

**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 3**

**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**

## CHAPITRE VI

### LES RECOMPOSITIONS DE L'HONNEUR FEMININ

#### ET

### LES COMPORTEMENTS SEXUELS DANS LE CONTEXTE DU SIDA

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

A la différence des garçons, les filles se trouvent en position de dominées dans les rapports sociaux de sexe, si bien que le pouvoir qu'elles détiennent sur leur existence est moindre et que leur socialisation s'effectue dans le sens d'une restriction de leur liberté, ce qui, on l'a déjà noté, n'est pas spécifique des Françaises descendantes de migrants du Maghreb, même si leur situation paraît aujourd'hui nettement plus contrôlée que celle des Françaises descendant de Français. De plus, à la différence des garçons hétérosexuels qui adhèrent au modèle de la masculinité construite par les rapports sociaux de sexe, les filles hétérosexuelles rencontrent des difficultés dans leurs désirs de se conformer aux attentes de leurs parents car leurs aspirations sont souvent en contradiction avec celles-là, ce qui les place dans une situation plus complexe. En effet, si les garçons en difficulté ne parviennent pas à concrétiser les espoirs de leurs parents, leur désir d'y parvenir n'est mis en cause que par les difficultés qu'ils rencontrent, non par une contestation de ce qu'on attend d'eux, si bien qu'il y a une adéquation entre les modèles auxquels ils aspirent et ceux de leurs parents — seuls les gays contestent ce modèle de masculinité et se trouvent en porte-à-faux. Les filles, elles, sont toutes dans une situation comparable à celle des gays car elles contestent, à des degrés divers toutefois, le modèle de féminité que leurs parents

leur proposent, ce qui bien sûr provoque des déchirements et des tiraillements identitaires importants, d'où des positions différentes à l'égard de la notion d'honneur et des resignifications variées de celles-ci. Par ailleurs, elles subissent le racisme comme les garçons et, comme on l'a déjà noté, la rhétorique raciste s'appuie précisément sur le statut des femmes dans les familles de migrants pour les stigmatiser et les inférioriser. Dès lors, comment construisent-elles leur identité face au sexisme de leur famille et de la société française d'une part, face au racisme d'autre part ? Quant aux filles aimant les filles, elles doivent de surcroît gérer la réprobation du lesbianisme. Quelles sont les conséquences de ces divers processus sur leur vie, sur leur façon de concevoir leur identité de genre, sur leur affirmation identitaire dans les rapports sociaux de « race », sur leur conception des relations envers l'autre sexe, sur leur sexualité et enfin sur leur gestion des risques d'infection par le VIH ?

Au regard de ce questionnement, la position adoptée par les filles vis-à-vis de la sexualité et particulièrement de la virginité s'est avérée un élément de distinction entre elles plus significatif que la qualification ou la filière scolaire, car la sexualité se présente précisément comme un enjeu identitaire fort. C'est pourquoi j'ai distingué quatre groupes de filles : celles qui préservent leur virginité, celles qui se sont distancées de ce principe et l'ont transgressé après une longue période de réflexion, celles qui l'ont transgressé et le regrettent aujourd'hui, ayant été stigmatisées et rejetées, enfin les lesbiennes dont la particularité ne se place plus vraiment dans le rapport à la virginité mais plutôt au mariage.

### ***1. Les filles préservant leur virginité***

Les filles composant ce groupe n'ont bien sûr pas été rencontrées dans un seul espace. Certaines ont été contactées à Tours, dans le quartier environnant le Point Accueil Jeunes où j'avais fait la connaissance des garçons qui interdisaient l'accès du local à leurs sœurs ou cousines, estimant qu'elles y feraient de mauvaises fréquentations, et les obligeaient ainsi à demeurer chez elles. Ce n'est qu'à la faveur des beaux jours que je pus enfin les rencontrer, car elles se retrouvaient le soir entre dix-huit heures et vingt heures trente sur les bancs aux bas des immeubles. Aucun entretien ne se fit dehors ou au local, encore moins dans un café, chacune préférant

s'arranger pour que je vienne chez elle à un moment où leurs parents n'étaient pas là, m'indiquant même parfois un trajet discret pour qu'on ne me remarque pas et pour que leur « réputation » demeure préservée du « qu'en dira-t-on ». D'autres ont ensuite été abordées dans des universités, préférant, à la différence des étudiants, la discrétion d'une salle de cours plutôt que la cafétéria. Il faut souligner l'importance de mon appartenance de sexe dans l'acceptation de l'enquête par les filles, car des chercheurs de sexe masculin se seraient sans doute heurtés à une fin de non recevoir<sup>119</sup>.

Aucune n'a refusé le principe de l'entretien et je n'eus généralement guère à argumenter pour qu'elles en acceptent le sujet. Seule Siham, très affectée par le racisme, s'est montrée un peu réticente au début, inquiète de ce que j'allais « dire des jeunes », mais s'est laissée finalement convaincre après une heure de conversation sur la politique de l'Etat relativement aux « banlieues », ainsi que sur les méthodes et objectifs de la sociologie, discussion pendant laquelle elle avait évidemment cherché à connaître mes opinions et à évaluer mes éventuels préjugés. Pour chacune, il s'agissait de témoigner des conditions d'existence des familles de migrants et plus particulièrement des conséquences sur les filles, afin de mieux les « faire connaître » aux « Français », jugés trop souvent ignorants et par la suite incapables de « comprendre certaines choses », ce qui s'inscrivait dans une volonté de rétablir la communication entre les protagonistes des rapports sociaux de « race ». Certaines insistèrent plus fortement sur leurs désirs de dénoncer les inégalités entre hommes et femmes ou entre garçons et filles dans les familles, mais toujours avec le souci de ne pas devenir l'instrument d'une enquête confortant la stigmatisation des migrants et leurs descendantes, faisant passer ces dernières pour « des filles soumises », ayant « des parents barbares », dans un contexte où la virginité n'est plus valorisée par la norme dominante. Etant une Française dite « de souche », j'étais *a priori* susceptible de juger négativement leur valorisation de la virginité et ses implications, d'où une attitude assez défensive, qui a pu avoir un impact sur l'interaction d'entretien et sur les données recueillies : alors que Djamila, âgée de 22 ans, étudiante en licence de Droit, m'expliquait le contrôle exercé par son père sur sa liberté de mouvement, je lui demandai s'il lui arrivait de « sortir en cachette de ses parents » comme d'autres m'avaient indiqué le faire ; vexée, presque écœurée de cette question ressentie

---

<sup>119</sup>Tel fut le cas de Dominique Duprez et Hedi Mahieddine lors d'une recherche menée sur le sentiment d'insécurité dans les quartiers pauvres des grandes agglomérations urbaines (1992).

