On voit donc que le déshonneur encouru par les « garçons-filles » de même que la stigmatisation, voire le déshonneur, qui frappe les hommes célibataires contraignent les individus à l'hétérosexualité en même temps qu'il les oblige, sous peine d'être réduit à l'état de paria maltraité, voire d'esclave, à adopter les rôles de sexe qui font des individus mâles des « hommes » dont le statut est défini par la supériorité vis-à-vis des « femmes ».

1.1.6. Le droit et contrainte à l'hétérosexualité⁷⁵

Le système de valeurs régi par l'honneur se traduit dans la législation par l'interdiction de l'homosexualité. Mais ce droit découle encore des législations mises en place par le colonisateur et est aussi d'inspiration religieuse. Les pratiques entre personnes de même sexe y sont constituées en délits et classées parmi les « attentas aux bonnes mœurs », ce qui ne fait que renforcer la stigmatisation sociale déjà décrite. Au Maroc, l'homosexualité, désignée dans le code pénal sous l'expression « acte impudique ou contre-nature avec un individu de son sexe » (art. 489), est passible de six mois à trois ans de prison ou à une peine d'amende de 120 à 1 200 dirhams. Le code pénal algérien (art. 338) prévoit une peine de deux mois à deux ans de prison et une amende de 500 à 2 000 dinars pour toute personne se rendant « coupable d'un acte d'homosexualité », ainsi qu'une peine de deux mois à deux ans de prison s'ajoutant à une amende de 500 dinars lorsqu'il y a commission d'un acte d'« outrage public à la pudeur » et que celui-ci « a consisté en un acte contre-nature avec un individu de même sexe » (art. 333). En Tunisie, l'homosexualité proprement dite n'est pas condamnée, mais « la sodomie [...] est punie de l'emprisonnement pendant trois ans » (art. 230). Ces législations font de toute personne homosexuelle un délinquant dangereux pour sa société. Dès lors, énoncer ses attirances ou ses pratiques présente le risque de se voir non seulement rejeté et stigmatisé, mais aussi dénoncé auprès des services de police, ce qui semble toutefois assez rare. En

⁷⁵ Cette partie a fait l'objet de publications sous une forme légèrement différente (Hamel, Ch. 2003a).

revanche, la fréquentation des lieux de rencontre (certaines discothèques, parcs, certaines avenues dans les capitales, etc.) expose véritablement au risque d'être arrêté lors des rafles de police dont la fréquence varie au gré des débats politiques, de la volonté des représentants de l'État de faire de « la lutte contre les déviances sexuelles » un enjeu électoral – puisque lutter contre la criminalité revient dès lors à combattre les pratiques homosexuelles –, et de l'écho fait aux discours des fondamentalistes musulmans dans chacun de ces pays.

Cela fait de l'Algérie le pays où, par delà la législation, les pratiques homophobes de tous ordres sont les plus criantes. D'après l'Association pour la reconnaissance du droit des homosexuels à l'immigration et au séjour (ARDHIS), située en France, les ressortissants algériens sont les plus nombreux parmi les personnes originaires du Maghreb à fuir leur pays et à demander l'asile territorial ou l'asile politique. Toutefois, l'on constate aussi qu'au Maroc, la parution en 1988 de l'article de Latefa Imane et Hinde Taarji, consacré à la prostitution masculine des enfants des rues de Marrakech, dans la revue grand public *Kalima* (n° 24), fut suivie d'une vaste opération d'arrestations, puis de l'interdiction de la revue. Plus récemment, le préfet de police de Casablanca orchestra au printemps 2001 toute une série d'arrestations. Il se glorifia ensuite dans le journal *Bayane Al Yaoum* (daté des 24 et 25 avril 2001) associé au Parti du Progrès et du Socialisme, de son extraordinaire efficacité en matière de lutte contre la criminalité, puisque le nombre d'arrestations pour « déviances sexuelles » avait été, « grâce à son intervention », considérablement augmenté. Dernièrement, en janvier 2003 une rumeur s'est répandue dans la presse marocaine annonçant la tenue d'un Congrès homosexuel à Marrakech. En dépit des démentis de la ville de Marrakech, les islamistes et d'autres tendances politiques saisirent cette occasion pour dénoncer l'action insuffisamment répressive de l'Etat en matière de lutte contre la « perversion sexuelle ».

Cette pénalisation placent celles et ceux qui sont victimes de violences (coups, blessures, viols, insultes) en raison de leur « homosexualité » dans l'impossibilité de faire valoir leurs droits, alors que les violences qu'ils subissent paraissent légitimes ou restent impunies. Imane signale dans son rapport de 1995 sur la prostitution masculine pour l'Association marocaine de lutte contre le sida que « les jeunes prostitués, en particulier les plus efféminés, sont l'objet d'un commerce très lucratif entre les gardiens et les autres prisonniers », sans qu'il soit aujourd'hui possible pour les victimes de porter plainte contre leurs agresseurs et proxénètes. Courtray indique

de son côté que seuls les garçons « passifs » aux allures efféminées sont traqués par la police. Les autres, ceux qui se disent « actifs », sont d'une part moins repérables, mais surtout ils ne sont pas considérés comme « homosexuels » (Courtray, F. ; 1998 : 117).

1.1.7. L'islam et l'homosexualité : répression et ambiguïtés⁷⁶

Il ne peut être fait mention de l'hétérosexisme au Maghreb sans porter attention aux discours religieux, car ceux-ci imprègnent non seulement le droit, mais aussi l'ensemble des représentations. L'importance de l'islam est d'autant plus forte qu'elle a constitué un critère identitaire fondamental dans la formation des Etats nationaux lors des indépendances. Toutefois, la diversité des positions religieuses en islam est telle qu'on ne peut réduire ses discours à un unique point de vue. Même si le droit au Maghreb s'inspire de la tradition juridique malékite de l'islam, les autres traditions juridiques y sont entendues, du fait principalement de l'internationalisation des médias et d'un contexte mondial qui oppose de plus en plus le monde musulman au monde occidental, ce qui induit de la part des populations au Maghreb le développement d'une attention de plus en plus grande aux chaînes de télévision arabes et, ainsi, aux discours des fondamentalistes musulmans d'autres pays. C'est pourquoi cette partie présente l'ensemble des points de vue de l'islam sur l'homosexualité. Cette longue mise au point vise aussi à répondre à mes interlocuteurs qui, tous, s'interrogeaient sur le statut de l'homosexualité en islam, n'ayant pour la plupart jamais lu le Coran, se méfiant du discours commun et craignant en même temps de découvrir une condamnation sans appel. Enfin, elle souhaite s'inscrire dans une certaine démystification de l'islam qui, trop souvent, est perçu uniquement sous ses aspects les plus oppressifs. Or, cette religion comporte bien des ambiguïtés sur cette question.

La critique de l'islam suscitant souvent un discours raciste, il importe de procéder à quelques rappels visant à contrer ces discours, avant de décrire son hétérosexisme. Tout d'abord, il faut garder à l'esprit qu'il existe toujours un écart important entre les textes fondamentaux d'une religion, les lois qu'elle édicte et les pratiques religieuses individuelles. Ensuite, l'aire musulmane est si vaste (du Maroc à l'Indonésie) qu'elle

⁷⁶ Cette partie a fait l'objet d'une publication en 2003 (Hamel, Ch. ; 2003b).

est traversée par une diversité socio-culturelle et historique majeure qui induit des façons multiples de concevoir et de pratiquer cette religion. Enfin, l'accentuation actuelle des tendances rigoristes et puritaines est assurément le résultat de la dynamique des rapports sociaux de « race » entre l'Orient et l'Occident et, plus précisément, une réaction aux périodes coloniales. Cette montée de puritanisme n'est donc pas une simple production culturelle indigène. Elle est surtout un mouvement réactif. C'est en gardant ces précisions à l'esprit qu'il convient de lire ce qui suit.

Présentons d'abord quelques éléments fondamentaux de la connaissance de l'islam. Pour les musulmans, le Coran, à savoir la « Révélation » ou « Récitation », est la parole de Dieu révélée au prophète Muhammad entre 610 et 632. Cette parole mémorisée par les Compagnons du prophète et parfois partiellement préservée sur des supports écrits fut rassemblée et fixée en un texte unique et définitif environ vingt ans après la mort de Muhammad, suite à un long travail de recension et de confrontation des diverses versions. Pour les croyants musulmans, le texte final, le Coran, a un caractère sacré et intangible puisqu'il est la parole divine. Il constitue à ce titre la source première de la religion musulmane. Outre le Coran, un autre corpus de textes sert de référent : la Sunna ou « Tradition prophétique », qui peut, le cas échéant, combler les silences du Coran ou en expliciter les versets. Il s'agit d'un ensemble de règles élaborées à partir de l'exemple de la vie du prophète — le Coran a institué Muhammad en « beau modèle ». Les gestes et paroles du prophète, les *ahādīṭ* (« propos »), d'où découle la Sunna, furent mémorisés par ses Compagnons d'abord, puis par une succession d'informateurs nombreux, jusqu'à ce qu'ils soient fixés par écrits, confrontés entre eux, sélectionnés et regroupés dans des recueils qu'on ne modifia plus à partir du IX^e siècle. L'authenticité de ces *ahādīṭ* est contestée et on observe que certains sont clairement des tentatives d'imposition d'un point de vue particulier indûment attribué au prophète. Le travail de compilation sélective fut opéré entre 870 et 915. De ces deux sources, le Coran et les recueils de *ahādīṭ*, découle la *sharī'a*, i. e. la Loi islamique (littéralement « chemin », « voie » ou « itinéraire ») qui consiste en un corpus de jurisprudence. Pour les musulmans, la *sharī'a* n'est pas une vulgaire production humaine, mais l'expression de la volonté divine. Elle a donc un caractère immuable et ne peut souffrir aucune transformation. Cela étant, les *ahādīṭ* sont parfois équivoques et leur interprétation a généré de nombreuses divergences. De plus, la *sharī'a* ne permet aucunement de répondre à toutes les situations qui surviennent dans la vie quotidienne. C'est pourquoi des

écoles juridiques, qui proposent différentes méthodes d'interprétation des textes fondateurs ainsi que des réponses diverses à d'innombrables questions ponctuelles, se sont progressivement constituées. Les écoles juridiques sont au nombre de quatre : le hānāfisme, doctrine la plus libérale, le shāfi'isme, le mālikisme, plus austère que les deux précédentes et présente principalement au Maghreb, le hānbalisme, la plus rigoriste. Elles se sont structurées sur une période d'un siècle (de 767 à 855) et ont progressivement produit des corpus fort volumineux de jurisprudence : le *fiqh*. Que disent alors le Coran, les *ahādīth* et les différentes écoles juridiques de l'homosexualité ?

Le terme « homosexualité » est inexistant dans le Coran, comme dans la langue arabe contemporaine d'ailleurs. En revanche, l'histoire du peuple de Loth, qui reprend celle de Sodome et Gomorre relatée par la Genèse (XIX, 1-23), est rapportée à treize reprises (VII, 80-84 ; XI, 69-83 ; XV, 51-77 ; XXI, 71-75 ; XXII, 42-43 ; XXV, 40 ; XXVI, 159-175 ; XXVII, 54-58 ; XXIX, 28-35 ; XXXVII, 133-138 ; L, 12-13 ; LIV, 32-40 ; LX, 10 ; les nombres en chiffres romains indiquent le numéro des sourates et ceux en chiffres arabes les versets). Mais dans le Coran, les deux villes ne sont jamais nommées. La destruction du peuple de Loth par « une pluie de pierres » est présentée comme un « signe » de la puissance divine et comme la sanction qu'encourent ceux qui ne croient pas en Dieu et lui désobéissent. C'est parce que les « gens de Loth » n'ont pas écouté les mises en garde de leur prophète, qui les avait informés des commandements de Dieu et leur intimait de cesser leurs agissements, qu'ils furent anéantis. Cette sanction radicale punit clairement le fait qu'ils aient accusé Loth de « mentir », aient contesté l'existence de Dieu par leur refus de se soumettre à ses recommandations et aient mis Loth au défi de leur donner une preuve de l'existence du Seigneur (XXII, 42-50 ; L, 12-13 ; LIV, 33-40). Plus que leurs agissements proprement dits, c'est indéniablement cette accusation de « mensonge » et cette défiance qui déclenchent la colère divine.

Les avertissements de Loth comportent une condamnation explicite de la sexualité entre hommes, mais les « méfaits » commis par son peuple sont plus nombreux. Le verset 165 de la sourate XXVI laisse entendre que les hommes n'étaient pas seulement attirés par d'autres hommes, mais aussi par les jeunes gens, les garçonnetts, voire les animaux de sexe mâle, puisque la formule employée pour désigner leurs partenaires est plus globale : « les mâles de l'univers ». Toutefois, les autres versets désignent uniquement le fait que des hommes « approchent » d'autres hommes, au

lieu de leurs « épouses » ou au lieu des « femmes », et qu'ils le font « par concupiscence » (XXVII, 55), pour « assouvir [leurs] passions » (VII, 81). Les versets 58 à 77 de la sourate XV indiquent aussi que le peuple de Loth a tenté de « déshonorer » les « envoyés » de Dieu, venus sauver Loth avant la destruction de la cité (XV, 320). Le recours à la Genèse, qui est beaucoup plus explicite que le Coran sur cet aspect du récit, facilite la compréhension : les gens de Sodome souhaitaient avoir des « rapports charnels » avec les « messagers » et ils s'apprêtaient à faire usage de la violence pour parvenir à leur fin. Le peuple de Loth aurait donc tenté de violer les anges. En outre, les versets 28 et 29 de la sourate XXIX spécifient que le peuple de Loth se livre à d'autres actions réprouvées, comme le vol sur les chemins :

- 28 Nous avons envoyé Loth ;
il dit à son peuple :
« Vous commettez une turpitude
que personne, dans l'univers, n'a commise avant vous :
29 vous vous approchez des hommes,
vous coupez les chemins,
vous vous livrez, dans vos assemblées,
à des actions abominables ».

Dans la majorité des versets, la sexualité entre hommes est présentée comme le « méfait » le plus significatif du peuple de Loth : elle est une « abomination » qui n'avait jamais été commise auparavant.

Dans la version arabe du Coran, le terme *fāhishah*, que l'on traduit généralement par « turpitude » ou « action infâme », est présent dans les versets relatifs au peuple de Loth. Par suite, certains auteurs y voient une allusion voilée à la sodomie entre hommes, mais ce terme a aussi un sens plus large, car il évoque tout aussi bien la sexualité hétérosexuelle hors mariage. Or, le verset 16 de la sourate IV commande aux Croyants de « sévir » (dans le sens de « faire du mal » ou « maltraiter ») contre ceux qui se livrent à la « turpitude » :

- 16 Si deux d'entre vous commettent une action infâme,
sévissez contre eux,
à moins qu'ils ne se repentent et se corrigent.

— Dieu revient sans cesse vers le pécheur repentant ;
il est miséricordieux. —

D'après Pinhas Ben Nahum, ce verset a traditionnellement été interprété comme une condamnation de la sodomie entre hommes (Ben Nahum, P. ; 1993 : 88), bien que certains estiment, comme Joseph Schacht, que l'allusion à la sodomie soit « peu vraisemblable » et que le passage concerne la sexualité hétérosexuelle extra-maritale (Schacht, J. ; 1977/1986 : 1297). Si l'on admet cette seconde hypothèse, alors le Coran ne prévoit aucune sanction terrestre pour la sodomie entre hommes. Mais si l'on admet la première, alors le Coran livre ceux qui la pratiquent à la vindicte populaire, en précisant que les deux « coupables » doivent être châtiés, mais en omettant de spécifier la nature de la peine. Quoi qu'il en soit, ceux qui imitent les « gens de Loth » sont qualifiés de « mauvais », « pervers » et « impies » (XXI, 74 ; VII, 79-81). Notons qu'à aucun moment la sexualité entre femmes n'est évoquée.