comme une accusation, elle me répondit : « Franchement, tu m’fais rire ! Toi t’es libre, tu peux sortir ! Mais moi, comment veux-tu faire ? Mon père, il est tout l’temps là ! J’peux pas dire “j’sors quand il est pas là”, il est toujours là ! Ça m’énerve ça ! », ce qui dès lors instaura une tension que je n’arrivai pas à apaiser, tant elle me percevait malgré tout comme une « Française », forcément « libre », ne la comprenant pas et la condamnant. L’entretien se termina dans la politesse froide, Djamilia me faisant des réponses le plus courtes possibles pour en finir rapidement. De telles méprises se produisirent avec d’autres filles, mais mes explications suffirent à apaiser leurs craintes, et je m’employai par la suite à nuancer l’image de « la fille Française », « libre », ne connaissant aucun problème comparable aux leurs — image qu’elles m’attribuaient presque systématiquement et qui s’avérait être surfaite. Il apparaissait donc clairement que la rhétorique raciste ambiante, dénonçant le statut des femmes dans les familles de migrants, pouvait très vite rompre la communication et qu’il me fallait y être attentive.

Apprenties ou étudiantes, ces filles entretenaient un rapport positif avec les institutions scolaires et n’étaient pas inscrites dans un processus de ségrégation réciproque, comme pouvaient l’être les garçons en difficulté, si bien que certaines considérèrent l’entretien comme un exercice d’expression orale profitable à leurs études ou à leur future recherche d’emploi. Finalement, il m’a souvent suffi d’expliquer qu’il s’agissait d’une recherche sur la famille et les relations amoureuses pour obtenir leur accord, seul l’anonymat m’a été explicitement et systématiquement demandé, afin de préserver l’intimité de leur histoire et protéger leur « réputation ». Elles percevaient ce travail comme une occasion parfaite de compléter leur savoir sur la sexualité et la contraception, alors qu’il est souvent difficile pour elles d’obtenir des informations sur ces questions avec leurs proches et parfois même avec leurs amies : la « race » sociale qu’elles m’attribuaient et mon extériorité créaient une distance rassurante, surtout pour celles qui craignaient le jugement des autres descendantes de migrants du Maghreb plus encore que celui des « Françaises » en raison des risques de « ragots ». Finalement, ce sont treize filles de 18 à 25 ans qui ont été interrogées, dont les qualifications vont du CAP de Vente à la licence de Droit.

## **1.1. La féminité : comment devenir sujet de son existence face aux attentes parentales et au racisme ?**

Comme toutes les filles interrogées, celles qui préservent leur virginité doivent composer avec des interdictions parentales plus ou moins conséquentes pour leur liberté, mais qui ont toujours pour logique la préservation de leur virginité c'est-à-dire de l'honneur familial. Mais à la différence des autres interrogées, elles ont résolu de se conformer au principe de virginité, qui est au cœur des interdits, elles restent néanmoins tiraillées dans leurs sentiments entre l'adhésion à la valeur de la virginité, la dénonciation des interdictions de sorties et l'inégalité induite entre elles et leurs frères, qui les renvoient à un statut d'infériorité. Dès lors, à quel modèle de féminité aspirent-elles et sur quels fondements construisent-elles leur identité de genre ? Sachant de surcroît que depuis les événements de mai 1968 la virginité est jugée « ringarde » par la société française, comment cet attachement à la virginité influence-t-il sur leur manière de construire leur identité dans les rapports sociaux de « race » ?

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

Quelles sont les exigences des parents à l'égard de leurs filles ? Pour saisir le sens de leurs attentes, il convient de rappeler quelques informations fournies à propos du Maghreb, informations dont leurs filles ne disposent généralement pas, ce qui ne fait qu'entraîner l'incompréhension et les difficultés de communication.

On a constaté que la situation des femmes au Maghreb est au niveau législatif plus dure qu'en France du fait de la réaction à la colonisation : les femmes ayant été la cible du discours « émancipateur » des colonialistes les appelant à se rebeller contre leur patrie, elles sont apparues comme des traîtresses potentielles, si bien que leur statut d'infériorité dans la famille est devenu le centre des discours nationalistes à partir des indépendances, ce qui se traduit par des législations rigoristes, restreignant considérablement leurs droits, surtout en Algérie et au Maroc. Les parents de certaines de ces filles sont venus en France, imprégnés de ces discours. Par la suite, la rencontre du racisme sur le sol français n'a pu que contribuer à maintenir leurs représentations sur le statut des femmes et des filles. On peut ajouter,

mais ce n'est pas spécifique aux familles des filles préservant leur virginité, que la plupart sont venus pour des raisons économiques, avec l'espoir de repartir un jour chez eux, et qu'ils n'avaient pas envisagé que leurs enfants grandiraient en France. Aussi, se sentent-ils des obligations envers leur famille demeurée au pays et restent-ils attachés au regard de celle-ci bien plus que par le regard des « Français » avec lesquels ne s'est globalement pas établi de liens d'amitié, en raison principalement de la ségrégation, alors que ces familles vivent en France depuis 20 ans voire plus : toutes les interrogées déclarent que leurs parents n'ont aucun contact avec des familles « Françaises ». Les filles sont donc au centre des tiraillements identitaires qui traversent d'abord leurs parents. On peut encore noter que ces familles contiennent toutes une fratrie de six à huit enfants, ce qui traduit l'importance accordée à la maternité.

On a également vu qu'au Maghreb, la virginité des filles est le support de l'honneur familial et que la considération d'une famille se construit dans le regard des autres qui sont juges en cas de transgression des normes ; il en est de même dans l'esprit de leurs parents venus en France. Or, la virginité féminine a été définitivement « ringardisée » à partir des années 1970 et 1980 en France, si bien qu'elle constitue évidemment un sujet de tension, les parents pressentant que le risque d'être déshonoré s'accroît à mesure que leurs filles grandissent dans un environnement qui s'oppose aux valeurs qu'ils voudraient leur transmettre. De plus, la concentration spatiale des familles de migrants dans des quartiers ségrégués, qui les isolent de la population « française », contribue au maintien des valeurs liées à la virginité, alors même que leurs filles nées en France et côtoyant des « Françaises » à l'école sont susceptibles de ne plus y adhérer.

Il s'ensuit un risque important de discordance entre les aspirations des parents et celles de leurs filles, ce dont les parents ont évidemment conscience, d'où le contrôle social de leurs sorties — contrôle variable selon les familles, mais présent chez toutes les interrogées préservant leur virginité, comme l'explique Djamila, âgée de 22 ans, lorsque je lui demande comment se sont passées ses premières sorties :

*Ah ben depuis qu'j'suis p'tite... déjà, il pouvait y avoir un voyage scolaire, j'pouvais pas y aller, alors j'allais pas lui d'mander à sortir à une soirée, c'était sûrement pas... C'était impossible ! Mon père a toujours eu des idées très strictes : pas d'cinéma, pas d'sorties, pas d'trucs. Non, fallait qu'on soit...*

*Fallait qu'on garde l'honneur de la famille, alors fallait pas s'risquer.  
J'pouvais pas m'risquer, ça servait à rien !*

Yasmina, 25 ans, étudiante en DEUG d'Administration économique et sociale, déclare de son côté :

*C'est pas compliqué, tout nous est interdit ! Pour eux, sortir, c'est le mal ! Le cinéma, le café, tout ! Même le sport ! Le sport, mon frère a fait plein d'activités, et nous, rien ! On avait le droit d'y aller mais pour le r'garder, pas pour le faire nous ! Des fois, j'le r'proche à ma mère, elle me répond : "Oui mais ton frère, c'est un garçon !" C'est ça : chez nous, un garçon et une fille, c'est pas pareil ! Mais alors vraiment pas ! J'veux dire, y'a vraiment d'la différence, quoi ! Pour eux, une fille, elle porte l'honneur d'la famille alors faut pas... Elle a plus droit de rien. A partir de 12 ans, c'est fini, t'as plus droit qu'à la maison et au ménage pour devenir une bonne épouse plus tard !*

*- Ça n'a pas l'air de te ravir de porter l'honneur de la famille ?*

*- Alors là, non ! Parce que quand tu sais qu'il peut y avoir autre chose comme vie, que tu y as un peu goûté, tu te dis que c'est une soumission trop incroyable, quoi !*

La série des interdictions est la suivante : les sorties en discothèque pour chacune, puis selon les cas le cinéma, la piscine, les voyages scolaires, une nuit à dormir chez une amie, la pratique d'un sport, l'entrée dans un café et pire encore la consommation d'alcool, les séjours seule ou avec des amies en vacances, le voyage en train seule, la résidence dans une autre ville pour poursuivre des études universitaires, ce qu'aucun de leurs frères ne s'est vu refuser, ceux-ci étant même largement encouragés à user de leur liberté. Djamila est particulièrement contrôlée puisque son père chronomètre ses allées et venues entre la faculté et le foyer familial. Quant à Rafika, étudiante en DEUG de Droit et en DEUG de langue arabe, préparant un concours d'entrée à une école de commerce, la restriction de sa mobilité géographique lui interdit d'effectuer le stage, obligatoire pour ses études, dans une entreprise étrangère, alors qu'elle avait précisément choisi un pays du Moyen-Orient pour « rassurer son père ». Ainsi, les situations familiales de Djamila et de Rafika sont-elles les plus difficiles.



Outre la préservation de la virginité, les parents attachent l'honneur d'une fille, et le leur, à d'autres considérations, qui induisent encore des inégalités dans l'éducation qu'ils donnent à leurs filles et à leurs fils. Ainsi, la plupart des interrogées expliquent que leurs frères ont été poussés à réussir leurs études, alors qu'elles n'ont pas été encouragées et s'en sont parfois trouvées « démotivées ». Sans les avoir empêchées de suivre leur scolarité, leurs parents estimaient qu'elles seraient de toutes façons prises en charge plus tard par leur mari. Cela étant, ils n'envisageaient pas de les empêcher d'étudier, ni de travailler, sachant pertinemment que le modèle de l'épouse au foyer n'est plus de mise. Aussi espèrent-ils que leurs filles obtiennent un travail « pour être mieux dans la vie », comme le dit Houria, apprentie en CAP de Vente, désirant ensuite passer un baccalauréat professionnel puis un BTS « commerce et service », mais ils n'y voient pas une obligation comme pour leur fils, ni une cause de déshonneur si toutefois elles souhaitent demeurer au foyer. Ils ont néanmoins posé des orientations implicites, estimant qu'une fille doit avoir « un travail tranquille où tu bouges pas trop », dit Leïla, étudiante en école d'infirmière. Etant donnée la réussite scolaire de certaines au regard de la faible qualification des fils parfois devenus délinquants, les pères ont parfois évolué et en sont venus à éprouver de la fierté et de la reconnaissance envers leurs filles : tel est le cas d'Aïcha qui affirme être devenue « la chouchoute » de son père, et de Zohra qui dit être « sa préférée » maintenant. La réussite scolaire des filles symbolise pour ces pères celle du projet migratoire, alors que la délinquance des fils et leur refus de chercher du travail les offusquent. Le père d'Aïcha, retraité, toujours debout à six heures du matin, « ne supporte plus » cette inversion des rôles de sexe, « il n'en peut plus » de voir ses garçons dormir jusqu'à midi, tandis que ses filles sont à l'université depuis longtemps, déclare Aïcha. Ainsi, les filles préservant leur virginité n'ont généralement pas été incitées à faire de longues études, ni aidées dans leur orientation, mais leurs parents sont fiers d'elles lorsque, à la surprise générale, elles « réussissent » mieux que leurs frères. Ces considérations s'appliquent à onze des treize filles interrogées et me semblent représenter la position la plus fréquente. Il faut ajouter qu'elles viennent de familles où les fratries sont composées de six enfants ou plus, que les pères ont été ouvriers dans le bâtiment pour la moitié d'entre eux, agents de nettoyage à la SNCF, ouvriers dans l'industrie automobile, manœuvres pour les autres, et enfin que trois pères et dix mères sont analphabètes, ce

qui explique la faible attention à la scolarité des filles en même temps que la fierté devant leur réussite.

Les cas de Djamila et de Rafika obligent à nuancer ce propos. Le père de Djamila refuse en effet qu'elle se marie avant d'avoir un métier, souhaitant qu'elle ait « d'abord une situation, avec un travail, pour ne pas être dépendante de [son] mari plus tard », ce qui ne l'empêche pas de la surveiller étroitement pour l'instant en chronométrant ses déplacements. C'est qu'il considère les études de sa fille comme l'assurance d'« un bon mariage », au point d'ailleurs que Djamila, n'approuvant pas la logique de son père, commence à se désintéresser de ses études. A l'inverse, le père de Rafika est hostile à ce qu'elle ait un emploi rémunéré et perçoit ses espoirs professionnels comme un affront : qu'elle veuille gagner de l'argent équivaut selon lui à le déclarer incapable de subvenir aux besoins de sa famille, c'est pourquoi il s'oppose à son stage à l'étranger et l'a empêchée jusqu'alors de travailler l'été comme elle le souhaitait. Elle raconte ainsi comment ses parents l'ont obligée à démissionner d'un travail pour lequel elle avait été recrutée à 18 ans :