En dépit de cette réprobation, le Coran répète à satiété que Dieu est « clément et miséricordieux ». Le verset cité ci-dessus indique même que celui qui se repent puis cesse ses pratiques doit être gracié. Il obtiendra le pardon de Dieu et gagnera le paradis, à l'inverse de ceux qui s'obstinent et « crient au mensonge ». Parallèlement, comme le souligne un auteur resté anonyme (1977/1986 : 382), le Coran ne manque pas d'ambiguïté car il promet aux Croyants un paradis où ils seront servis par des « éphèbes immortels » (LVI, 17 ; LXXVI, 19), « semblables à des perles cachées » (LII, 24).

Pour mieux saisir le caractère équivoque de cette réprobation, il faut préciser la place de la sexualité dans la religion musulmane. Au paradis, elle est omniprésente : les fidèles ont pour épouses des *ḥūrī* (jeunes femmes magnifiques éternellement vierges) et des éphèbes à leur service ; les orgasmes sont permanents et les érections perpétuelles. Sur terre, la sexualité constitue un avant-goût des plaisirs du paradis et ne comporte pas le caractère coupable qu'on lui connaît dans le christianisme. Cependant, comme le note Marteen Schild, elle est une source de désordre social et doit être canalisée dans le mariage, qui apparaît comme « l'expression de l'harmonie divine et de la complémentarité des sexes ». Le *zinā* ou « fornication », c'est-à-dire le coït illicite commis dans le célibat ou dans l'adultère, est donc sévèrement réprimé. Le Coran prévoit une sanction d'enfermement jusqu'à la mort pour les femmes qui ont commis « une action infâme » (IV, 16), tandis que « la débauchée et le

débauché » doivent subir cent coups de fouet chacun (XXIV, 2). Mais la femme qui affirme cinq fois « que son accusateur ment » doit être graciée (XXIV, 8). La procédure pénale est très stricte : quatre hommes musulmans adultes et intègres doivent avoir vu les faits et être capables de fournir des détails anatomiques (conditions quasiment impossibles à réunir). Sinon, le (ou la) coupable doit reconnaître son « crime » pour que la sanction soit mise en œuvre. Ceux qui « accusent des femmes honnêtes sans pouvoir fournir quatre témoins » recevront « quatre-vingts coups de fouets » (XXIV, 4). Ces calomniateurs, qualifiés de « pervers » comme les gens de Loth, sont promis à l'enfer (XXIV, 23). Sadok Belaïd souligne très justement que la présence des quatre témoins induit que les faits ont eu un caractère public, ce qui leur confère leur extrême gravité (Belaïd, S. ; 2000 : 317). Une procédure identique est appliquée pour les « coupables » de sodomie entre hommes. Il s'ensuit que si l'on s'en tient à une lecture stricte du Coran, la mise en œuvre des sanctions est pratiquement impossible. De plus, au regard des peines prévues pour le *zinā* (enfermement à vie et flagellation sans possibilité d'échapper à la peine par le repentir), on peut affirmer avec Jim Wafer que la simple injonction à « sévir » contre ceux qui ont une sexualité entre hommes, sans plus de précisions, paraît relativement modérée (Wafer, J. 1997). Cette différence de traitement laisse entendre que le *zinā* n'est conçu que dans un cadre hétérosexuel par le Coran et que la sexualité entre hommes y est moins grave que la sexualité hétérosexuelle hors mariage.

Les *ahādīṭ* fournissent pourtant des prescriptions largement différentes. Ils font référence au peuple de Loth principalement à travers l'usage du terme *liwāt*, qui dérive du mot Loth (*Lūṭ*), et signifie « ce que font les gens de Loth ». Précisons d'abord le sens exact de ce terme. De plus en plus souvent *liwāt* est traduit par « homosexualité » dans les dictionnaires arabes-français, mais Schmitt a démontré à partir d'une analyse contextuelle de son usage que cette traduction est inexacte (Schmitt, A. ; 1992 : 8). *Liwāt* réfère à la sodomie, c'est-à-dire à un acte sexuel, non à une orientation sexuelle, ni à une caractéristique qui définirait une personnalité propre aux personnes ayant des pratiques entre individus de même sexe, ni à une identité sexuelle. Le partenaire sodomisé peut d'ailleurs être une femme, mais les *ahādīṭ* précisent généralement le sexe du partenaire. *Liwāt* peut aussi désigner, par extension, une pratique substitutive de la sodomie, nommée *tafhīd*, qui consiste en la friction de la verge entre les cuisses d'un homme. *Lūṭī*, désigne donc

l'« actif » et signifie « faire sodomie par le moyen d'un garçon, par le biais d'un garçon », et non avec un garçon. Le partenaire « passif », le *ma'būn*, est pensé comme un instrument, un inférieur, un non-homme et les termes qui le désignent comportent une idée d'anormalité. Les équivalents de *lūt*□*i* sont : *fā'il* : l'« actif », « celui qui fait » ; s□*āni* : « celui qui fait », le « travailleur », le « laboureur » ; *alā* : « celui qui est au-dessus » ; *dabbāb* : « celui qui rampe sur quelqu'un et le domine ». Les équivalents de *ma'būn* sont : *maf'ūl* : le « passif » ; *asfal* : « celui qui est en-dessous » ; *madbūd'alaihi* : « celui sur qui une autre personne rampe » ; *malūt*□*bihi* : « celui qui est sodomisé » ; *manyak* : « celui qui est pénétré », « fou » en parlé turc actuel (*loc. cit.*). Tous ces mots renvoient à l'idée de pénétration. Il s'ensuit que ce n'est pas l'homosexualité, dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, qui est réprouvée et sanctionnée dans le Coran et les *ah*□*ādīt* lorsque le terme *liwāt*□ et ses dérivés sont utilisés, mais la seule pratique de la sodomie entre hommes. La fellation ou la masturbation réciproque entre hommes, de même que les pratiques sexuelles entre femmes ne sont donc pas évoquées par ces termes. Cette affirmation trouve confirmation dans le fait que la fellation n'est l'objet d'aucune discussion dans le *fik*□*h* (la jurisprudence islamique) (Lagrange, F. ; 2000 : 171).

Les *ah*□*ādīt* traitant de « ce que font le gens de Loth » sont visiblement nombreux. Ils ont été regroupés par al-Nuwayri dans un ouvrage intitulé *Nihāya*. Commentant ce recueil, l'auteur anonyme déjà mentionné écrit :

Le prophète aurait dit que ce qu'il redoutait le plus pour sa communauté, c'était les pratiques du peuple de Loth (mais il passe pour avoir émis la même idée à propos du vin et de la séduction féminine ; Nihāya, II, 198). Pour lui, l'actif et le passif doivent être tués (yuk□*tal/uk*□*tulū l-fā'il wa-l-maf'ūl bi-hi, [...]), ou, plus précisément, soumis au châtimement prévu pour le coupable de zinā, le fornicateur, c'est-à-dire lapidés. (Anonyme ; 1977/1986 : 782)*

A la différence du Coran, ces *ah*□*ādīt* assimilent clairement la sodomie entre hommes à un *zinā*, si bien que la peine prévue pour la sodomie entre hommes est cette fois-ci la même que pour la « fornication » commise dans un cadre hétérosexuel. Or, le *zinā* est l'objet dans les *ah*□*ādīt* de deux sanctions inexistantes dans le Coran : la lapidation et le bannissement. La lapidation est une sanction d'origine juive (Deut. XXII, 22). Sa prescription a été considérée par les *fuk*□*ahā*'

(les juristes de la tradition) comme inhérente au Coran et, à ce titre, applicable à tout musulman coupable de *zinā*, mais cette appréciation est particulièrement contestée. Selon Sadok Belaïd, le prophète ne l'aurait en fait ordonnée que d'une manière exceptionnelle pour commander le châtiment d'une femme adultère juive, et non pour établir une prescription devant s'appliquer aux musulmans (Belaïd, S. ; 2000 : 316). Les *fukāhā*' en ont visiblement décidé autrement. Selon Jehoeda Sofer, un autre *hāādīt* propose des sanctions différentes pour les « coupables » de *liwāt* : la lapidation lorsque l'individu est marié ou en concubinage légal, c'est-à-dire l'union entre un maître et son esclave ; cent coups de fouet assortis d'une année de bannissement s'il est célibataire (Sofer, J. ; 1992 : 132). Notons que ce n'est pas la position de l'individu dans la relation sexuelle qui fait varier la peine, mais son statut marital.

Dans un autre *hāādīt*, le prophète aurait également maudit « les hommes qui prennent des allures féminines et les femmes qui prennent des allures masculines », puis commandé aux Croyants de les « chasser de leurs maisons », sans préciser quelle devait être la durée de ce bannissement, ni l'assortir d'une peine corporelle. Cette simple sanction de bannissement contraste fortement avec les peines indiquées au paragraphe précédent. La disparité des peines est si considérable qu'on est fondé de penser que ce n'est pas la sexualité entre personnes de même sexe qui a été condamnée à travers ce *hāādīt*. Pourtant, c'est ce que François-Paul Blanc affirme lorsqu'il considère qu'il vise « l'homme ou la femme homosexuel(le) » (Blanc, F.-P. ; 1987 : 356). Outre les réserves déjà formulées sur l'emploi du terme « homosexualité » pour traduire les termes employés en arabe médiéval, il apparaît que le fait d'avoir des « allures masculines » pour une femme et des « allures féminines » pour un homme ne signifie pas forcément que l'individu ait des pratiques sexuelles avec des personnes de son sexe. Ce *hāādīt* sanctionne clairement la transgression des frontières de genre dans l'apparence vestimentaire : le travestissement est explicitement visé, sans doute plus que la sexualité entre personnes de même sexe. Or, la dualité des sexes et plus largement la bipartition sexuelle du monde en deux pôles opposés et complémentaires sont considérées comme l'œuvre de Dieu, si bien que la transgression de cette dualité est pensée comme une contestation de l'ordre divin et même comme une « révolte contre Dieu » (Bouhdiba, A. ; 1975/1998 : 44). En dépit de la distinction notable entre apparences vestimentaires et sexualité, il reste hautement probable que l'apparence extérieure a

été pensée comme l'expression de la transgression des frontières de genre dans la sexualité entre personnes de même sexe. Dans ce cas, ce *ḥāḍir* punirait uniquement l'homme « passif » et la femme « active », non l'homme « actif » et la femme « passive ». Il faudrait alors estimer que c'est l'expression de cette sexualité plus que cette sexualité elle-même qui a été sanctionnée ici.

De nombreux *ahḍir* mettent également en garde contre le regard captivant des jeunes gens, réputé être encore plus séduisant et tentateur que celui des *ḥūrī*, les magnifiques vierges du paradis. Selon Wafer, le prophète aurait ainsi distingué trois formes de *liwāt* — la *liwāt* d'action, perçue comme « criminelle », la *liwāt* de regard, et la *liwāt* de toucher — et précisé qu'elles ne devaient pas être considérées de la même façon. Wafer estime que la mise en garde envers le regard et le toucher vise à empêcher le croyant de sombrer dans la tentation, à savoir la sodomie, non à réprimer le sentiment amoureux entre un homme et un éphèbe (Wafer, J., 1977 : 90). La même répression du désir charnel s'exprime dans le *ḥāḍir* qui postule qu'un simple baiser donné « avec concupiscence » à un adolescent sera puni dans l'au-delà de mille ans de géhenne. D'après Bouhdiba, l'interprétation de ces *ahḍir* a conduit certains *fukāḥā'* (juristes) à recommander une franche ségrégation entre les hommes matures et les jeunes gens — les hommes devant s'abstenir de regarder les adolescents et de s'asseoir à côté d'eux (Bouhdiba, A. ; 1975/1998 : 45). Cela est à mettre en relation avec la recommandation faite aux hommes d'éviter la présence des femmes, en raison des trois formes de *zinā* énoncées par le prophète : le *zinā* du regard, le *zinā* du toucher et le *zinā* de l'ouïe. En vertu de ces *ahḍir*, certains *fukāḥā'* ont prescrit une rigide ségrégation des sexes — les hommes devant éviter de regarder, côtoyer, écouter les femmes (*ibid.* p. 46-53). Ces diverses formes de *zinā* et de *liwāt* ne sont passibles d'aucune peine terrestre, mais elles mènent en enfer. Pourtant, selon Wafer, le poète mystique égyptien Ibn al-Farid (1182-1235) rapporte que le prophète lui-même aurait aimé un homme nommé Mu'adh ibn Jabal, et qu'il lui aurait dit : « Oh, Mu'adh ibn Jabal. Je t'aime vraiment » (Wafer, J. ; 1997 : 90). Arno Schmitt indique que le jurisconsulte ḥanbalite Ibn al-Ğauzī, mort en 1200, écrivait : « celui qui déclare n'avoir jamais ressenti du désir [en regardant un magnifique adolescent] est un menteur, et si nous le croyions, il serait un animal, pas un être humain » (Schmitt, A. ; 1992 : 4). La société arabe des débuts de l'islam attribuait donc un fort pouvoir d'attraction à la beauté des éphèbes, mais le prophète tentait visiblement d'en maîtriser les conséquences charnelles. Schmitt poursuit :

Mais désirer n'est pas faire. Et plus d'un musulman dévot aura résisté et cherché du réconfort dans les paroles du prophète : "Celui qui aime passionnément et reste chaste est un martyr", i. e., il va directement au paradis. (loc. cit.)

Qu'en a-t-il été des peines édictées contre la sodomie entre hommes au temps du prophète et des premiers califes qui lui succédèrent dans la tâche de guider les croyants ? La peine de mort par lapidation semble n'avoir été mise en œuvre par Muhammad que pour une femme juive hétérosexuelle. Mais ensuite, les califes étendirent cette mesure aux sujets musulmans. L'auteur anonyme signale que des cas précis de lapidation de *lātīa* (pluriel de *lūtī* : « sodomite ») ont été rapportés par al-Nuwayri et al-Djāhīzī au I^{er} siècle de l'ère musulmane (VII^e s. de l'ère chrétienne) :

Abu Bakr [1^{er} calife, 632-634] aurait condamné un homosexuel à être enseveli sous les décombres d'un mur et ordonné de brûler vif tous ceux qui se livraient à de telles pratiques. [...] De son côté 'Alī b. Abī Tālib [4^e calife, 656-661] aurait fait lapider un lūtī et précipiter un autre coupable la tête en bas du haut d'un minaret. Renchérissant sur la condamnation proposée par le prophète, 'Abd Allāh b. 'Umar [fils du 2^e calife, 634-644] estimait que ces personnes seraient ressuscitées sous la forme de singes et de porcs. (Anonyme ; 1977/1986 : 783)

Si la pratique de la lapidation est avérée par les historiens, la possibilité que des personnes aient été brûlées vives a en revanche été fortement contestée car le bûcher ne fait pas partie de la tradition musulmane.

Que disent les écoles juridiques constituées ultérieurement ? Selon Wafer, elles considèrent toutes la sodomie entre hommes comme illicites (Wafer, J. ; 1997 : 89), mais il existe une diversité d'opinions parmi les juristes sur ce que pensait le prophète. Il ajoute que certains *fukāhā'* se sont livrés à des surenchères dans leur dénonciation de la sodomie : « Quand un homme chevauche un autre homme, le trône du Seigneur se met à trembler, les anges regardent avec horreur et disent : Seigneur, pourquoi ne commandez-vous pas à la terre de les punir et au ciel de faire

tomber sur eux une pluie de pierre » (*loc. cit.*). Ainsi, les écoles diffèrent sur la sévérité de la sanction devant être appliquée à la sodomie entre hommes. Les divergences portent sur l'assimilation ou non de la sodomie entre hommes à un *zinā*, ce qui induit des peines différentes.