*La première fois où j'ai voulu travailler, ça a été le massacre. Quand j'ai trouvé un boulot à Roissy, ça a été le massacre. Mes parents, ma mère... Ecoute les arguments, parce que ça, ça m'a retournée : « Non, c'est la honte chez nous, pourquoi tu travailles ? Les gens vont croire qu'on a pas de quoi subvenir à tes besoins ! » Chez nous, c'est... dans le sud du Maroc, il y a des Blancs et des Noirs. Et les Noirs, ça a toujours été... Bon, maintenant, il n'y a plus d'esclavage, mais jusqu'à présent, ils travaillent toujours pour les Blancs. Les Blancs, c'est les nobles, les Noirs c'est les serviteurs. C'est comme ça là-bas. Ça l'est toujours. Ça l'est moins, mais à notre service, les bonnes, c'est des Noirs, ce n'est pas des Blancs. Les bonnes à la maison, chez ma grand-mère, c'est des Noires. Elle me dit : « Ouais, tu es une Blanche, tu n'es pas une Noire, la honte... », na na ni, na na na... Ils m'ont fait du chantage pendant... Ils n'ont pas voulu, ils m'ont dit : « Non, si tu travailles, on te mange. » Je voulais vraiment travailler, c'était vraiment la seule façon de... Je me disais : « Si je veux partir de chez moi, j'aurais de l'argent. » Donc, j'ai travaillé pour ça. Je suis partie le lendemain à l'aéroport. Et ça, ça ne me ressemble pas du tout. Je ne suis pas une fille qui transgresse. Pour la première fois, j'ai désobéi. J'ai dit à ma sœur : « Je suis à l'aéroport. Si papa pose des questions, dis-lui ce que tu*

*veux, dis-lui que je suis à l'école, démerde-toi ! » Et je suis partie. Mon père est venu jusqu'à l'aéroport pour me ramener. Dieu merci, je travaillais sous douane, donc il n'avait pas le droit de passer. [Rire] Ça, ça m'a sauvée. Il est venu, il s'est fait rejeter. Le soir, je téléphone : « Allo, Karima », elle me dit : « Ne rentre pas, si tu rentres, ils vont te déchirer. » J'ai commencé à tourner, à traîner, à traîner... Neuf heures et demi, je téléphone : « Allo maman, je suis juste chez la voisine, j'arrive. » Je suis arrivée, ils ont commencé à me passer un savon ! Ils ont continué à me mettre la pression : « Tu vas démissionner ! Tu démissionnes ! Tu démissionnes ! » Et en plus, je devais travailler pendant l'été ; eux, devaient partir au Maroc. Il était inconcevable que eux partent au Maroc et que moi je reste toute seule ici. Je leur ai dit : « Non, j'ai signé un contrat de quatre mois, c'est fini. Vous partez, vous faites ce que vous voulez. Moi, je dois travailler. » Tous les jours, mon père me bassinait : « Tu as dit à ta boss que tu devais démissionner ? » ; « Non, elle n'est pas là, elle est partie en vacances ... » Je trouvais toujours une excuse. Un jour, il est tombé sur elle par hasard, elle téléphonait pour avoir mon numéro de sécurité sociale. Il en a profité pour lui dire que je devais démissionner à la fin du mois. La boss, elle m'appelle, elle me dit : « Ton père m'a dit que tu devais démissionner... » ; « Non, ce n'est pas sûr ». Je suis rentrée à la maison. Finalement, la boss a eu peur. Quand elle a vu la situation, elle a eu peur, elle ne voulait plus de moi. J'avais dix-huit ans. J'ai dû partir au bout d'un mois. Elle avait peur que cela pose des problèmes. Ça, ça m'a fait mal aussi. Pour moi, c'était un manque de respect.*

Les parents de Rafika viennent d'une famille « noble » et « assez riche », appartenant à une « tribu » berbère du sud du Maroc. Précisément, il s'agit d'une famille de *shorfā*. Or, on se souvient que les lignages maraboutiques observent avec plus de rigueur que les lignages laïcs les règles de l'honneur se rapportant aux rôles de sexe, ce qui explique sans aucun doute la rigidité des parents de Rafika, car aucune autre fille n'a connu de telles difficultés par rapport au travail. Mais cet exemple montre combien la force du regard des familles restées au pays peut influencer sur la vie des filles nées en France, qui d'ailleurs ne comprennent pas toujours les raisons qui poussent leurs parents à réagir ainsi. Rafika me lança à propos de cette mésaventure : « Et puis franchement, j'vois vraiment pas c'qu'on a d'nobles ! » L'interrogeant

alors sur sa famille, elle m'en révéla l'origine religieuse sans percevoir qu'elle était la source de sa « noblesse » et me dit, sidérée, « apprendre quelque chose », quand je lui indiquai qu'elle avait là sa réponse. Mais pour elle, cette noblesse n'avait guère de sens, ne connaissant l'organisation tribale que par quelques lectures sommaires, ne parlant pas la langue de ses parents, étant née dans un pays laïc et majoritairement catholique, où une telle origine ne lui confère aucun prestige et la dessert dans ses désirs d'ascension sociale. On comprend d'un côté que Rafika ne trouve aucun intérêt à son origine maraboutique, et de l'autre que son père devenu ouvrier maçon, comme bien d'autres immigrés, s'accroche à sa prestigieuse ascendance.

Plusieurs parents reproduisent les valeurs acquises dans leur pays, mais surtout en justifient la rigueur par leur volonté de préserver leur identité, et voient dans les désirs de liberté de leurs filles une forme de reniement, d'où des conflits difficiles à gérer pour elles, comme l'explique Zohra, étudiante en DEUG de Langue anglaise :

*Nos parents, ils ont emmené les traditions avec eux, de l'Algérie, de tous les pays du Maghreb, et c'est pas facile pour eux parce qu'ils ont conscience qu'on vit avec des Françaises, qu'on grandit avec elles, qu'on a envie de faire la même chose, quoi ! Mais ça veut pas dire forcément qu'on se sent complètement Français aussi, parce que moi, j'me sens Française, c'est vrai, mais j'oublie pas pour autant d'où je viens. Mais nos parents, pour eux, on les oublie si on veut faire évoluer les choses. Parce que eux, tout est question de traditions, de religion, d'honneur. Oui, d'honneur surtout ! Et ils disent : « On est venu en France, mais c'est pas une raison pour faire comme eux ! » En fait, ils veulent pas qu'on s'intègre.*