D'une manière générale, dans tous les cas où le *zinā* n'est pas avéré, mais où les comportements demeurent des « péchés sexuels », on applique le *ta'zīr*, peine obligatoirement inférieure aux peines prévues par le Coran et les *ahādīt* pour le *zinā*. Sa définition précise est laissée au libre arbitre du juge. Elle peut par exemple consister en un simple regard réprobateur ou en une peine de flagellation inférieure aux trente-neuf coups de fouets prévus pour le *zinā* d'un esclave (peine la plus faible pour le *zinā*), et dans tous les cas inférieure aux cent coups de fouet prévus pour les personnes libres. En cas de *zinā* avéré, la lapidation ne s'applique qu'à certaines conditions : la personne incriminée doit être *muhāsān*, (i.e. avoir pratiqué le coït dans le cadre d'un mariage légal présent ou passé), être libre, pubère et saine d'esprit. La personne non-*muhāsān* (qui n'a jamais pratiqué le coït dans le cadre d'un mariage), l'impubère, le fou et l'esclave, coupables de *zinā*, se voient infliger la flagellation. Ce n'est donc pas l'acte commis (adultère dans un cadre hétérosexuel, sodomie entre homme, être « actif » ou « passif ») qui fait varier la peine, mais le fait d'avoir ou non préalablement coïté dans le cadre d'un mariage légal, d'être maître ou esclave, pubère ou impubère. La distinction entre le *muhāsān* et le non-*muhāsān* trouve son sens dans l'honorabilité que confère le mariage et dans l'accroissement de la responsabilité qu'il induit en cas de faute, car à travers le « crime » commis par une personne *muhāsān*, c'est, comme le souligne Blanc, l'institution familiale qui se trouve mise à mal (Blanc, F.-P. ; 1987 : 369-373). Les écoles juridiques discutent aussi de la nécessité d'ajouter une peine de bannissement d'un an en cas de *zinā*, ce qui réfère au *hādīt*.

Selon Sofer, les *hānāfites* pensaient originellement que la sodomie entre hommes ne constituait pas un *zinā* et qu'elle ne devait donc pas être punie comme tel — le juge devait prononcer soit l'emprisonnement soit la flagellation selon Muhammad al Hussein as-Saibani, l'un des fondateurs de cette école (Sofer, J. ; 1992). Wafer ajoute que le rejet d'une sanction corporelle découle du *hādīt* suivant : « Le sang du musulman ne peut être répandu qu'en raison de l'adultère [au sens de *zinā*], de l'apostasie ou de l'homicide » (Wafer, J. ; 1997 : 89). Les *hānāfites* ont suivi cette interprétation pendant sept cents ans. Sofer indique

qu'ensuite les juristes se sont rapprochés des autres écoles sunnites : en 1936, Ibrāhīm al Hālabī prescrit la mort par lapidation pour la sodomie, que celle-ci soit commise avec un homme ou avec une femme, si l'individu est *muhāsān*, et le fouet s'il ne l'est pas (Sofer, J. ; 1992 : 134).

Blanc indique que dans l'école mālikite, la sodomie entre hommes tombe sous le coup de la peine infligée pour le *zinā*, mais avec une sévérité accrue puisqu'Al-Qayrawānī (commentateur éminent au sein de l'école mālikite) prescrit dans la *Risāla* la lapidation pour le *muhāsān* comme pour le non-*muhāsān* (Blanc, F.-P. ; 1987 : 89). Khalīl, autre juriste dominant dans le mālikisme, ajoute dans *Mokhtaṣar* que la lapidation doit même être étendue aux esclaves et aux non-musulmans. On voit donc que les peines prévues par le droit des pays du Maghreb ne suivent pas la jurisprudence mālikite.

D'après Sofer, Al-Shafi'ī (780-855), le fondateur du shafi'isme, avait quant à lui deux opinions divergentes sur la question : d'un côté, la mort par lapidation pour les deux partenaires, qu'ils soient *muhāsān* ou non, de l'autre, la mort par lapidation pour le *muhāsān* et cents coups de fouets assortis d'un an de bannissement pour le non-*muhāsān* (Sofer, J. ; 1992 : 145). La plupart des juristes ultérieurs suivirent la seconde option.

Wafer relève que les hābalites requièrent un sévère châtement contre la sexualité entre hommes : ils invoquent la « pluie de pierres » qui s'est abattue sur le peuple de Loth pour recommander la mort par lapidation (Wafer, J. ; 1997 : 89). Certains estiment que le « coupable » doit être enterré vivant ou jeté de l'immeuble le plus haut de la ville à l'instar de ce que pratiquaient les 1^{er} et 4^e califes.

En dépit de la sévérité des peines proposées par les juristes musulmans, il faut garder à l'esprit que la procédure pénale, qui impose quatre témoins capables de décrire les faits, rend ces peines quasiment inapplicables, ce qui leur confère un caractère dissuasif dans l'ethos musulman. L'on peut en déduire, avec Murray, que l'islam, à l'inverse du christianisme, se caractérise par la « volonté de ne pas savoir » ce que font les individus (Murray, S. O. ; 1977 : 14-54). Toutefois, la réprobation est immense : l'enfer est promis aux hommes et aux femmes qui ont ne serait-ce qu'un désir charnel envers une personne de leur sexe. L'islam livre ainsi l'individu au châtement de Dieu plus qu'à un châtement terrestre. Cela étant, il est incontestablement un puissant véhicule de l'idéologie hétérosexiste.

La plupart des Etats arabes déclarent l'islam religion d'Etat et la *sharī'a* source principale de leur législation. Mais généralement, c'est le droit séculier hérité des périodes coloniales qui a été adopté pour légiférer dans tous les domaines de la société, à l'exception notable de celui de la famille, puisque les codes du statut personnel se réfèrent le plus souvent à la *sharī'a* et l'intègrent entièrement ou partiellement, ce qui donne lieu à des différences considérables entre les pays.

Aujourd'hui, l'Arabie Saoudite, l'Iran, la Mauritanie, le Soudan, le Yémen appliquent la *sharī'a* et prévoient dans leurs codes pénaux la peine de mort par lapidation, la flagellation, le bannissement ou le *ta'zīr*. Il en était de même sous le régime taliban en Afghanistan. D'autres pays s'inspirant de la *sharī'a* et du droit séculier prévoient des peines d'emprisonnement et d'amende, assorties ou non de châtiments corporels. Les traces des codes pénaux des colonisateurs occidentaux se mélangent ici avec des éléments de la *sharī'a*, car l'amende n'existe pas dans l'islam. D'autres encore, comme la Turquie ou l'Egypte, ont adopté un droit séculier qui ne pénalise aucunement la sexualité entre personnes de même sexe, ce qui n'empêche pas les arrestations policières et les condamnations à des peines de prison, sous d'autres motifs d'inculpation (Robert, M. and Kandiyoti, D. ; 1998). L'invocation du caractère sacré des textes fondateurs par certains Etats et certains groupes intégristes, partisans d'un retour aux sources de l'islam, sert à légitimer et organiser une répression violente et parfois criminelle de l'homosexualité. En outre, ces mouvements présentent l'homosexualité comme le symbole d'un Occident décadent qu'ils appellent à combattre. Le *shaykh* Omar Bakri basé à Londres procède régulièrement dans ses prêches à des appels au meurtre des homosexuels. Amnesty International signale que dans les pays qui appliquent la *sharī'a*, des personnes sont effectivement condamnées à des peines de mort par lapidation ou à la flagellation, et que l'accusation de « fornication » avec un partenaire de même sexe est fréquemment utilisée pour renforcer la condamnation des opposants politiques. Compte tenu de la rigidité de la procédure pénale islamique, il est évident que ces condamnations ne sont rendues possibles que par l'organisation de témoignages fallacieux ou par l'extorsion d'aveux par la contrainte (Amnesty International ; 1999).

1.2. L'honneur masculin et le travail

Outre les questions relatives au mariage et à la sexualité, l'honneur d'un « homme » reposait en milieu rural sur l'acquisition des moyens de production, autrement dits des terres et sur la qualité du travail accompli. Que deviennent ces principes en milieu urbain, caractérisé par une économie marchande et le travail salarié ?

1.2.1. De la possession des terres au travail salarié

D'après l'enquête menée par Rahma Bourqia auprès des familles pauvres de la ville de Oujda au Maroc, c'est-à-dire essentiellement auprès des familles nouvellement venues des campagnes, la notion de territoire propre au monde rural se trouve remplacée en milieu urbain par celle d'habitat :

La possession de la maison dans la ville remplace celle de la terre pour devenir support de l'identité familiale. Ne dit-on pas maison d'un tel (dâr flân) pour dire famille d'un tel ? La maison et la famille ne forment qu'une seule chose qui est toujours attribuée et possédée par le chef de famille. (Bourqia, R. ; 1996: 24)

Devenir propriétaire de sa maison, espace sacré associé à l'honneur des « femmes », mais aussi en l'occurrence bien matériel durement acquis, se présente donc comme une condition de l'honneur masculin en milieu urbain. Il faut dire que l'acquisition d'un logement y est autrement plus difficile qu'en milieu rural où tout le monde est propriétaire de sa maison — les habitations étant construites par les individus eux-mêmes et les matériaux utilisés s'avérant accessibles à tous. Sans ce bien précieux qu'est la maison, l'individu expose donc sa famille à l'humiliation de la promiscuité qui résulte souvent d'une location, ou bien à toutes les offenses possibles lorsqu'ils ne disposent véritablement d'aucun lieu où se loger. La maison, au-delà de sa fonction d'abri, permet aussi de protéger l'intimité familiale et notamment de dissimuler l'indigence. « Ma maison protège mon déshonneur », dit-on à Oujda (*loc. cit.*). Bourqia affirme que dans « les classes pauvres, la maison, signe d'honneur, cache un type de déshonneur : la pauvreté. » (*loc. cit.*). La

transformation des valeurs, induite par l'économie marchande, se révèle nettement dans ce dicton, car en milieu rural, la pauvreté n'est aucunement une cause de déshonneur, puisqu'on se situe dans une économie d'autosubsistance qui exclut la possibilité d'une accumulation de capital ainsi que l'idée même de profit. L'avidité y est d'ailleurs profondément stigmatisée au point qu'elle appelle la honte. Il en va autrement en milieu urbain où l'accumulation de richesses symbolise désormais l'honneur d'un homme et de sa famille. Par suite, les métiers les plus valorisants deviennent aussi ceux qui sont les plus profitables.

Bourdieu et Sayad ont décrit les bouleversements que l'exode rural et le passage d'une logique économique à une autre induisent dans le rapport qu'entretiennent les individus à l'égard du travail et donc sur la conception de l'honorabilité :

La société traditionnelle tenait le travail pour une fonction sociale, pour un devoir qui s'imposait à tout homme respectueux de son honneur, devant lui-même et devant le groupe, et cela en dehors de toute considération de rentabilité et de rendement ; selon l'économie capitaliste, le travail a pour fonction première de procurer un revenu en argent et obéit donc à une logique de la productivité et de la rentabilité. (Bourdieu, P. et Sayad, A. ; 1964 : 163)

Le travail qui est une fin en soi en milieu rural s'évalue, en milieu urbain, à ce qu'il rapporte comparativement au temps qui y est consacré, alors qu'en milieu rural, il est au contraire fort inconvenant de « compter son temps ». Tandis que les tractations commerciales reposent en milieu rural sur la parole donnée — celle qui engage l'honneur de l'individu —, elles s'entourent en milieu urbain de précautions telles que les contrats écrits, la présence de témoins, etc., qui traduisent toute la méfiance qu'on éprouve à l'égard de son partenaire.

1.2.2. L'indépendance économique des hommes et l'autorité familiale

Au delà des adaptations auxquelles les individus sont donc contraints, la fonction dite d'entretien de la famille, attribuée aux hommes, ainsi que l'autorité qu'elle confère sur la famille, et en particulier sur l'épouse, se maintiennent avec une remarquable constance. De l'argent apporté par l'époux découle son autorité et son

honorabilité. Il en est de même des liens entre la masculinité et le travail. Ainsi, Dahbia Abrous, dans une enquête consacrée au travail des femmes en Algérie réalisée à la fin des années 1980 auprès de cent femmes et vingt hommes résidant en milieu urbain, note que le travail salarié féminin suscite des réticences profondes car l'argent ainsi rapporté comporte une dimension subversive : il peut en effet être un argument utilisé par elles pour participer aux décisions familiales (Abrous, D. ; 1989 : 141-144).

Afin de prévenir cette mise en cause de la hiérarchisation des sexes dans le couple et plus largement dans la famille, le salaire féminin est passé sous silence, ce qui en neutralise la portée. Il est réduit à un apport superflu qui s'ajoute au revenu familial mais n'en constitue nullement le noyau. Le silence est ici indispensable, car s'il était fait état de cet apport féminin au budget familial, il en découlerait une reconnaissance non seulement du travail des femmes mais aussi et surtout de leurs aspirations à intervenir dans les décisions. Elles accèderaient au pouvoir. Plus simplement, le travail salarié peut tout bonnement être interdit à l'épouse ou aux filles. Certains des hommes interrogés, notamment les plus âgés, affirment qu'il faudrait qu'ils soient « très vieux » ou dans l'incapacité totale de travailler pour accepter de vivre du travail d'une femme :

Du fait d'exclure [les femmes] des transactions financières et économiques découle — pour les pays du Maghreb — une attitude spécifique face à l'argent lorsqu'il est rapporté par une femme : un homme qui se respecte ne peut pas et ne doit pas accepter de vivre d'un salaire ou de toute autre rétribution monétaire perçue par une femme de sa famille (épouse, sœur, mère, etc.) ; ceci reviendrait à monnayer sa sœur, sa mère ou son épouse, siège de la h□orma par excellence ; entre accepter de monnayer une femme et l'exposer à la prostitution, on sait que le pas est vite franchi... au niveau des représentations bien sûr. (Abrous, D. ; 1989 : 145)

Autrement dit, vivre du salaire d'une femme équivaut pour un homme à « vendre son honneur », en même temps qu'à perdre son autorité. Le travail masculin est donc toujours étroitement associé à l'autorité familiale et à la hiérarchisation des sexes.

Il faut ajouter que la législation relative au mariage va dans ce sens. La Mudawwana, dans ses articles 35 et 36, reprend fidèlement le rite malékite et pose le

principe de la prééminence masculine au sein du couple puisqu'elle stipule que l'homme détient le droit de « diriger » la famille et a pour obligation de subvenir à ses besoins, en contrepartie de quoi l'épouse, qui a donc le droit à l'entretien, doit « obéissance » à son époux. Il en est exactement de même dans le Code algérien de la famille (art. 37 et 39). En revanche, en Tunisie l'article 23 de la *Madjalla* qui contraignait les épouses au devoir d'obéissance a été remplacé en 1992 par « une mutuelle bienveillance et entraide », mais le mari demeure « chef de famille » (Daoud, Z. ; 1996 : 119)⁷⁷. On peut noter que dans les trois pays, le mari peut légalement empêcher son épouse de travailler, dans la mesure où elle doit fournir une autorisation maritale pour signer un contrat de travail ou exercer une activité commerciale. Ann Elizabeth Mayer indique que cette disposition du droit dans les pays du Maghreb est d'inspiration tout à fait européenne et constitue en toute certitude un héritage de la colonisation (Mayer, A. E. ; 1996 : 38). En France, ce n'est effectivement qu'en 1965 que la loi du 13 juillet relative aux statuts matrimoniaux a supprimé cette disposition (Dekeuwer-Défossez, F. ; 1998 : 26). Ce pouvoir d'interdiction du travail de l'épouse est d'origine française. Elle s'est trouvée inscrite du fait de la colonisation dans la *Madjalla* en Tunisie et dans le Code de la famille en Algérie, qui stipulent respectivement que le mari est « chef de famille » (art. 23) et que « l'épouse est tenue d'obéir à son mari et de lui accorder des égards en tant que chef de famille » (art. 39). Au Maroc, c'est l'article 726 du Code des obligations et contrats qui empêchait, jusqu'à sa suppression en 1995, l'épouse de travailler sans l'autorisation de son mari.