*- Pour eux l'honneur, c'est quoi ?*

*- Ben une fille, c'est tu restes à la maison, faire la cuisine, le ménage puis à un certain âge, le mariage et les enfants, et un garçon, c'est être dans la lignée d'son père quoi ! Donc ils nous ont appris à avoir honte de certaines choses, on peut pas s'montrer. Mais tu sais, si vraiment j'arrêtais mes études et que je les écoutais, ben ils seraient déçus aussi dans un sens. Alors faut faire les choses contre eux aussi, et malgré tout, ils sont contents, mais c'est fatigant, parce qu'ils nous reprochent : « Attention ! La famille là-bas... faut suivre la lignée ! » Nos parents, ils vivent avec le regard des gens, avec les apparences,*

*le qu'en dira-t-on. C'est ça qui les préoccupe. Mais si on pense qu'à ça, tu peux pas vivre !*

Toutes les filles ont déploré l'attention extrême portée par leurs parents au « regard des autres », considérant que cette préoccupation liée à l'honneur ou à la réputation est un obstacle à leur « émancipation personnelle », à leur « épanouissement », mais aussi à leur « réussite », car elle crée des impératifs considérés comme néfastes à l'accomplissement de leur vie, comme l'empêchement d'effectuer des voyages scolaires ou l'obligation de rester chez soi.

Encore une fois Rafika subit une pression beaucoup plus forte que les autres, ses parents considérant ses activités scolaires non seulement comme un danger pour sa virginité — ce qui lui a valu un jour, à la suite de l'appel téléphonique d'un délégué de classe à dix-neuf heures, d'être sermonnée toute une nuit et « traitée de sale petite pute, d'espèce de salope » —, mais encore comme un renoncement à sa religion, ce qui dans une famille maraboutique est évidemment inconcevable. C'est pourquoi Rafika est déjà perçue comme une honte pour sa famille et subit quotidiennement des pressions psychologiques qui l'ont conduite à une tentative de suicide lors de son année de terminale. Elle explicite ce que son engagement scolaire représente pour ses parents :

*Mon père m'a élevée dans la religion, pas à la barbare, mais il m'a expliqué, dès l'âge de quatre, cinq ans : « Voilà, y'a un Dieu, il sait ce que tu fais, il te regarde, y'a des anges à côté de toi qui... », et j'ai commencé à prier à l'âge de 11 ans jusqu'à 16 ans parce que mon père me disait de prier. Mais je savais pas, pour moi-même, ce que c'était que la prière, et j'ai arrêté parce que j'y étais pas arrivée par moi-même, parce qu'on me l'avait imposé bêtement. Mon père a jamais digéré que j'arrête ! Et c'est là que j'ai eu encore plus de problèmes avec mes parents parce qu'ils se sont dit : « Elle arrête de prier. Voilà, maintenant, c'est une mécréante, une moins que rien, une athée... », donc pour eux, « elle arrête de prier », ça veut dire que tu vas faire tout c'qu'est interdit, tout ! Pour eux, c'est ça, c'est qu't'as pas de morale. Si t'es pas conditionnée par ta religion, t'es amoral. Donc ils se sont dits : « Ca y est, c'est une Française finie, elle a appris le français, donc ça y est, elle se prend pour une érudite, donc elle va commencer à venir nous dire c'qu'on doit*

*faire... » Mais j'leur ai dit que non, que c'est pas ça du tout. Mais pour eux c'est ça.*

Si le cas de Rafika se trouve exacerbé par l'origine religieuse de sa famille, il faut souligner que les autres filles voient elles aussi pointer l'accusation d'être devenues « des Françaises » quand elles prennent trop de libertés et de renier leurs parents.

On constate ainsi que les rapports sociaux d'âge impliquant le pouvoir des parents sur leurs enfants apparaissent beaucoup plus visiblement qu'à l'égard des garçons qui ne souffrent d'aucun contrôle de leur sexualité, les gays mis à part. Il est d'ailleurs fort révélateur que certaines d'entre elles expliquent les divergences de point de vue et les conflits entre elles et leurs parents en termes de « problèmes de génération ». Cela montre combien les aspirations à l'autonomie sont sanctionnées par l'accusation de « francisation » et de « reniement », perçue comme un affront à la famille, particulièrement à leur père, si bien qu'on peut parler à mon sens d'un sexisme identitaire. Il est l'un des effets de la ségrégation des parents dans la société française. Il faut souligner que ce sexisme identitaire n'est pas le seul fait des familles de migrants mais aussi celui des familles françaises dites « de souche » qui peuvent condamner tout aussi fortement les unions dites « mixtes ».

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

Compte tenu des attentes parentales qui font reposer sur leurs épaules l'honneur de la famille et des enjeux identitaires entourant leur sexualité, ces filles se sentent investies d'une lourde charge, dont elles aimeraient se défaire, mais le risque de perdre leur famille les fait néanmoins adhérer au principe de virginité. La situation qui leur est faite leur paraît humiliante, non pas tant en raison du principe de virginité en soi auquel elles voient un intérêt, mais parce que les interdits qui leur sont posés en vertu de la préservation de leur hymen les privent du rôle actif de préservation de cet honneur et réduit leur liberté individuelle. En effet, les interdictions de sortie leur signifient qu'elles ne sont pas dignes de confiance et leur rappellent qu'elles sont une menace pour leur famille, ce qui a un effet souvent destructeur. Puisqu'on les prive de liberté, qu'on charge parfois leurs frères de les surveiller, elles savent qu'on ne leur accorde pas crédit et qu'elles sont en quelque sorte un danger. La menace de

sanctions en cas de transgression suscite également la peur : toutes craignent ou ont craint leur père et parfois aussi leur frère. C'est pourquoi par exemple, Zohra, âgée de 21 ans, étudiante en première année de DEUG de Langue anglaise, dit « souvent [s]'écraser » devant son père qu'elle considère « injuste » et « très autoritaire ». Leur peur est aussi celle des ragots pouvant salir leur image, leur réputation et donc l'honneur de la famille. Cette peur peut devenir omniprésente puisqu'elle les oblige à toujours être attentives à leurs gestes et à leurs fréquentations, surtout dans le quartier où elles résident, si bien que certaines affirment s'y sentir « toujours stressées ». Siham, âgée de 22 ans, étudiante en DEUG de Langue arabe, explique qu'outre la surveillance parentale, elle subit, en l'absence de frère, celle de tous les garçons de son quartier qui se plaisent à la critiquer, surtout depuis son entrée dans « un lycée de Français » : étant « une bonne élève », elle fut placée dans cet établissement et non dans celui du quartier, ce qui lui valut une « réputation de fille facile », les garçons et filles de son âge la soupçonnant de « faire comme les Françaises », c'est-à-dire de fumer des cigarettes, de boire de l'alcool, de « coucher » avec des garçons, ce qui montre combien les « ragots » sont utilisés pour organiser le contrôle social.