L'association étroite entre l'autorité, le travail et l'honneur masculin a pour effet de plonger dans l'indignité celui qui ne parvient pas à se conformer à ce triptyque et appelle sur lui le déshonneur lorsque l'indigence contraint les individus à transgresser les rôles de sexe. Le chômage met en question la fonction sociale de « chef de famille » et du même coup l'estime et l'autorité qui en découlent. Bourdieu affirme ainsi à propos des travailleurs algériens en situation de précarité :

⁷⁷ Là encore, il faut sans doute penser que cette prééminence juridique du mari au sein de la famille découle en partie des traces que le droit français a laissées, et pas seulement du texte coranique qui est néanmoins tout à fait explicite quant au devoir d'obéissance de l'épouse. Mais on ne peut s'empêcher de souligner qu'en France, le « devoir d'obéissance » envers l'époux a été institué en 1804 par le code Napoléon, en même temps que le droit civil. Ce « devoir d'obéissance » a été supprimé un siècle plus tard, le 18 février 1938. Mais la notion de « chef de famille » qui donnait autorité à l'époux sur sa conjointe n'a disparu que le 4 juin 1970 sous l'effet de la loi relative à l'autorité parentale, et enfin, la notion de « chef de la communauté » qui conférait encore à l'époux le droit de gérer les biens du couple n'a disparu que le 23 décembre 1985 pour laisser place à un dispositif juridique égalitaire entre les conjoints (Dekeuwer-Défossez, F. ; 1998 : 24-28).

L'estime de soi peut-elle survivre, surtout dans une société comme celle-ci, à l'altération de l'estime sociale ? C'est ainsi que les normes culturelles les plus strictes sont transgressées sous la pression de la nécessité. L'inversion des fonctions traditionnellement imparties à l'homme et à la femme est vécue, aussi bien par l'individu que par le groupe, comme la dernière des déchéances.
(Bourdieu, P. 1962 : 326)

La déchéance, c'est-à-dire la perte du statut d'homme véritable, d'homme d'honneur survient lorsque l'épouse et les enfants travaillent à la place de du mari, et elle conduit, selon Bourdieu, au désespoir, à la résignation, à la « folie », à l'alcoolisme, à la perte de l'estime de soi.

Si les conditions économiques diffèrent nettement entre le milieu rural et le milieu urbain, il apparaît que les conceptions de la masculinité et de l'honneur relatives au travail présentent une stabilité certaine lorsque celui-ci met en jeu les relations entre les sexes. La fonction d'entretien de l'épouse attribuée au mari masque le travail que cette dernière accomplit dans le cadre familial. Cette fonction d'entretien dispense les hommes de toutes les tâches domestiques. Le travail des femmes se trouvant en milieu urbain limité à la sphère domestique, elles sont indéniablement moins exploitées que les femmes en milieu rural qui doivent effectuer les travaux des champs, mais elles ne sont pas plus indépendantes.

2. Honneur et déshonneur féminins : plus de continuités que de changements

Quelles sont les conséquences de la désintégration progressive de la structure « tribale » et par conséquent de la structure agnatique sur les représentations de l'honneur et du déshonneur féminins ? Si la décomposition de ce mode d'organisation sociale induit une mise en cause de la prééminence masculine, induit-elle forcément une mise en cause des rapports sociaux de sexe ? Ceux-ci se reproduisent-ils et comment ? Quel est le rôle de l'Etat dans ces processus ?

2.1. La sexualité féminine

On a vu que la sexualité était plus que tout autre domaine de la vie celui par lequel l'honneur des femmes est défini, en même temps que celui par lequel le déshonneur survient. On a vu que cela s'inscrivait dans un système de hiérarchisation des sexes fondé sur le contrôle de la sexualité des femmes et de leurs capacités reproductives. Mais la valeur de la virginité et l'assignation à la reproduction étaient aussi étroitement liées à l'idéologie de la pureté du sang et du lignage dans la structure « tribale ». Que deviennent donc ces systèmes de représentations et de normes dans le monde urbain où le lignage n'a plus d'existence ? Quelle est la sexualité des femmes et comment la vivent-elles ?

2.1.1. La sexualité féminine prémaritale

Dans son enquête réalisée en 1988 au Maroc, auprès de 200 femmes âgées de 15 à 45 ans, Naamane-Guessous indique que parmi les 75 jeunes femmes non mariées, une sur six seulement n'a jamais eu de flirt, soit un peu plus d'une dizaine. Mais ces flirts ne signifient pas systématiquement qu'elles ont des relations sexuelles. Certaines ont plusieurs petits-amis à la fois : un garçon de leur âge pour qui elles éprouvent des sentiments, et des partenaires plus âgés qu'elles ne fréquentent que pour les cadeaux et les sorties qu'ils leur permettent de faire. Il s'agit pour elle d'échapper au contrôle social de leur famille : « Bref, la jeune fille achète avec son charme l'illusion d'une condition sociale favorisée, et en tout cas, autre que la sienne » (*ibid.* p. 43). Naamane-Guessous désigne comme rapport sexuel : le coït, le cunnilingus, la fellation, la sodomie et le frottement entre les cuisses, connu sous le nom de « coup du pinceau ». 65, 3 % des filles non mariées ont eu un rapport sexuel de ce type, tandis que 23 %, soit 15 sur 75 ne sont plus vierges. L'âge moyen au premier de ces rapports est de 19 ans. La majorité des femmes mariées, soit trois sur cinq, n'ont pas eu de rapport sexuel avant le mariage.

Ces données montrent qu'on assiste à une désynchronisation des calendriers sexuels puisque le mariage n'est plus le moment où les filles découvrent à la fois les baisers, les caresses et le coït, comme c'est le cas en milieu rural. Cependant, une grande importance reste accordée à la virginité féminine. Certaines des femmes qui ont expérimenté le coït éprouvent de la culpabilité, liée au sentiment d'avoir déshonoré leur famille. Elles ont également peur des réactions de leur futur mari. Eventuellement, elles se sentent coupables au regard de la religion, mais ce n'est pas là leur principale source d'angoisse. Certaines prennent la pilule, mais là encore, cela génère des inquiétudes car elles craignent d'être découvertes par leurs mères, tandis que leurs partenaires, qui semblent n'avoir que faire des risques de grossesse, refusent les préservatifs. Il s'ensuit que pour les femmes marocaines dans les années 1980, avoir une sexualité prémaritale revient à vivre l'angoisse de perdre sa virginité, d'être découverte, d'être rejetée, de devenir enceinte... Pourtant, la moitié des femmes mariées rencontrées par Naamane-Guessous, âgées de 24 à 35 ans ayant un niveau d'instruction secondaire, se déclarent favorables à ce que les filles aient une expérience sexuelle avant le mariage. Les femmes qui s'y opposent sont plus âgées et moins qualifiées.

En 2000, Dialmy fait des observations similaires au cours de son enquête sur la sexualité des jeunes et le sida au Maroc (65 garçons et 47 filles âgés de 12 à 36 ans). Mais il note que certaines jeunes femmes souhaitent être épousées pour leur personnalité, non parce qu'elles seraient vierges, c'est pourquoi elles transgressent délibérément le principe de virginité (Dialmy, A. ; 2000 : 84). Il y a là me semble-t-il une affirmation politique et individuelle qui n'était pas présente chez les interlocutrices les plus libérales de Naamane-Guessous. Il témoigne aussi des pratiques de substitution à la pénétration vaginale, notamment la sodomie et le « coup du pinceau », qui montrent que la norme de la virginité, l'idée de pureté du sang et de l'honneur familial, se maintiennent néanmoins, mais sont contournées par les individus dans leur intimité.

2.1.2. La législation et le contrôle de la sexualité des femmes

Comme je l'ai déjà indiqué, la sexualité hors-mariage est passible de poursuites pénales (Gadant, M. ; 1990/1995 : 251 concernant l'Algérie et Reysoo, F. ; 2000 :

251 concernant le Maroc). Mais de fait, seule la sexualité des femmes, et particulièrement des jeunes femmes est contrôlée par la police. Il y a là une transposition, dans l'usage qui est fait de la loi, de la valeur sociale attribuée à la virginité des femmes. L'une des filles que j'ai interrogée, âgée de 19 ans, a ainsi vécu avec son fiancé marocain une triste mésaventure en raison de cette législation lors d'un séjour au Maroc. Elle se promenait à la nuit tombée avec son compagnon — leurs parents étaient informés de leur relation et approuvaient leur projet de mariage — quand ils furent interceptés par un policier qui souhaitait visiblement en découdre. Celui-ci commença à crier haut et fort qu'elle était « une salope » et qu'il avait déjà « couché » avec elle. « Il insultait mon copain, tu vois, il le provoquait », raconte-t-elle⁷⁸. « C'est parce qu'il a vu que je suis pas une Marocaine, que j'ai pas grandi là-bas. » Le policier voyant qu'elle avait grandi en France, a considéré qu'elle ne pouvait être vierge, puisque la France est perçue comme un territoire de débauche sexuelle. Ils furent ensuite emmenés au poste de police et elle dut subir une palpation vaginale, réalisée par une *'ārifate* (femme assermentée par le Ministère de l'Intérieur et spécialement chargée d'effectuer ce type de contrôle), afin que la preuve de sa virginité soit apportée. La parole de la *'ārifate* fait foi devant un tribunal.

En raison de cette pénalisation, les femmes qui deviennent mère en dehors des cadres du mariage sont très fortement stigmatisées. Elles représentent le déshonneur et sont généralement bannies de leur famille. Le sort qui leur est réservé est des plus durs. Lors d'une enquête réalisée en 1995 sur la santé des femmes, Fenneke Reysoo a visité plusieurs maternités marocaines (Reysoo, F. ; 1995). Elles y rencontra des mères non mariées et témoigne du mépris du personnel hospitalier à leur égard. Un des directeurs de ces hôpitaux lui affirma que ces femmes, qu'on cache dans des chambres communes et qu'on traite avec dureté, étaient « la honte de la communauté » (*ibid.* p. 251). Il lui affirma que l'hôpital les dénonçait à la police dès leur arrivée afin qu'elles ne s'enfuient pas en abandonnant leur enfant. Ces femmes se voient alors inculpées pour « immoralité » (*al-fasād*), autrement dit pour sexualité hors mariage, et encourrent trois mois d'emprisonnement ou 2000 dirhams d'amende. La justice d'Etat se superpose ici à la logique de l'honneur qui déjà les avaient exclues de leur famille. Ces femmes cherchent le plus souvent à abandonner leur

⁷⁸ On remarquera que les propos du policier sont présentés par cette informatrice comme une insulte à l'égard de son fiancé, non comme une insulte à son égard. Cela montre que pour elle l'offense ne peut être adressée qu'à un homme, même si c'est en insultant sa femme, et que le *nif*, qui commande de répondre à l'offense, est uniquement un attribut masculin.

enfant car il leur est très difficile de l'élever seule : le travail salarié est difficile d'accès aux femmes et il n'existe pas de crèches. Il s'ensuit que la perte du soutien familial les condamne à vivre dans la plus grande pauvreté. Beaucoup de ces enfants grandissent dans les murs des maternités où ils ont été abandonnés puis deviennent « des enfants des rues » qui souvent se prostituent pour vivre. De nombreuses mères se voient contraintes elles aussi de se prostituer (Schaller, A. ; 2002). Le rapport alternatif de la Fédération internationale de la Ligue des droits de l'Homme au rapport présenté par l'Etat algérien sur l'élimination des discriminations à l'égard des femmes auprès de la Commission d'examen de l'ONU sur la mise en œuvre de la Convention CEDAW⁷⁹ par les pays signataires fait état des mêmes situations dramatiques faites aux mères célibataires : 4 000 enfants seraient abandonnés chaque année en Algérie (FIDH ; 1999 : 10) et l'unique association qui accueille les femmes en détresse refuse l'accueil à cinq femmes par jour, soit 1 500 par an (*ibid.* p. 15). 39 % des mères célibataires rencontrées par Schaller au cours de son enquête au Maroc étaient devenues enceintes contre leur volonté et expliquaient qu'il est très difficile pour les femmes célibataires d'accéder à la contraception. Les femmes allant dans les services de planification familiale doivent apporter le carnet de santé familial sur lequel sera inscrit la date et les raisons de leur venue. Néanmoins, les contraceptifs oraux sont disponibles en pharmacie sans ordonnance médicale, mais il est généralement honteux pour une jeune fille d'en acheter car cela équivaldrait pour elle à se déclarer publiquement prostituée.

En outre, l'accouchement sous X n'existe pas et l'avortement est passible de sanctions pénales : un an à cinq ans de prison et une amende de 500 à 10 000 dinars pour la personne qui procure ou tente de procurer l'avortement à une femme enceinte (art. 304 du Code Pénal algérien) ; quant à la femme enceinte qui tente d'avorter ou a avorté, elle encourt six mois à deux ans de prison et une amende de 250 à 1 000 dinars (art. 309 du CP algérien). En Algérie comme au Maroc l'avortement est cependant autorisé lorsque la vie de la mère est en danger (art. 308 du CP algérien). En Tunisie, l'avortement est devenu légal en 1965, mais seulement pour les femmes mariées ayant déjà cinq enfants sans obligation de présenter l'autorisation préalable du mari, et depuis le 26 septembre 1973, il est autorisé durant les trois premiers mois de grossesse (art. 214 du CP tunisien). Dans les trois pays, les médecins ayant connaissance d'un avortement clandestin ne sont pas tenus par le secret professionnel

⁷⁹ Convention for the elimination of discriminations against women.

et peuvent en faire part à la justice (art. 302 du CP algérien, art. 254 du CP tunisien). Ces dispositions du droit pénal sont à n'en pas douter un héritage de la colonisation française tant les formulations sont similaires à celle de l'ancien code pénal français : en effet, comme le rappelle Xavière Gauthier dans son histoire de la lutte des femmes françaises pour le droit à la contraception et à l'avortement, la loi de 1939, qui fut votée à la veille de la guerre avec l'Allemagne dans le but d'empêcher les femmes d'avorter et de mettre ainsi en péril la « race française » face au danger allemand, levait le secret professionnel pour les médecins ayant connaissance d'un avortement (Gauthier, X. ; 2002 : 45-48). Cette disposition ainsi que la pénalisation de l'avortement et l'interdiction de la contraception ne disparurent du code pénal français qu'en 1967, c'est-à-dire bien après l'acquisition de l'indépendance par le Maroc et l'Algérie, qui conservèrent cette législation. Quant aux modifications du code pénal français, elles ne purent être appliquées qu'à partir de 1969 et 1972, années de publication des décrets d'application de la Loi Neuwirth. Les femmes maghrébines qui ne peuvent migrer, à savoir les plus pauvres, et qui ne peuvent payer les services illégaux d'un médecin sont soumises aux atrocités des avortements clandestins, identiques à celles que subissaient les Françaises.

Naamane-Guessous indique en 1988 dans son enquête auprès de 200 femmes, qu'au cas où une grossesse prémaritale survient, le garçon disparaît le plus souvent après avoir accusé la jeune fille d'avoir voulu lui tendre un piège pour l'épouser et argué qu'on ne peut jamais être sûr de sa paternité : si elle a couché avec lui, elle en a certainement fait de même avec beaucoup d'autres. La jeune fille cherche alors à avorter par tous les moyens (Naamane-Guessous, S. ; 1988 : 52). Au Maroc, il n'est pas trop difficile de trouver des médecins qui acceptent de pratiquer clandestinement l'avortement (Ferrié, N., Boëtsch, G. et Ouafik, A. ; 1994). Le tout est de pouvoir trouver l'argent nécessaire, environ 1 000 à 1 200 dirhams, alors que le SMIG était de 1 800 dirhams en 2002. Le déshonneur est tel qu'il frappe aussi les jeunes qui ont des projets de mariage ; dans ce cas aussi, une grossesse prémaritale est inconcevable. Le recours à l'avortement est alors la règle : il permet d'éviter le déshonneur qui compromettrait inévitablement le mariage des fiancés, quand bien même ceux-ci souhaiteraient élever l'enfant :

J'ai fait le test de grossesse dans un laboratoire et il était positif. Je ne savais pas quoi faire, parce qu'il n'était pas question de garder le bébé, parce qu'un

geste pareil déshonore la famille du moment que notre relation n'était pas légitime. Alors mon copain et moi nous sommes allés voir un médecin. J'ai vendu ma chaîne en or pour payer le médecin qui allait m'avorter. Pour ma chaîne, j'ai bien sûr dit que je l'avais perdue. (ibid. p. 684)

Gadant fait les mêmes constats en Algérie en 1990. Elle rapporte le cas de deux jeunes gens devant se marier : la jeune femme devient enceinte et recourt à l'avortement car le couple ne peut assumer cette grossesse venue trop tôt, mais celui-ci annule finalement le projet de mariage, considérant que cette fille n'est pas sérieuse (Gadant, M. ; 1990 : 265). Il faut rappeler également que le concubinage n'est pas accepté et qu'il expose à des dépôts de plainte : Naamane-Guessous signale ainsi le cas d'une jeune femme dont les parents ont porté plainte contre son compagnon, car ils refusaient qu'ils vivent ensemble en dehors du mariage, et celui d'une autre qui dû divorcer à cause de ses beaux-parents qui n'avaient pas accepté qu'elle ait vécu quatre mois en concubinage avec son futur mari avant leur mariage (Naame-Guessous, S. ; 1988 : 64). Riadh Ben Rejeb indique qu'en Tunisie, la politique mise en place par Bourguiba depuis l'indépendance au sujet des femmes fait preuve d'une tolérance relative à l'égard des naissances extra-maritales lorsque les mères sont des personnes majeures (Ben Rejeb, R. ; 1993 : 66). Aussi, la prise en charge de l'accouchement ainsi que l'anonymat sont totalement garantis.

Ces dures conditions de vie faites aux mères célibataires et aux femmes enceintes en dehors des cadres du mariage et aux concubins sont indéniablement un instrument de contrôle de la sexualité des femmes, qui se voient ainsi intimer l'ordre de se vouer à un seul homme, leur mari.

2.1.3. Le mariage, la virginité et le choix du conjoint

On voit combien le mariage reste le seul cadre dans lequel la sexualité des femmes est censée exister, et celui dans lequel elles trouvent respectabilité, honneur et fierté. Elles évitent donc le plus souvent d'avoir des relations d'ordre sexuel avec leur futur époux, quand bien même elles auraient eu des relations sexuelles avec d'autres hommes avant leur mariage, car se refuser reste une manière de se faire respecter de son futur époux (Naamane-Guessous, S. ; 1988 : 85). Sur les 75 jeunes

filles célibataires interrogées par Naamane-Guessous, 65 affirment que la virginité est indispensable pour le mariage, alors que parmi elles, 15 ne sont plus vierges et le vivent très mal en raison des rumeurs qui pourraient courir sur elles (*ibid.* p. 167). En fait, cette sexualité préconjugale ne correspond pas à une remise en cause de leur part de la valeur de la virginité : elles ont cédé aux pressions d'un partenaire qui ne se satisfaisait pas de relations sans pénétration. Les dix qui s'opposent à l'importance de la virginité sont diplômées de l'enseignement supérieur ; il s'agit pour elles d'exprimer leur opposition à la morale sexuelle qui s'impose aux femmes, mais elles affirment dans le même temps qu'il est très difficile de s'y opposer vraiment. L'âge moyen au premier rapport sexuel est de 19 ans, tandis que l'âge moyen à la défloration est de 21 ans (*ibid.* p. 196). La valeur sociale de la virginité était si forte à la fin des années 1980 au Maroc que les familles faisaient établir des certificats de virginité pour s'assurer du sérieux de la future épouse. L'on peut dire que les femmes sont réifiées par la réduction de leur personne et de leur valeur à leur hymen. Les travaux de Dialmy montrent qu'il en est toujours de même et qu'on observerait même un raidissement des comportements (Dialmy, 1995 et 2000). Sur un échantillon de 815 hommes et femmes interrogés en 1995, 57 % des individus non islamistes et 83,8 % des individus se déclarant « islamistes » se disent défavorables à la sexualité prémaritale ; les 12,8 % restant parmi les islamistes trouvent la sexualité préconjugale acceptable car elle est effectivement admise par le Coran avec la femme esclave (Dialmy, A. ; 1995 p. 183). Par référence à une enquête par questionnaire réalisée en 1975 auprès de 540 personnes, Dialmy constate une régression des opinions favorables à la sexualité préconjugale : 65 % des interrogés hommes et femmes confondus y étaient favorable en 1975 contre 33,2 % en 1995 ; 25,3 % étaient hésitants en 1975 contre 7,2 % en 1995 et 8,7 % étaient opposés en 1975 contre 58,4 % en 1995. 50 % des hommes et 40 % des femmes pensaient qu'une femme devait rester vierge jusqu'aux fiançailles, tandis que 25 % des hommes et 9 % des femmes pensaient qu'une femme devait rester vierge jusqu'au mariage (Dialmy, A. ; 1975 : 55). Il semble donc que la société marocaine soit en train de se raidir sur des positions conservatrices.

Outre cette prégnance très forte de la morale sexuelle de l'honneur et de l'islam, les normes sociales et légales qui président au mariage ne donnent pas aux femmes une grande liberté, ni une véritable autonomie dans le choix du conjoint et la conclusion du contrat de mariage.

Ainsi, lorsqu'une femme est amoureuse d'un homme et souhaite l'épouser, elle ne peut lui exprimer ce désir, car c'est à lui que revient l'initiative de faire la demande en mariage. Si elle s'aventurait à le faire malgré tout, on la considérerait comme une prostituée. Les flirts que nous avons décrits ne permettent donc pas toujours aux femmes de choisir leur mari. Naamane-Guessous indique en 1988 que sur les 75 jeunes filles non mariées interrogées, 45 envisagent d'accepter un conjoint présenté par les parents. Mais les mariages arrangés par le grand-père n'ont plus cours, ce qui témoigne de l'affaiblissement voire de la disparition de la structure lignagère. Il y a aussi des demandes en mariage que ni les parents, ni les filles ne peuvent refuser, comme celles provenant des *shorfā*, car un refus entraînerait malheur : les *shorfā* sont effectivement investis du pouvoir de jeter de mauvais sorts. Mais ceux-ci ne concernent généralement que les femmes appartenant à la haute bourgeoisie.

La Mudawwana définit le mariage de la façon suivante :

Le mariage est un contrat légal par lequel un homme et une femme s'unissent en vue d'une vie conjugale commune et durable. Il a pour but la vie dans la fidélité, la procréation, par la fondation, sur des bases stables et sous la direction du mari, d'un foyer permettant aux époux de faire face à leurs obligations réciproques dans la sécurité, la paix, l'affection et le respect mutuel. (art. 1^{er})

L'âge légal au mariage est de 18 ans pour les hommes et de 15 ans pour les femmes, alors que l'âge de la majorité civile est de 20 ans. La loi garantit aux hommes une grande liberté dans le choix de leur conjointe, alors qu'elle limite celui des femmes par des contraintes sur l'expression de leur consentement : les femmes marocaines étant juridiquement mineures à vie, elles ne peuvent se marier sans obtenir préalablement l'accord écrit de leur tuteur matrimonial, le *wali*, qui est soit leur père, soit tout autre individu mâle de leur famille. Seules les femmes orphelines de père peuvent depuis 1993 directement contracter un mariage sans passer par un tuteur matrimonial. En dehors de ce cas, ce ne sont pas les femmes qui signent elles-mêmes leur contrat de mariage, mais leur père. Cependant, elles doivent apposer leur signature pour témoigner de leur consentement. Le *wali* n'est qu'un mandataire, ce qui signifie qu'il ne peut juridiquement pas contraindre la future épouse à un mariage qu'elle ne désirerait pas, mais on imagine bien que l'institution du *wali* constitue

pour les pères un moyen de pression évident. En outre, la règle d'isogamie, dont il a été question à propos des règles de l'alliance dans la structure « tribale », se retrouve dans la loi : le mariage d'une femme avec un homme de condition inférieure à la sienne étant interdit, le mariage ne peut être conclu que s'il est reconnu par les deux parties qu'il existe une égalité de condition entre les époux. Enfin, l'article 29 interdit le mariage d'une musulmane avec un non-musulman : le futur époux doit se convertir à l'islam s'il est d'une autre confession.

En Algérie, les dispositions sont les mêmes, sauf que l'âge légal au mariage est de 18 ans pour les filles et de 21 ans pour les garçons, et que le père est fondé à s'opposer au mariage de sa fille vierge, mineure ou majeure, si tel est l'« intérêt » de celle-ci (art. 12). Le consentement de l'épouse est donc conditionné par celui de son tuteur. Le contrat de mariage stipule également que l'épouse doit « obéissance à son mari et est tenue de lui accorder des égards en sa qualité de chef de famille » et qu'elle doit « respecter les parents de son mari et ses proches » (art. 39). La règle d'isogamie n'est pas inscrite dans la loi. La polygamie étant légale, la femme dont l'époux se marie une seconde fois doit en être informée préalablement, mais la seconde ne l'est pas obligatoirement. Si la première épouse s'oppose au remariage, elle peut demander le divorce. Le mariage d'une musulmane avec un non-musulman est interdit et les Algériennes qui osent se marier avec un étranger perdent leur nationalité (art. 31).

En Tunisie, les femmes n'ont plus besoin depuis 1957 de recourir à un tuteur légal pour contracter un mariage, celui-étant « formé par le consentement des deux époux » (art.3). Le mari demeure « chef de famille » mais « chacun des deux époux doit traiter son conjoint avec bienveillance, vivre en bon rapport avec lui et éviter de lui porter préjudice », et le devoir d'obéissance de l'épouse envers le mari a été supprimé (art. 23). Le mariage avec les non-musulmans demeure interdit.

Quels sont les effets de cette législation sur la vie de des couples ? Bien évidemment, il y a un décalage entre les pratiques des individus, les valeurs sur lesquelles ils fondent leur couple et la législation. Cependant, le mari qui se montre des plus autoritaire sur son épouse voit son comportement légitimé par le droit. De la même façon, lorsque des parents s'attachent à limiter les choix maritaux de leur fille, ils sont fondés en droit de le faire puisque la législation donne aux pères et plus globalement à tous les individus mâles un droit de regard sur les choix de ces dernières. Il faut dire qu'en l'absence de sanctions pénales envers le *wali* qui

voudrait contraindre une femme à un mariage non consenti par elle, tous les abus sont possibles.

Alors que la législation participe au maintien du contrôle social des hommes sur les femmes dans le monde urbain, la décomposition de la famille agnatique correspond dans le même temps à une diminution du contrôle social de la communauté sur les hommes, si bien que la violence envers les femmes n'est plus modérée par ce contrôle social qui faisait qu'un homme violent se déshonorait (Dib-Marouf Ch. ; 1990 : 31). L'apparition nouvelle du couple autonome et de la famille nucléaire a vu certaines formes de contrôle s'alléger, comme celle exercée par le grand-père ou les oncles, mais elle a concentré le contrôle masculin dans les mains du mari.

Enfin, on doit se demander d'où vient une telle rigidité des mœurs dans la loi. L'analyse de l'interdiction du mariage des musulmanes à des non-musulmans est éclairante, car l'inscription dans la loi de cette limitation du choix conjugal des femmes est le produit du contre-racisme qui a vu le jour durant la colonisation et au moment des indépendances. Il en est de même des autres aspects de la législation quant aux femmes. Les mouvements féministes au Maghreb ne cessent de demander l'abrogation de ces lois discriminantes pour les femmes, mais elles se heurtent constamment aux accusations d'occidentalisation. Accorder des droits égaux aux femmes présagerait de la disparition de l'identité culturelle nationale et musulmane. Cela indique les hommes et les femmes des pays du Maghreb ne sont pas parvenus à se défaire du traumatisme de la colonisation. Je pense même que cette situation perdurera tout le temps que les relations d'inégalité économique et politique avec l'Occident demeureront : la production des normes sexuelles a trop avoir avec la politique internationale pour qu'il en soit autrement.

Outre ces inégalités dans la conclusion du mariage, les femmes sont soumises à la possibilité permanente d'être répudiées, tandis qu'il leur est très difficile d'obtenir le divorce. Les femmes peuvent le demander, mais au Maroc par exemple, les maris ont la possibilité juridique de s'opposer à cette demande lorsque la cause du divorce est le défaut d'entretien de l'épouse ou le serment de délaissement ou de continence (Combe, J. ; 2001 : 51). Dans les cas de divorce pour sévices, ou pour « vice rédhibitoire » (ce qui renvoie généralement à la sexualité entre personnes de même sexe), ou encore pour absence du mari, il ne peut en revanche s'opposer à la demande de divorce. Mais la longueur des procédures est telle qu'il est de toute

façon très rare dans les faits qu'une femme obtienne le divorce. Il existe une autre forme de divorce réservé aux femmes, appelée *khōl*, qui consiste à demander à être répudiée contre finances versées au mari (art. 61 à 65). En somme, l'épouse doit racheter sa liberté et comme le montant de ce rachat n'est pas indiqué par la loi, le mari peut exiger des sommes énormes et ainsi s'opposer à cette procédure. Cette forme de divorce existe aussi en Algérie (art. 54), mais pas en Tunisie. Les hommes n'utilisent que la répudiation car cette procédure est rapide, facile et sans obstacles pour eux. Pour être légal, le mariage doit comporter une compensation matrimoniale qui doit être versée par le mari à son épouse qui la possède ensuite en bien propre. Les femmes se montrent d'autant plus attachées à la dot (douaire) que la famille agnatique s'effrite et qu'en conséquence les répudiations se font plus faciles (Dib-Marouf, Ch. ; 1990 : 30)

Les femmes divorcées ou répudiées sont très mal considérées. Le domicile conjugal restant toujours la propriété du mari, elles se retrouvent sans domicile et n'ont plus qu'à retourner chez leurs parents, chez un frère ou un oncle (Gadant, M. ; 1990/1995 : 249). Compte tenu de la pénurie de logement, surtout en Algérie, les femmes répudiées (divorcées en Algérie), n'ont guère d'autre choix que d'abandonner leurs enfants, sur lesquels les maris ont de toute façon un droit. Elles représentent donc une charge pour leur famille. Leur remariage éventuel n'a pas pour fonction de faire valoir leur honneur, mais bien plutôt de voiler leur honte d'avoir été répudiée. En effet, les femmes divorcées sont plus stigmatisées encore que les femmes demeurées célibataires, car elles ont eu des relations sexuelles et en ont peut-être encore, alors qu'elles ne sont plus sous la surveillance de leur mari. On voit que la condition qui leur est faite ne peut que les pousser à rechercher un nouveau mari (*loc. cit.*). Mais dans les faits, elles ont peu de chance d'en trouver un, si ce n'est un homme âgé, veuf, cherchant quelqu'un pour s'occuper de lui. Gadant indique qu'en Algérie, la mention d'un divorce est indiquée sur le livret de famille des femmes, mais ne l'est pas sur celui des hommes (*ibid.* p. 252).