Toutes disent qu'en cas d'absence de virginité au jour de leur mariage, elles seraient accusées d'avoir déshonoré ou sali leur famille, qu'elles seraient sans doute rejetées par leur mari ou leur belle-famille, puis « bannies » de la leur et éventuellement « exilées au bled ». Aussi, la pression est-elle du même ordre que celle qui s'abat sur les garçons aimant les garçons : leur sexualité est pareillement source de déshonneur et de honte et comporte les mêmes risques de rupture familiale.

Certaines, comme Yasmina, rendent grâce à leur frère de ne donner que les apparences de celui qui surveille, tout en se montrant compréhensif, ce qui allège la sensation d'oppression :

*Devant ses potes ou devant mes parents, il fait celui qui m'surveille, ça lui arrive de m'donner des ordres et j'fais c'qu'i' m'dit en fait parce que je sais que c'est devant ses potes. J'le fais pour lui, mais en réalité, il me laisse faire ce que je veux. Il abuse pas. Un jour je l'ai croisé en ville et je devais pas y être et en plus je parlais avec un copain de fac et j'ai eu peur de sa réaction, franchement, j'ai eu peur, et finalement, il a fait comme s'il m'avait pas vue. Il a voulu rester discret pour pas m'importuner, j'ai vraiment apprécié. Il savait que j'faisais rien d'mal et il pense que c'est ma vie aussi. Il est bien mon frère !*

*C'est pour ça, d'avant ses potes, j'veais pas lui foutre la honte, et lui, il sait que je suis discrète, alors il me dit rien. On n'en a jamais parlé ensemble, mais c'est comme un contrat entre nous. On s'protège mutuellement ! On sait qu'on changera pas mes parents ni les voisins, alors on joue l'jeu, mais on fait notre vie.*

Mais la plupart déplorent que leurs frères prennent ce rôle de gardien de l'honneur familial au sérieux, comme Djamila, 22 ans, aînée de sa fratrie :

*Franchement, quand j'vois ça, ça... il est plus jeune que moi, il a un an d'moins, mais voilà, il joue au ragel, tu vois, il joue à l'homme ! C'est mon père aussi qui veut ça ! Le pouvoir qu'on donne aux garçons dans les familles arabes, franchement ça... ça m'décime, ça !*

Cette surveillance devient tout à fait exaspérante quand elles sont étudiantes et que leurs frères devenus délinquants se permettent de critiquer leurs déplacements ou leurs fréquentations.

Ce contrôle leur signifie qu'elles sont une honte éventuelle, et certaines ne voient plus dans le regard de leurs parents que la honte qu'elles leur inspirent : Djamila par exemple subit fréquemment leurs insultes et il lui a fallu lutter durement pour ne pas se laisser envahir par cette vision négative d'elle-même : elle est passée de l'anorexie à la boulimie, sans même que ses parents s'en aperçoivent, avant de finalement retrouver aujourd'hui un équilibre psychique.

Le cas de Rafika est exacerbé, on l'a dit, mais toutes déplorent « le manque de confiance » et l'estiment « désolant » et « humiliant ». En effet, le principe de virginité se présente comme une contrainte indirecte sur leur corps, si bien qu'elles s'en trouvent dépossédées et que le pouvoir de décision sur celui-ci, sur leur vie, sur leur devenir, ne leur appartient plus en propre, ce qui engendre très généralement la mésestime de soi. La somme des interdits leur signifie justement qu'une fille ne peut être libre, qu'on ne peut lui faire confiance ou qu'elle serait incapable de se conformer aux valeurs familiales sans contraintes extérieures, ni de se maîtriser sans surveillance. Ainsi, les interdits s'apparentent à une négation de leur personne, ce qu'évidemment elles vivent de façon douloureuse. Le sentiment d'humiliation vient précisément de ce qu'ils empêchent l'accès au statut de sujet en leur déniaient toute



responsabilité dans la préservation de l'honneur familial : « Ils pensent toujours que s'ils nous surveillent pas, on va forcément faire ce qu'ils veulent pas », lance avec colère Aïcha, étudiante en DEUG de Langue espagnole. On peut dire que si les garçons en difficulté expriment de la « rage » envers la société française, les filles en éprouvent souvent contre leurs parents, tant ce manque de confiance leur paraît non fondé et humiliant.

Dès lors, comment retrouver une existence en tant que sujet quand leur vie est balisée par les interdits, comment faire face à ce sentiment d'humiliation destructeur et s'opposer à la soumission sans pour autant rejeter les valeurs de leurs parents ni couper les liens avec eux ? Toutes cherchent alors à obtenir leur reconnaissance et leur confiance. C'est pourquoi, elles revendiquent la valeur de la virginité d'un côté en critiquant les interdits de l'autre. Ce faisant, elles cherchent à affirmer leur individualité et à se poser en sujet actif de leur existence. La réaffirmation de soi comme sujet disposant de ses capacités de décision constitue, par conséquent, un discours permanent.

Il s'agit de montrer que les interdits ne sont pas ce qui les conduit à se conformer à ce principe et aux valeurs qu'il sous-tend mais, au contraire, qu'elles préservent leur virginité « par respect », non pas seulement pour leurs parents, mais aussi et surtout pour elles-mêmes : elles individualisent cette valeur, rejetant le respect de la virginité pour le regard des autres au profit du respect de la virginité par respect pour soi. C'est pourquoi elles affirment tant adhérer à cette valeur et assurent que personne ne les oblige à respecter le principe de virginité, d'où un discours assez contradictoire et incohérent au premier abord, puisqu'elles relatent également toutes les contraintes imposées par leurs parents. Certaines en viennent même à nier les interdits, après les avoir longuement décrits : « C'est pas nos parents qui nous forcent, hein ! Faut pas croire ! C'est nous qui l'veoulons ! Ils nous obligent à rien nos parents ! », lance Leïla à propos de la virginité après avoir expliqué ne pas pouvoir aller en discothèque, dans les cafés, inventer des mensonges pour sortir et redouter la réaction de ses parents si elle s'avisait d'avoir des relations sexuelles avant le mariage. Elles tiennent alors se différencier des « filles faciles », des « jeunes », des « irresponsables », de « celles qui font n'importe quoi », « qui vont à droite à gauche », « qui ne se respectent pas ». Selon la même logique, leur discours est empli d'expressions valorisant leur « sens de la mesure », de « la modération », de « la retenue », de « la maîtrise de soi », en somme leur capacité à « ne pas abuser », à

« ne pas tomber dans l’engrenage des plaisirs faciles », à « réfléchir », à « penser » avant tout acte dans leur quotidien. Les « plaisirs faciles » sont les sorties en discothèque, la consommation d’alcool, de cigarettes<sup>120</sup> et de haschisch et avant tout l’accomplissement de rapports sexuels de manière « irréfléchie » et « immédiate ». Ces plaisirs sont assimilés à des drogues conduisant à la dépendance, c’est-à-dire à la perte du contrôle de soi. Par exemple, Fatiha, âgée de 19 ans, inscrite en école d’infirmière, explique qu’elle « ne voudrai[t] pas être comme celles qui sortent » en discothèque et affirme : « On peut plus s’en passer après ! » C’est aussi que la perte de la maîtrise de soi les angoisse devant la nécessité de faire disparaître tout désir sexuel en attendant le mariage, à un âge où la pression des pairs s’exerce à contresens. Mais tous ces discours ont surtout pour finalité de se présenter comme des sujets actifs dans la préservation de l’honneur familial et de sortir de l’image de la fille irresponsable que leur renvoient les interdits, tout autant que de celle de la « fille soumise » plus largement véhiculée par la société française. Pour cette raison elles reformulent la notion d’honneur telle que la conçoivent les parents en « respect de soi ».