Ainsi, le mariage qui fait la respectabilité d'une femme est en même temps ce qui institue son infériorité à l'égard du mari. Voilà qui conserve à la notion d'honneur sa force de hiérarchisation des sexes.

2.1.4. Les rapports de reproduction : les droits du mari et la législation

Les rapports de reproduction se manifestent dans la législation. Au Maroc, la Mudawwana, s'alignant sur les préceptes coraniques, accorde le divorce au mari ou bien retire à l'épouse l'entretien en nourriture et l'habillement par le mari, si elle refuse le coït (art. 123). Outre cette, cette législation transforme la sexualité féminine en marchandise car elle ne s'échange pas contre la sexualité de l'époux, mais contre des biens matériels indispensables à sa subsistance. Elle devient un service dû au mari en échange de l'entretien, ce qui ne peut qu'éloigner la sexualité du couple du caractère possible d'échange réciproque de plaisir.

De plus, la répudiation est légitimée dans les discours par son utilité en cas de stérilité de l'épouse, ce qui rappelle que la première qualité attendue d'une épouse se résume dans ses capacités reproductives. La répudiation est un droit discrétionnaire du mari : celui-ci n'a pas à motiver sa démarche et la répudiation ne peut lui être refusée, alors que l'épouse ne peut aucunement répudier son mari ni s'opposer à sa propre répudiation. La répudiation fut supprimée en 1957 en Tunisie à l'occasion de la promulgation de la Madjalla et a été remplacée par une procédure de divorce à assises judiciaires, sur demande indifféremment du mari ou de l'épouse (Daoud, Z. ; 1996 : 57). En revanche, elle est en vigueur au Maroc et en Algérie, bien que les modalités de sa mise en œuvre soient différentes. Au Maroc, la volonté de répudier l'épouse est soumise à l'autorisation d'un juge qui doit préalablement tenter une conciliation, mais il suffit que le mari se montre récalcitrant pour que l'autorisation lui soit accordée. Une fois obtenue, le mari doit se rendre devant deux *'udūl* (« tabellions » ou « notaires », littéralement « personnes de bonne moralité » ; sing. *'adl*) pour prononcer la formule de répudiation. Depuis 1993, l'épouse doit en être informée, mais sa présence n'est pas nécessaire. Le mari peut également procéder à la répudiation en procurant un mandat à un tiers, ce qui signifie qu'il peut répudier son épouse par procuration (Combe, J. ; 2001 : 46). En Algérie, la promulgation du Code de la famille en 1984 a obligé l'époux à recourir à une procédure juridique pour obtenir la dissolution des liens du mariage, alors qu'il pouvait auparavant décider seul de répudier son épouse. En dépit de ce qui aurait pu s'apparenter à une tentative de réduction du pouvoir discrétionnaire du mari, il n'en fut malheureusement rien, car celui-ci n'a pas à justifier sa demande auprès du juge qui ne peut s'opposer à cette demande. Le Code de la famille n'a donc fait que légaliser la répudiation en la

coiffant de l'appellation de divorce (Gadant, M. ; 1992/1995 : 210)⁸⁰. La législation vient donc conforter le contrôle masculin des capacités reproductives des femmes et l'enfantement se présente bel et bien comme un devoir de l'épouse envers son mari. En revanche, l'épouse ne peut répudier son mari lorsque celui-ci est stérile ou lorsqu'il ne lui donne que des filles. Elle peut demander le divorce, mais elle ne l'obtiendra jamais sans le consentement de son mari.

2.1.5. Le lesbianisme

Les recherches sur la sexualité entre femmes au Maghreb et plus globalement dans le monde arabe sont quasiment inexistantes. On doit toutefois noter le formidable travail de Sigrid Westphal-Hellbusch qui a décrit les femmes travesties dites *musterğil* dans les « tribus » arabes sédentaires du sud de l'Iraq (Westphal-Hellbusch, S. ; 1956). Ces femmes habillées en hommes, qu'elle dit être au nombre de cinquante, vivent comme des hommes et sont reconnues comme tels. Mais parmi elles, seules quelques-unes sont de vrais *musterğil*, les autres se travestissent seulement pour accéder à l'emploi masculin qui est beaucoup mieux payé que l'emploi féminin. Les *musterğil* ont accès au pouvoir politique dans les assemblées, possèdent des armes comme les autres hommes et peuvent participer à la chasse comme à la guerre, mais n'ont pas les droits juridiques des hommes, notamment le droit de transmettre leurs terres, ce contre quoi la *musterğil* que Westphal-Hellbusch a rencontrée s'est battue toute sa vie pour obtenir finalement gain de cause. Une jeune fille peut à l'âge de la puberté choisir de devenir *musterğil*, ce qui est généralement bien accueilli par les parents. Elle peut reprendre son statut de femme et se marier si elle le désire, mais elle ne peut alors plus reprendre son statut d'homme, sauf en cas de décès de son mari, car les veuves peuvent devenir *musterğil* et le font régulièrement. Celle ou plutôt celui qu'elle a interrogé était poète. Il existe dans sa « tribu » des hommes travestis dits *mustachnet* qui sont souvent danseurs et chanteurs. Mais le nombre des *musterğil* est beaucoup plus important que celui des *mustachnet*. Pour Westphal-Hellbusch ces personnes sont homosexuelles, mais elle

⁸⁰ En France, les conditions de dissolution du mariage sont identiques pour les deux époux depuis la loi Naquet du 27 juillet 1884 (Dékeuwer-Défossez, F. ; 1998 : 31).

n'en dit pas plus sur les conceptualisations de la sexualité entre personnes de même sexe dans cette « tribu ».

Cet exemple n'a pas son équivalent au Maghreb, sans quoi il aurait inévitablement attiré l'attention. Il témoigne en cela de la diversité culturelle du monde arabe. Cependant, l'on peut rappeler que selon Courtray seules les femmes dites « actives » ayant des apparences « masculines », parmi celles ayant une sexualité avec des femmes, sont considérées comme « homosexuelles », celles qui sont dites « passives » et « féminines » étant considérées comme hétérosexuelles (1998). Mais, il faut noter qu'il n'a rencontré aucune femme correspondant à ces profils et rappeler que son utilisation du terme « homosexuel » est contestable. En effet, les mots référant à la sexualité entre femmes sont *sahāḥ*, *sihāḥ* et *musāḥāḥa*. Ils sont généralement traduits par « lesbianisme » ou « tribadisme », mais « tribadisme » me paraît une meilleure traduction car ce terme d'origine grecque dérive de *tribein*, qui signifie « froter », et renvoie donc à une action, non à une identité. L'écrivain marocain cité plus haut, qui m'indiquait que les termes « homosexuels » et « homosexualité » n'existent pas en arabe, m'a affirmé en janvier 2002 que les femmes « lesbiennes »⁸¹ ne sont pas franchement pensées au Maroc comme « actives » car on n'imagine pas qu'il puisse y avoir de rapports de pénétration entre femmes. Mais on croit néanmoins qu'elles ont un clitoris plus long que celui des autres femmes, qui serait comme une sorte de « mini-pénis », sans pour autant leur conférer un statut d'homme comparable à celui des *musterḡil* irakiennes.

Les lesbiennes que j'ai rencontrées à Paris n'ont pu me fournir aucune information sur leurs semblables résidant au Maghreb ce qui témoigne de l'isolement dans lequel ces dernières se trouvent. L'association marocaine de lutte contre le sida ne me fournit pas plus de renseignements. En revanche, après avoir écrit une annonce sur le site internet de l'association Kelma, qui organise les soirées « beurs gays » à Paris, afin de rencontrer des personnes pour faire les entretiens, une jeune femme algérienne me répondit, souhaitant réfléchir à sa situation. Elle disait « être en conflit avec elle-même et souffrir » de son isolement comme des discriminations faites aux femmes en Algérie, c'est pourquoi elle souhaitait que je lui pose toutes les questions que je voulais, pensant que cela l'aiderait à extérioriser ses problèmes. Nos échanges par mail se sont déroulés en français. Elle se disait « lesbienne » et qualifiait ses partenaires d'« hétérosexuelles ». Elle m'envoya une photo, où elle portait les

⁸¹ Il employait ce terme par commodité de langage dans notre conversation qui se tenait en français.

cheveux courts et un T-Shirt d'équipe de football. L'on peut dire que les cheveux courts sont déjà une marque de masculinité en Algérie car très peu de femmes se l'autorisent. Etonnée qu'elle désigne ses partenaires comme hétérosexuelles, je lui demandai des explications. Elle me répondit :

La plupart des femmes qui vont avec d'autres femmes sont bi, parce qu'une femme qui vit seule en Algérie, c'est un déshonneur, oui c'est le mot, et là, les femmes se cachent dans un mariage pour vivre bien leur autre vie. Moi, je suis contre.

Elle était ainsi très déçue de sa dernière relation car sa partenaire, qu'elle fréquentait depuis trois ans et qui lui avait promis de « l'aimer jusqu'à ce que la mort [les] sépare », s'était mise dans l'idée d'épouser un homme riche et de tenter d'obtenir de lui un appartement où elles pourraient se retrouver toutes les deux de temps à autres. Elle décida alors de la quitter. Elle commente :

Je pense que je ne suis pas une lesbienne comme les autres. Mon rêve, c'est de trouver la femme de ma vie et on bâtera notre amour sur l'honnêteté, la fidélité, la sincérité. Et côté sexe, c'est pas ce que je recherche en premier. Je rêve d'une vie à deux, une complicité, un amour fou. Je te le dis : JE REVE ! C'est pour cela que je vois que ma seule chance, c'est de venir en France. Ici, je souffre trop et je ne sais pas pourquoi j'attire que les hétéros. Elles me promettent le grand amour et après quelques temps... BBB Boom. Et c'est bien fait pour moi ! (janvier 2002)

Je lui demandai également si sa mère était informée de son lesbianisme. Elle me raconta que sa cousine, qui est au courant, avait rapporté cette information à sa tante qui ensuite l'avait répétée à sa mère. Celle-ci ne lui parla plus pendant plusieurs jours sans lui en donner la raison. Elle lui demanda alors des explications et sa mère lui raconta ce que lui avait dit sa tante. Elle démentit, voyant que cela causait beaucoup de peine à sa mère. Ce jour-là, elle portait une chemise noire et sa mère lui lança : « Je te voyais noire comme ta chemise. » Elle ajoute à son histoire :

*Tu vois, le fait d'être lesbienne est un crime impardonnable. Le problème, dans une société musulmane telle que l'Algérie, c'est que l'homosexualité est un péché, donc jamais, jamais on ne sera acceptés ni par nos familles ni par notre entourage. Une femme qui veut pas se marier, on pense qu'elle a été possédée par un démon et c'est lui qui la pousse à ne pas se marier. Une femme célibataire, c'est vraiment mal vu par la famille et l'entourage. On pense qu'elle est pas vierge ou qu'elle a quelque chose à cacher. Alors nous, les lesbiennes, on est obligées de s'écraser. Pour un homme, c'est plus facile. Les homos se sont imposés parce que les hommes peuvent faire tout ce qu'ils veulent.*⁸²

Ce fut là notre dernière conversation, car brutalement, je n'ai plus eu de ses nouvelles. Ce témoignage montre combien il est difficile pour les femmes d'échapper au mariage et combien cela rend vain tout espoir de fonder un couple lesbien.

Cette informatrice souligne que l'islam est un obstacle à l'acceptation de la sexualité entre femmes. Que disent le Coran, les *ahl al-ḥadīth* et les différentes écoles juridiques ? Le Coran ne fait pas référence à la sexualité entre femmes. En revanche, les *ahl al-ḥadīth* regroupés par al-Nuwayri dans son ouvrage *Nihāya* y font allusion. L'auteur anonyme dit de ce recueil à propos du *sahīh al-Bukhārī* :

On rapporte à ce propos un ḥadīth selon lequel il est également assimilé au zinā (sihīh al-Bukhārī al-nisā' zinā bayna-hunna).

A la différence du Coran, ces *ahl al-ḥadīth* assimilent clairement la sexualité entre femmes au *zinā*, mais la peine devant la sanctionner n'est pas précisée alors que la sodomie entre hommes ou la sexualité pénétrative hétérosexuelles extramaritales induisent la lapidation. Que disent les écoles juridiques ? Selon Wafer, elles considèrent toutes les pratiques sexuelles entre femmes comme illicites (Wafer, J. ; 1997 : 89), mais la sexualité entre femmes n'est généralement pas considérée comme un *zinā* car, dans la pensée des *fukahāh*, elle exclut la pénétration. Elle reste

⁸² L'idée que les femmes célibataires seraient possédées par un *jinn* et les hommes célibataires par une *jinniya* (démon féminin) est très courante. C'est parce qu'elles sont mariées avec ces démons que ces personnes ne peuvent épouser une personne humaine. Pour plus de détails sur cette question, cf. El Bachari, M. (1999).

cependant un grave « péché sexuel » qui induit des peines sujettes à discussion, mais toujours moins fortes que la lapidation. Khalīl, l'un des juristes dominants dans le mālīkisme indique dans son ouvrage *Mokhtaṣar* que les actes « contre-nature » entre femmes ne sont pas un *zinā* et doivent être punis selon l'appréciation du juge, alors qu'il prévoyait la lapidation pour les hommes. Quant à la législation réprimant l'homosexualité, elle s'applique en théorie aux femmes, mais dans les faits, elle est surtout utilisée pour les hommes, car les représentations sociales font que la figure de la lesbienne est totalement absente de l'imaginaire commun. La figure de celui qui pratique la sodomie « passivement » est véhiculée par les insultes, mais la figure de celle de la femme qui a une sexualité avec d'autres femmes est presque totalement inexistante. Lors de mon séjour au Maroc, j'ai discuté avec une institutrice qui ignorait ce terme. En outre, cette sexualité fait sourire : des « frotteuses », voilà qui ne saurait être considéré avec sérieux. L'hétérosexisme s'exprime envers ces femmes essentiellement par l'invisibilité dans laquelle elles sont cantonnées, d'où une grande difficulté pour elles de se rencontrer.

Pour exemple, on peut dire qu'en Algérie, avec la montée des fondamentalistes musulmans, toutes les femmes faisant preuve d'esprit d'indépendance, et particulièrement celles qui avaient des allures un peu masculines, ont été harcelées. Amnesty International a obtenu en 2000 l'asile territorial pour une « lesbienne » algérienne car celle-ci avait été persécutée par des intégristes au prétexte que son habillement était trop masculin.

2.2. Le travail rémunéré des femmes

On a vu que dans le monde rural, les femmes sont privées des moyens de production et qu'en conséquence, on estime que ce sont les hommes qui pourvoient à leurs besoins. Il est également apparu que les notions d'honneur et de déshonneur participent à l'organisation de la division socio-sexuée du travail et de l'exploitation du travail des femmes dans le cadre domestique, ce qui comprend aussi bien le travail d'entretien de la maison que le travail des champs. Que deviennent ces processus en milieu urbain où l'économie marchande fait que la plupart des hommes sont salariés et non plus paysans propriétaires de leurs terres ? Qu'en est-il du travail salarié des femmes et quelles sont ses conséquences sur les relations familiales ? Que

deviennent dans le monde urbain les notions d'honneur et de déshonneur relativement au travail ?