Dans le prolongement de ce raisonnement, elles essaient de se ménager des espaces de liberté : il s’agit non seulement pour elles de trouver le moyen de « respirer », de « voir des choses », de « s’épanouir », de se « sentir libre », mais aussi de « s’affirmer », de « s’imposer » et enfin d’« être [elles]-même[s] » sans plus devoir se cacher. Mais toutes ne disposent pas des mêmes ressources pour y parvenir : la concrétisation de cet objectif est surtout l’apanage des plus diplômées qui, dès leur adolescence, ont utilisé leurs activités scolaires pour repousser progressivement les limites des interdits : devenir déléguée de classe au collège a par exemple obligé leurs parents à accepter qu’elles rentrent plus tard le soir, puisque les conseils de classe se tiennent après les journées de cours. Elles ont poursuivi dans cette voie en participant à la création d’association de soutien scolaire pour les enfants et adolescents de leur quartier, Yasmina s’était même engagée sur la liste électorale du maire de sa ville pour les élections municipales. Toutes ces activités ayant une finalité autre que le simple amusement, elles étaient, après négociations, finalement acceptées par leurs parents qui, après coup, y trouvèrent même une source de fierté. Dès lors, elles pouvaient arguer des responsabilités qu’elles avaient

---

<sup>120</sup> La consommation d’alcool et de cigarettes est considérée comme strictement réservée aux hommes.

acquises pour faire valoir leur sérieux et gagner la confiance indispensable à l'obtention de plus de liberté. Seules deux étudiantes, Rafika et Djamilia, n'ont pu faire reculer les interdits, tant leur père se montre intransigeant, mais les études restent pour elles leur seul moyen d'évasion : Djamilia a choisi le droit par réaction aux injustices subies dans sa famille et Rafika les langues, le droit et le commerce international pour devenir avocate d'affaires ou travailler dans une institution internationale. On peut noter que les choix professionnels des étudiantes ont été conçus dans l'objectif d'accroître et de légitimer leur mobilité géographique. Toutes ont également tenté de sortir en cachette de leurs parents, gagnant parfois la complicité de leur mère ou à défaut en inventant quelques mensonges — comme la journée passée à la bibliothèque —, mais ont fini par abandonner cette pratique en raison du sentiment de la culpabilité de « trahir » leurs parents et de la crainte d'être découvertes.

Pour ces filles, le principe de virginité ne peut donc devenir véritablement leur choix qu'à partir du moment où elles parviennent à accéder à une certaine liberté. Ce n'est qu'à cette condition qu'elles peuvent devenir sujet de leur existence et enfin sortir du statut d'individu obéissant et déterminé par des contraintes. C'est pourquoi Rafika a par exemple décidé qu'elle ne quitterait pas sa famille avant d'avoir gagné la confiance et le respect de ses parents, qui pour l'instant la traitent durement. Pour la plupart, la marge de liberté acquise semble insuffisante pour parvenir à ce stade. Seules Zohra et Yasmina disposent de cette liberté. Yasmina, dont le père est reparti au Maroc au moment de sa retraite, trop déçu par le départ de ses deux filles aînées et leur vie en concubinage avec des « Français », peut sortir librement :

*Ma mère, elle m'a laissé sortir quand même, même s'il fallait faire comme si mon père était encore là. Mais j'ai pas à m'plaindre franchement, parce qu'ils me font confiance, quand même. L'an dernier, je suis partie en vacances avec un ami, elle m'a laissée faire.*

Yasmina, à force de négociations, s'est engagée en politique et peut assez souvent se rendre à Paris où elle va seule voir des expositions, sans que ses parents s'y opposent :

*Maintenant, j'suis bien, j'me sens bien, parce que je sais que mes parents me font confiance et que je peux faire ce que je veux. Il faut juste que ça soit discret en fait, parce qu'ici y'a toujours les voisins, mais sinon, ils me laissent faire des voyages seule maintenant. C'est pour ça, j'ai trouvé mon équilibre, je trouve. C'est plus comme avant, parce que je me suis imposée. Et quand je suis à Paris, j'me sens libre, parce qu'il y a pas le regard des gens.*

Aïcha semble suivre le chemin de Zohra et de Yasmina : elle déclare bénéficier de la confiance croissante de ses parents, qui se montrent satisfaits d'elle et moins coercitifs, ce qui s'avère être structurant.

Mais aussi longtemps qu'elles n'ont pas acquis cette liberté, l'affirmation selon laquelle le respect du principe de virginité serait le résultat de leur seule volonté demeure rhétorique, car l'existence des interdits est évidemment trop prégnante pour qu'on puisse y croire et pour qu'elles-mêmes puissent en être pleinement convaincues. Si tel était le cas, leurs discours ne comporteraient pas autant de contradictions. Ainsi, à la différence de certains garçons se définissant d'abord comme « Musulman », pour qui la virginité est l'expression indéniable de leur « libre arbitre », il ne peut en être tout à fait de même pour les filles, en raison de l'état des rapports sociaux de sexe, précisément construits sur le contrôle de la sexualité des femmes.

Ce propos trouve confirmation dans le fait que ces filles commettent des lapsus comparables à ceux observés chez les garçons en difficulté, consistant en la substitution du pronom « il » au pronom « elle » à propos de femmes ou de filles qui se soustraient au contrôle masculin, ce qui révèle, en dépit de leur volonté de se présenter en sujet disposant de ses capacités de décision, les contradictions de leur situation. Les femmes ou les filles dont il est question dans ces lapsus se soustraient à la surveillance masculine, s'opposent à ce pouvoir ou se l'approprient, ce qu'elles se refusent en partie de faire. Il convient de rappeler que toutes maîtrisent parfaitement le français et ont, à la différence des garçons en difficulté, une bonne élocution ; elles ne confondent pas du tout le « il » et le « elle » dans le reste de l'entretien.