2.2.1. Le prolétariat féminin et les travailleuses informelles

Les femmes salariées se répartissent dans les pays du Maghreb, comme en France, dans un nombre limité de secteurs d'activité par rapport aux hommes salariés et elles subissent des discriminations au niveau du salaire, de l'évolution de carrière et de l'embauche. La loi obligeant le mari à « entretenir » son épouse sert de justification à des salaires inférieurs. L'obéissance de l'épouse envers son mari étant elle aussi une obligation légale instituant la hiérarchisation des sexes, comment pourrait-on dès lors concevoir de confier des postes de décision à une femme ? Cela renverserait la hiérarchisation des sexes qui structure la sphère familiale. La logique capitaliste se trouve ainsi dominée par la logique patriarcale, qui pourtant ne lui est d'aucun profit. Ainsi, les femmes ont d'abord intégré les secteurs d'activité requérant des compétences acquises dans le cadre domestique : industrie de la confection vestimentaire et de l'alimentation (conserveries), de sorte qu'elles n'ont pas bénéficié de formations nouvelles (Mernisi, F. ; 1980 : 348). En outre, il s'agit de domaines de production voués à l'exportation et donc soumis à la concurrence internationale, ce qui induit des exigences de rentabilité importantes et de rudes conditions de travail. En revanche, les industries dont le marché est national et voué à une expansion pérenne, qui demandent des entreprises qu'elles forment leurs employés à des techniques nouvelles comme l'industrie du sucre ou de la fabrication de fibres synthétiques au Maroc, sont de fait réservées aux hommes (*ibid.* p. 349). Dans les trois pays, les femmes occupent rarement un emploi à temps plein et à durée indéterminée : on leur réserve les statuts précaires et temporaires, les emplois saisonniers soumis aux besoins aléatoires des entreprises (Bernard, Ch. ; 1990 : 90). Les femmes qui ont un emploi stable à plein temps sont en fait celles qui travaillent dans les administrations et les services publics (école, système judiciaire, etc.). Ces femmes sont les privilégiées de la population active féminine. Elles ont fait des études supérieures et sont souvent issues de milieux sociaux déjà favorisés. Elles ne

représentent donc qu'une minorité du salariat féminin (*ibid.* p. 97). Au Maroc, elles ne forment que 16 % de la population active féminine. Or, elles seules bénéficient des droits sociaux liés au travail (Benabdenbi Djerrari, F. ; 1997 : 96). Les discriminations à l'égard des filles dans l'enseignement préparent déjà les discriminations dans l'emploi.

Une grande part du travail des femmes est rendue totalement invisible dans les statistiques officielles, car il est soit non recensé, soit recensé partiellement : tout comme en France, le travail domestique est occulté, de sorte que les femmes du Maghreb sont majoritairement classées parmi les inactifs, avec les vieux et les malades ; les femmes du monde rural, qui sont les premières levées et les dernières couchées, sont comptabilisées comme en France parmi les « aides familiales »⁸³ et non parmi les agricultrices ; le travail informel qui ne donne pas lieu à la création d'une entreprise mais occupe beaucoup de femmes dans le domaine de l'artisanat (fabrication des éléments du trousseau ou de la dot sur commande, poterie, etc.) n'est pas recensé alors qu'il aboutit à une vente qui procure un revenu ; le travail effectué à domicile, pour les usines du textile notamment, n'est pas toujours répertorié. Il est ainsi difficile de fournir une image réaliste du travail des femmes au Maghreb et de leur participation à l'économie (Bernard, Ch. ; 1990 et Mahfoudh, D. ; 1990).

Les quelques chiffres que l'on peut avancer doivent donc être lus avec l'idée qu'ils comportent le plus souvent les défauts présentés ci-dessus, en dépit des tentatives de correction. Le tiers de la population active est féminin au Maroc (Benabdenbi Djerrari, F. ; 1997 : 93). La part des travailleuses non salariées représenterait environ 67 % de la population active féminine — les plus nombreuses étant les artisanes en milieu urbain et les paysannes en milieu rural (Filali Meknassi, R. ; 2000). Le taux d'activité des femmes au Maroc a atteint 35 % de l'ensemble des actifs en 1989. Ces femmes sont en majorité analphabètes (63 % en milieu urbain) et 10 % des actives seulement bénéficient d'une couverture sociale. Le taux de chômage était de 20 % pour les femmes et de 10 % pour les hommes en 1990 (Lemrini, Am. ; 1995). En matière d'enseignement, l'Etat a fait de gros efforts depuis l'indépendance, mais si la scolarisation est satisfaisante en milieu urbain, elle l'est beaucoup moins en milieu rural : alors que la Constitution garantit le droit de tous les citoyens à l'instruction, 78 % des femmes âgées de plus de dix ans sont « exclues du

⁸³ Le statut juridique d'« aide familial » est d'ailleurs une invention française transmise par la colonisation.

savoir » selon l'*Annuaire statistique du Maroc* de 1990 : 38 % des filles âgées de 10 à 14 ans sont alphabétisées, contre 82 % des garçons du même âge (*ibid.* p. 25). En 1994, encore 90 % des femmes et 66 % des hommes étaient analphabètes (Daoud, Z., 1996 : 356). En Tunisie, l'analphabétisme touchait 58 % des femmes contre 20 % environ des hommes en 1984, les filles étaient cantonnées dans 30 filières scolaires sur les 130 existantes et exclues de toutes les filières techniques, les plus rentables sur le marché du travail (Daoud, Z. ; 1997 : 85), tandis que les femmes représentaient 21, 4 % des actifs, contre 18, 8 % en 1975 (Taamallah, M. ; 1990 : 144). En Algérie, en 1987, 71, 5 % des filles et 87, 7 % des garçons âgés de 6 à 14 ans sont scolarisés (Daoud, Z. ; 1997 : 183). L'analphabétisme diminue en pourcentage mais augmente en nombre de personnes, car la population s'accroît plus vite que le nombre de structures scolaires mises en place. Le taux de femmes salariées diminuait en 1987 et ne représentait plus que 8 % de la population active. Depuis le début des années 1990, travailler est un acte de courage, si ce n'est un acte dangereux pour une femme en Algérie, car celles qui le font sont et ont été les cibles d'agressions perpétrées par les islamistes (*ibid.* p. 216). Ces chiffres et la critique qu'on peut en faire montrent combien l'accès des femmes au travail rémunéré est l'objet de résistances puissantes dont l'origine est à trouver dans la volonté de préserver la structure hiérarchique de la famille. Des phénomènes identiques se sont produits lors de l'entrée des femmes sur le marché du travail en Occident. Ils visent à cantonner les femmes dans le mode de production domestique et à préserver la famille dans son organisation patriarcale.

2.2.2. Le travail rémunéré des femmes et la relation de couple

Il ne sera pas question ici du travail domestique dont les femmes seules ont la charge. Mais on doit tout de même noter qu'il s'agit d'une somme de travail colossale dans une société où il n'y a pas de crèches, pas de centres d'accueil pour les enfants handicapés, où seuls les milieux aisés sont équipés de machines à coudre, à laver le linge, la vaisselle, d'aspirateurs, de robots de cuisine, de micro-ondes. Il a déjà été dit que ce travail est exploité et il le demeure puisqu'il est effectué non pas au seul bénéfice de celles qui l'effectuent, mais aussi au bénéfice de leur mari. Il sera plutôt question ici du travail rémunéré, salarié ou informel, et de ses conséquences sur la famille, alors que celui-ci était jusqu'alors réservé aux hommes et qu'il fondait

leur pouvoir dans le couple, leur honneur et leur fierté, chacune de notions étant associée au statut de pourvoyeur de ressources.

Le salaire directement payé à l'ouvrière a constitué une véritable révolution dans les représentations, car elles n'avaient jusqu'alors aux femmes tout rôle dans l'entretien de leur famille (Mernissi, F. ; 1980 : 345). Dans son enquête sur le travail des femmes en Algérie, publiée en 1989, Dabha Abrous met au jour les formes de neutralisation mises en œuvre pour contrer le caractère subversif de cette situation nouvelle : le salaire des femmes est approprié par les hommes de leur famille, frère ou père, qui restent ainsi les seuls gestionnaires et les seuls décisionnaires, ce qui maintient les rôles de sexe. Quant aux veuves et aux femmes divorcées, qui parfois élèvent seules leurs enfants, elles ne sont pas à l'abri d'un frère ou d'un père cupide, si bien que certaines d'entre elles sont contraintes de livrer leur salaire intégralement ou pour partie. Sur les 59 femmes non encore mariées qu'elle a interrogées, 14 remettent leur revenu intégralement à leur famille. Les autres ne le remettent que partiellement et la part qu'elles conservent est utilisée pour confectionner leur trousseau, ce qui explique l'acceptation de leur travail par les hommes de leur famille ; ils se trouvent ainsi déchargés d'une partie des dépenses qu'ils sont censés effectuer pour établir ce trousseau, quand dans le même temps, l'honneur d'une famille et surtout de ses agnats se mesure précisément à la taille du trousseau qu'un père donne à sa fille pour ses noces. De leur côté, les femmes mariées conservent une part de leur salaire pour leurs enfants ou bien l'utilisent conjointement avec leur mari pour les dépenses du foyer.

Dans aucun cas, ce salaire n'a été explicitement demandé par les agnats, mais les femmes trouvent normal de le donner, car dans la famille restreinte comme dans la famille agnatique tout est conçu de manière indivise : aussi, les jeunes et les femmes n'ont-ils pas d'existence économique individuelle en dehors de la famille. Les femmes insistent tellement sur le fait que personne ne les contraint à abandonner leur salaire qu'Abrous y voit une sorte de tribut qu'elles se sentent obligées de payer en compensation d'avoir été autorisées à travailler comme salariées : il s'agit pour elles de dédommager les hommes de leur famille du risque de déshonneur qu'elles leur font courir. Comme je l'ai déjà indiqué, le fait pour un homme de vivre de l'argent d'une femme, même si ce n'est que partiellement, est effectivement déshonorant. On stigmatise « celui qui fait travailler sa femme ». Le travail féminin n'est d'ailleurs pas conçu comme la volonté des femmes mais bien plutôt comme le résultat de

l'incapacité des hommes de leurs familles à subvenir à leurs besoins, si bien que la plupart des jeunes femmes célibataires abandonnent leur emploi lorsqu'elles se marient (Benguerine, S. ; 1996 : 131) ; si le travail salarié des filles célibataires est toléré, celui des épouses devient inconvenant pour leur mari. Beaucoup d'épouses entrent alors dans le circuit du travail informel effectué à domicile (Bernard, Ch. ; 1990 : 94). Il faut dire aussi que l'éducation des enfants en bas âge est un véritable obstacle à la conservation de leur emploi et que du point de vue des entreprises, il est plus rentable d'employer de jeunes femmes célibataires, car il est possible d'arguer de leur jeunesse et de l'absence de charges familiales pour les payer moins, tandis qu'employer une femme mariée revient à faire insulte à son mari. En outre, lorsqu'il s'agit des femmes, l'imaginaire collectif associe l'argent liquide à la prostitution d'une part et à la misère d'autre part, car les premières salariées furent des femmes indigentes, souvent des veuves, des divorcées et des mères célibataires, si bien que le travail rémunéré des femmes a été associé à la pauvreté de leur mari ou à la honte de leur statut de femmes déshonorées. En outre, le travail salarié des femmes induisait une rupture de la division socio-sexuée de l'espace et des règles de la pudeur (*h^{ashma}*) qui interdisent la mixité sexuelle en dehors du cadre familial. Aujourd'hui, les femmes seules et stigmatisées composent encore la majorité de la population active féminine⁸⁴ (Bernard, Ch. ; 1990 : 94). Cela explique aussi pourquoi l'apport financier de celles qui ont un mari, un père ou un frère est approprié et passé sous silence : personne n'en fait de cas car personne ne veut s'exposer aux médisances. Enfin, il me semble que la stigmatisation globale du travail rémunéré des femmes correspond à une volonté collective de maintenir les femmes dans un statut subalterne par rapport aux hommes. Il n'est d'ailleurs pas anodin que les salariées le plus stigmatisées soient justement celles qui obtiennent les revenus les plus élevés dans la mesure où elles mettent en cause la hiérarchisation des catégories socio- professionnelles : il s'agit de femmes souvent analphabètes, issues de milieux pauvres, qui vivent du travail informel ; Meriem Rodary constate que les sommes qu'elles peuvent recueillir dépassent souvent le salaire des institutrices, et toujours celui des ouvrières (Rodary, M. ; 2002). On peut voir dans ce gain d'argent, qui

⁸⁴ « Au Maroc, le recensement de 1982 révèle que presque la moitié des femmes occupées sont célibataires et une enquête récente (août 1986) effectuée auprès de 300 ouvrières par une économiste marocaine, M. Hatimi, dans trois unités de production, révèle que dans la confection 80 % de la main-d'œuvre féminine sont célibataires, 82 % dans la chaussure et 66 % dans l'électronique. En Algérie également, en 1982, 51, 5 % des occupées sont célibataires [...] » (Bernard, Ch. 1990 : 94).

rivalise donc avec celui du mari, l'une des causes de la très forte stigmatisation de ces femmes.

Mais le silence qui entoure le salaire féminin n'est pas seulement le résultat d'un sentiment de honte généré par l'incapacité des hommes de la famille à assumer leurs rôles de pourvoyeurs de ressources, c'est aussi pour eux une façon de contenir les effets subversifs de ces revenus : le salaire, bien qu'approprié, permet aux femmes de négocier une part du pouvoir décisionnel dans la famille, d'autant que les ressources qu'elles apportent sont en réalité souvent indispensables à l'économie familiale, ce qui œuvre en leur faveur (Rebzani, M. ; 1997 : 97 ; Abrous, D. ; 1989). Mais les résistances à ce pouvoir naissant sont très fortes, comme le montre Malika Taamallah qui a publié en 1990 les résultats d'une enquête sur les motivations ayant conduit 187 femmes citadines tunisiennes à travailler (Taamallah, M. ; 1990). Elles font ce choix essentiellement pour améliorer les conditions d'existence de leur famille, mais leur salaire est conçu comme un revenu d'appoint, non indispensable, destiné à des dépenses superflues, tels l'achat de vêtements ou la visite des enfants chez le médecin, tandis que le salaire du mari sert à l'achat de nourriture et au paiement du loyer considérés comme essentiels. Ce type de représentations, qui minimise l'importance du salaire des femmes, traverse toutes les catégories socio-professionnelles : les femmes qui disposent d'un revenu du travail informel affirment, comme les institutrices ou les médecins, que leur revenu n'est pas indispensable, qu'il n'est qu'un supplément (Rodary, M. ; 2002 : 127). Voilà qui indique que les femmes ont intériorisé la dévalorisation de leur travail, car il ne me semble pas superflu de s'habiller ni de se préoccuper de la santé de ses enfants.

Outre cette appropriation-négation du salaire féminin, le travail des femmes génère des tensions dans le couple. Ce sont les femmes ayant un emploi à temps plein et à durée indéterminée qui rencontrent le plus souvent ces difficultés, car il leur est reproché de ne plus accomplir correctement leurs tâches domestiques (Rebzani, M. ; 1997 : 103). Mohammed Rebzani constate que pour atténuer les conflits, la plupart se lèvent plus tôt ou veillent plus tard afin d'accomplir les tâches ménagères qui leur sont imparties, car l'exercice de leur profession n'induit aucune redistribution du travail domestique entre les époux. Il s'ensuit une double exploitation : celle qui se fonde sur l'appropriation du travail domestique et celle qui résulte de la dépossession intégrale ou partielle de leur salaire (Abrous, D. ; 1989 : 44-45 ; Cairolì, M. L. ; 1999 : 39). Le travail salarié des femmes ne diminue donc en

rien leur exploitation dans le cadre domestique : au contraire, il l'augmente, car ce travail extérieur au foyer ne les dispense pas de leurs tâches domestiques quotidiennes : c'est ce qu'en France on a appelé la « double journée de travail ». Si les revenus féminins ont donc pour effet de permettre aux femmes d'intervenir dans les décisions familiales, elles payent cet accès au pouvoir décisionnel d'un accroissement de l'exploitation domestique.

Mais le travail féminin rémunéré n'est pas toujours stigmatisé. Celui des femmes très qualifiées qui exercent par exemple leur métier dans les administrations est valorisant : il ne porte pas préjudice à l'honneur familial et même le rehausse parfois (Bernard, Ch. 1990 : 97). Il est d'autant mieux accepté qu'il s'inscrit dans le fil des tâches traditionnellement attribuées aux femmes : médecin, infirmière, enseignante, assistante sociale. Nadia Kacha montre de son côté, en suivant le parcours de certaines de ces femmes médecins, avocates, enseignantes du supérieur, en Algérie, combien le rôle de leur père a été déterminant dans la poursuite de leurs études : ceux-ci éprouvaient une grande fierté à les voir s'engager dans des études qui leur permettraient de devenir des femmes indépendantes (Kacha, N. ; 1992 : 79). Ces hommes progressistes plaçaient, à la différence de beaucoup d'autres, leur fierté et leur honneur dans la réussite scolaire et professionnelle de leur fille, autrement dit, dans leurs capacités à être autonomes. Il y a là une transformation radicale chez certains hommes des représentations de la masculinité, de l'honneur masculin et de ses implications sur les relations entre les sexes. Mais cette évolution spectaculaire reste le fait d'une minorité.

Le travail rémunéré des femmes a également des incidences sur la perception qu'ont les femmes de la féminité et de l'honneur féminin. Les diplômées perçoivent les études comme un moyen de faire un « bon mariage » et comme une « assurance » en cas de divorce ou de veuvage (Benguérine, S. ; 1996 : 130). Ainsi, le travail rémunéré se présente comme une sécurité qu'elles n'avaient pas auparavant. Mais le travail a aussi conduit certaines d'entre elles à prendre une véritable position de pouvoir dans leurs familles. Cherifa Bouattta décrit les caractéristiques sociales et le parcours de ces femmes, ainsi que la perception sociale qui les entoure en Algérie : leur réussite professionnelle est étonnante, elles sont issues de milieux pauvres, ont généralement 40 ans, sont demeurées célibataires à la différence de leurs congénères issues de milieux aisés, et ont pris à bras le corps les problèmes de leur famille : elles traitent toutes les questions administratives, usent de leur salaire pour améliorer

l'habitat de leurs parents, font construire salle de bain, cuisine, achètent un réfrigérateur, poussent les frères et les sœurs à suivre une longue scolarité, etc., alors que leurs pères (le plus souvent analphabètes, ouvriers ou manœuvres à la journée) et leurs frères (généralement plus jeunes) ne peuvent y pourvoir (Bouatta, Ch., 1998 ; Cherifati-Mebrateine, D., 1998). Ces femmes, comme toutes les femmes célibataires, font partie de celles qui réussissent le mieux dans leur carrière professionnelle, ce qui montre par ailleurs que le couple est un handicap pour le travail rémunéré des femmes (Benguerine, S. ; 1996 : 137). Elles transgressent ainsi les rôles de sexe, mais on ne peut jeter sur elles le déshonneur tant elles participent à l'amélioration de la vie de tous. On considère au contraire qu'elles sauvent l'honneur familial en extrayant la famille de la misère qui fait honte. Mais ce ne sont pas seulement l'argent et les biens matériels que celui-ci permet de se procurer qui fondent l'admiration qu'on a pour elles : c'est aussi le savoir qu'elles ont acquis par leurs études, ce savoir qui aide à échapper au sentiment d'oppression générale que ressentent les classes pauvres. Elles partagent désormais le savoir des classes dominantes et ont franchi les frontières de leur classe sociale. C'est cette ascension non seulement économique mais aussi symbolique et culturelle qui fonde leur prestige aux yeux de leurs proches. C'est encore elle qui explique que ces femmes représentent l'honneur quand les autres travailleuses sont plutôt associées à la honte si ce n'est au déshonneur. Alors, pour dire leur reconnaissance et leur fierté, leurs mères parlent d'elles en termes élogieux : « ma fille est comme un homme », « ma fille est un homme ». Ce discours est un retournement de l'expression « Aïcha ragel » (« Aïcha l'homme ») que l'on utilise ordinairement pour stigmatiser les femmes qui agissent comme les hommes : en Algérie, les islamistes utilisent cette expression pour insulter les féministes qui réclament le retrait du Code du Statut Personnel et revendiquent le droit des femmes au travail (Daoud, Z. ; 1997 : 189). Mais pour ce qui concerne les femmes dont il est question, leur assimilation à des hommes est une manière de reconnaître leur participation active à l'honneur familial, dans un contexte où, normalement, seuls les hommes sont en mesure de le faire. Ces femmes qui travaillent avec l'accord, le soutien, la reconnaissance et l'admiration de leur père et mère se sentent donc investies d'une légitimité nouvelle, alors que celles qui travaillent parce qu'il n'y a aucun homme autour d'elles, comme les mères célibataires et les divorcées, éprouvent plutôt un sentiment d'anomie (Cherifati-Mebrateine, D., 1998 : 213). Les veuves sont une figure intermédiaire entre ces deux

modèles : elles suscitent l'admiration car elles élèvent seules leurs enfants et jouent le rôle de « chef de famille », mais l'admiration que l'on a pour elles n'égale pas celle qu'on voue à ces nouvelles figures féminines.

Toutes ces données montrent que le travail rémunéré des femmes est effectivement très subversif et qu'il fait émerger des figures féminines nouvelles prenant en charge, à l'instar des hommes, les besoins de leurs familles, mais elles montrent dans le même temps que des résistances très fortes se mettent en place pour limiter les effets possibles de rééquilibrage des pouvoirs entre hommes et femmes dans les familles. Elles montrent enfin que seul l'argent fournit du pouvoir dans la famille, c'est pourquoi on tente de cantonner les femmes dans le travail domestique et de les écarter du travail salarié en stigmatisant la majorité de celles qui empruntent cette voie.

In fine : le déshonneur organise la hiérarchisation des sexes et sanctionne les déviants des deux sexes

Cette présentation de la construction sociale des sexes au Maghreb montre que les notions d'honneur et de déshonneur sont l'expression de la hiérarchisation des sexes. Elles sont le produit idéologique des rapports de production domestique et des rapports de reproduction ; elles participent à l'organisation et à la perpétuation de cette hiérarchisation en obligeant les individus à s'y conformer. Ainsi, celles et ceux qui ne se plient pas à cette hiérarchisation subissent la sanction du déshonneur et de la honte : les jeunes mères célibataires, les divorcées, les femmes qui aiment les femmes et que l'on juge trop masculines, les hommes célibataires, surtout s'ils sont riches, et les hommes qui aiment les autres hommes, ou plus exactement qui s'identifient à des femmes ou adoptent l'attitude dite « passive » dans la sexualité, sont les cibles de cette sanction très dure qui affecte leur condition matérielle d'existence comme leur image. Elles et ils incarnent la figure du déshonneur parce qu'ils échappent aux rapports de reproduction : les mères célibataires ont conçu un enfant en dehors du cadre contrôlé du mariage et ont ainsi fait preuve d'un esprit d'autonomie et d'appropriation de leur corps qui met en cause l'organisation des rapports de reproduction ; les divorcées sont accusées de n'avoir pas su être de

bonnes épouses, c'est-à-dire des femmes dociles, obéissantes et dévouées ; les hommes célibataires ne se vouent pas à la reproduction et à l'exercice de leur autorité sur une femme alors que tout les y prépare et les y destine ; les « garçons-filles » vont plus loin encore puisque non contents de ne pas rechercher le mariage, ils trahissent les prérogatives attribuées à leur sexe et mettent au jour que l'anatomie ne prédit en rien d'un statut social, contrairement à ce que prétend l'idéologie naturaliste de la prééminence masculine et de la complémentarité des sexes. Dans le même temps, ces personnes échappent aux rapports de production domestique. Tous ces individus particulièrement transgressifs sont par conséquent les cibles premières de la sanction du déshonneur. *A contrario*, les hommes et les femmes qui se conforment à leur statut de sexe et sont donc intégrés dans les rapports sociaux de sexe, représentent les figures de l'honorabilité.

Des différences apparaissent entre le monde rural et le monde urbain : les structures économiques et politiques divergent même si elles se chevauchent, mais au-delà de cette relative distinction, la hiérarchisation des sexes perdure, même si elle prend elle aussi des formes diverses : les femmes rurales sont dépossédées des moyens de production, tandis que les femmes urbaines sont dans leur majorité exclues du travail rémunéré ou sont surexploitées par rapport aux hommes dans le travail salarié. La permanence de la hiérarchisation des sexes entre ces deux espaces est assurée par l'honneur et le déshonneur dont la fonction normative apparaît ainsi de façon tout à fait évidente.

Ce bilan ayant été établi, il faut souligner que cette seconde partie a été construite sur la base de données ethnographiques produites par d'autres chercheurs que moi et qu'en l'absence d'une recherche approfondie menée par mes soins au Maghreb je n'ai pas les moyens d'évaluer la validité de ces données, de sorte que le tableau présenté doit être considéré d'abord et avant tout comme un état des lieux de la littérature ethnographique française sur les relations entre les sexes, la sexualité et l'honneur au Maghreb.

Or, il faut émettre quelques réserves car on sait que la tradition anthropologique a été assez fortement marquée par la colonisation et qu'il peut être difficile de rendre compte des différences culturelles et de l'organisation d'une société qui n'est pas la sienne sans produire de l'exotisme, de sorte que je ne saurais dire à quel point les notions d'honneur et de déshonneur s'imposent exactement dans les pratiques quotidiennes des individus au Maghreb et si elles sont également répandues dans

tous les milieux sociaux. Ce point est d'autant plus important à souligner que la notion d'honneur a acquis en France une connotation « archaïque » qui stigmatise considérablement les sociétés où on la rencontre et les individus qui s'y réfèrent, comme je l'ai expliqué en première partie de ce mémoire de thèse à propos de l'utilisation par la rhétorique raciste de la dénonciation des violences envers les femmes, notamment quand il s'agit de crimes d'honneur (cf. sous-partie 1.5.3 du chapitre II, « Le racisme contemporain et le genre, p. 144). Des crimes sexistes comme le meurtre de l'épouse ou de la fille perpétrés dans des familles de migrants ou dans des pays musulmans sont présentés d'abord et avant tout par les médias français comme des crimes d'honneur, ce qui permet de les distinguer des mêmes crimes sexistes qui se produisent en France dans des familles de Français dits « de souche ». Aussi, peut-on par exemple se demander pourquoi les termes *nif* et *h□urma* ont été traduits par « point d'honneur » et « honneur » au cours de l'histoire entre la France et le Maghreb, plutôt que par d'autres termes. Ne serait-ce pas justement parce que ces termes contenaient une pointe d'exotisme ? A défaut de pouvoir répondre à cette question, on peut indiquer que l'anthropologue Unni Wikan, qui mène ses recherches sur le Yémen, pays où l'importance des notions d'honneur et de déshonneur a été amplement rapportée par les anthropologues, précise qu'elles sont certes employées par les Yéménites lorsqu'on les sollicite sur la question et qu'on leur demande d'explicitier le sens de leurs pratiques, mais qu'elles sont très peu utilisées dans le quotidien, à la différence de la notion de honte usitée en de très nombreuses circonstances (Wikan, U. ; 1984). Elle en déduit que l'honneur et le déshonneur sont des « concept de distance lointaine »⁸⁵ pour les Yéménites, alors que la honte est un « concept de distance proche ». Je ne suis malheureusement pas en mesure de trancher sur ce débat à propos du Maghreb, mais à défaut, il importait d'en poser les termes.

Quoiqu'il en soit du degré de présence de ces notions au Maghreb, elles y sont assurément présentes et les personnes que j'ai interrogées ont expliqué que ces notions étaient importantes pour leurs parents ou alors s'y sont référées comme à des valeurs qui leur importaient en propre, mais elles ont surtout employé des termes proches comme la « fierté », le « respect », l'« amour-propre », la « dignité », la « honte » qui y sont reliés, mais qui en même temps s'en détachent, si bien qu'il était nécessaire de présenter les travaux se rapportant à l'honneur au Maghreb pour

⁸⁵ Ma traduction.

pouvoir saisir les continuités et discontinuités culturelles entre les représentations des parents et celles de leurs enfants nés en France.

Si l'on compare cette description des rapports sociaux au Maghreb avec celle qui a été présentée en première partie de ce mémoire de thèse au sujet de la France (cf. chapitre I), on constate que le sexisme et l'hétérosexisme sont indéniablement présents sur chacune des deux rives de la Méditerranée et que cette continuité dans l'organisation sociale crée aussi une proximité culturelle ; on sait que la notion d'honneur n'est pas totalement absente des valeurs véhiculées en France. L'importance de la virginité des femmes n'a par exemple commencé à s'amoindrir qu'avec les années 1960-1970, puisqu'en 1959, 72 % des personnes interrogées par Alain Girard dans son enquête sur le choix du conjoint considéraient la virginité des femmes au mariage comme importante ou très importante (Bozon, M. ; 1991 : 70). Toutefois, il faut bien reconnaître que cette notion d'honneur a perdu de son importance, sans que pour autant le sexisme et l'hétérosexisme aient disparu. Simplement, ils ne prennent plus exactement les mêmes formes.

Il faut aussi rappeler que la colonisation a profondément marqué les sociétés du Maghreb et a généré un durcissement des rapports sociaux de sexe et certainement de l'hétérosexisme, ce qui s'est clairement manifesté dans la loi. En revanche, l'absence de données statistiques sur les violences sexistes et hétérosexistes empêchent d'affirmer qu'elles seraient plus ou moins fréquentes en France qu'au Maghreb, car la loi ne dit pas tout des pratiques. Ce durcissement juridique ne s'explique pas par la « culture » de ces sociétés, mais ressortit d'abord à leur histoire avec la France. Par ce rappel, je tiens à souligner que le système de valeurs, de représentations et de normes d'une société, en somme son système culturel, n'est jamais fixé de manière atemporelle et qu'on ne peut imputer ces violences inhérentes aux notions d'honneur et de déshonneur à un système de valeurs immuable. Il s'agit bien plutôt de souligner que ce système qui engendre de la violence parce qu'il guide les pratiques des individus est largement déterminé par les rapports sociaux de « race » qui continuent d'organiser les relations entre la France et le Maghreb et qui structurent à un niveau plus global les relations entre le monde musulman et le monde occidental. On peut dire sans risque que le sexisme et l'hétérosexisme existent partout, mais on doit reconnaître que leur manifestation et leur organisation ne sont pas partout les mêmes : la tendance au Maghreb est plutôt à la dissimulation du corps des femmes et en France, plus largement en Occident, à son exhibition affriolante. Il importe donc

de décrire ces variations, ce qui était l'objectif de cette seconde partie sur le Maghreb, et de tenter d'en expliquer les raisons. Pour moi, les rapports sociaux de « race » sont l'un des éléments d'explication à ces variations puisqu'ils contribuent à créer les différences culturelles, comme je l'ai expliqué dans le chapitre II consacré au racisme et à la notion de culture. Cette partie était encore indispensable pour donner une idée des valeurs dont les parents des interrogés étaient porteurs en arrivant en France, car leurs enfants ne saisissent pas toujours à quoi ces valeurs réfèrent, n'ayant pas grandi au Maghreb, et il arrive que les pratiques de leurs parents leur paraissent inintelligibles. C'est aussi pour pallier ce manque que cette seconde partie a été conçue.