Même Yasmina (en DEUD d'Administration économique et sociale) a inversé les pronoms en expliquant que ses sœurs avaient quitté le domicile parental sans s'être mariées :

*Mes sœurs aînées, ils font partie des seules filles qui ont pris leur indépendance sans mariage.*

Zohra (en DEUG de Langue anglaise) a procédé à la même inversion sur le même sujet :

*Mes sœurs, ça va faire dix ans qu'elles se bagarrent avec mon père, parce qu'elles se sont mariées avec des Européens. Enfin, à cause de ça... Heu, pas vraiment ! Y'a aussi le fait qu'ils sont partis, au départ. Donc, ils avaient coupé les ponts, déjà !*

Djamila (en Licence de Droit), dont les sorties sont chronométrées, et qui se vantait à la différence d'autres descendants de migrants d'avoir un français « sans aucun accent » ne permettant pas de déceler « [son] origine » au téléphone, ce qui était effectivement le cas, a répété le lapsus à propos des filles de son quartier, plus libres qu'elle :

*Moi, j'suis différente des autres filles ici, parce que par exemple, eux, ils sortent. J'sais pas... y'en a qui ont très vite déclaré leur indépendance. Ils sont pas comme moi. Donc ils sortent, ils vont en boîte, ou alors j'sais pas, ils s'enfuient.*

Haroussia (CAP de Vente), qui expliquait qu'une épouse non vierge au jour de ses noces peut être rejetée par sa future belle-mère quand bien même le mari serait indifférent à la question de sa virginité, a également inversé les pronoms :

*Si le mec il dit à la fille : « C'est pas grave, j'te comprends. » Enfin, ils pensent peut-être pas tous comme ça, mais... De toute façon, la belle-mère, elle repasse derrière et elle dit : « Moi, j'veux pas d'lui. J'veux pas qu'mon fils, il s'marie avec une traînée, hein ! ». Du jour au lendemain, elle peut annuler tout le mariage.*

Haroussia a reproduit cette conversion à propos d'une fille abandonnée par son mari dit « Français » qui retourna vivre chez ses parents :

- Tu as l'exemple de mariages mixtes autour de toi ?

- Ouais, et ça a pété en fait. **Ils** ont absolument... **Ils** ont tout fait pour retourner chez leur mère, parce qu'un jour ou l'autre, un Français, il va la lâcher.

Leïla (école d'infirmière) a fait de même à propos de filles sortant en ville, puis de ses sœurs sortant en cachette :

*Nous, on préfère rester dans le quartier. Sinon, j'connais des filles rebeu, quand elles se voient, **ils** sortent en ville.*

- Avec tes grandes sœurs, comment ça se passe avec tes parents ?

- Ben tu sais, y'a des moments de colère, quoi. Ma mère qui... **Ils** font des trucs en cachette, quoi. Sinon, tu restes là. Y'a pas d'autres moyens. Donc ma mère, elle... elle s'énerve, quoi.

Houria, qui effectuait un CAP de Vente, a également procédé à cette inversion en rapportant ce que se disent les garçons des filles avec lesquelles ils flirtent :

*Les garçons entre eux, ils parlent, donc ça fait mauvais effet pour la fille, quoi.*

*Ça fait que c'est une mauvaise image pour la fille, quoi, de dire : « **Il** est sorti avec moi » ; et l'autre : « **Moi** aussi ». Ça fait mal pour elle, quoi.*

Enfin, elle a répété cette inversion en revendiquant son désir d'être maîtresse de sa contraception, une fois mariée :

*Mais les femmes aussi, elles ont un rôle à jouer. C'est à **eux** aussi de prendre conscience de c'qu'**ils** font. C'est pas tout le temps à l'homme, à l'homme de prendre des précautions comme le préservatif.*

Toutes ces situations où des filles ou des femmes sont masculinisées révèlent leur conception des rôles de sexe et leurs représentations des frontières de genre : devenir indépendante en quittant le domicile parental sans être mariée, sortir en ville ou en discothèque, sortir en cachette de ses parents, fuguer, transgresser le principe de

virginité, s'engager dans des flirts, devenir maîtresse du contraceptif au sein du couple et gérer sa fécondité, bref se soustraire au contrôle masculin et gérer soi-même sa sexualité est incompatible avec la féminité. Une femme n'est plus femme lorsqu'elle contrevient au pouvoir de contrôle des hommes sur les femmes, car la féminité n'est pas censée se conjuguer avec le libre arbitre et l'indépendance, comme on avait pu aussi le voir chez les garçons en difficulté (cf. p. 405). Elle reste au contraire définie pour ces interrogées par la sujétion au masculin, en dépit de leurs revendications explicites d'autonomie et de leurs désirs de liberté.

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

Compte tenu du sexisme identitaire de leurs parents et du racisme de la société française, comment les filles préservant leur virginité construisent-elles leur identité relativement aux rapports sociaux de « race » ?

J'ai présenté plus haut la logique parentale faisant de la virginité des filles un enjeu identitaire, accusant celles qui voudraient s'y soustraire de se « franciser ». Il convient maintenant de présenter les effets de la rhétorique raciste, accusant les descendantes de migrants d'être des « filles soumises »<sup>121</sup>, pour comprendre la façon dont elles construisent leur identité.

Ne pouvant sortir le soir avec leurs amies « Françaises », ni parfois aller au cinéma, etc., elles se heurtent au regard inquisiteur des « Français » pour qui l'acceptation de ces contraintes est le signe d'une soumission inacceptable. Il faut souligner combien ce jugement oublie que tout adolescent est dépendant pour sa survie du bon vouloir de ses parents et qu'il n'est jamais simple de décider de rompre définitivement les liens avec eux. Cette accusation omet encore que la société française ne se montre pas plus accueillante envers celles qui décident de quitter leur famille qu'envers les autres. Ainsi, Yasmina, Nadia, Zohra ont des sœurs aînées qui ont définitivement quitté le domicile parental à l'âge de 18 et 20 ans pour gagner leur liberté, mais ont rencontré bien des difficultés à trouver du travail, parce qu'elles étaient jeunes d'une part et qu'elles subirent la discrimination à l'embauche d'autre

---

<sup>121</sup> L'émergence du mouvement « Ni putes ni soumises » montre combien le stigmate de « femme soumise » véhiculé par la société française se fait opprimant pour les descendantes de migrants.

part, comme n'importe quelle autre descendante de migrants. Ensuite, elles ont beaucoup souffert de la rupture de leurs liens familiaux et du sentiment de culpabilité. Certes, la société française les appelle à « s'émanciper », à « se rebeller », à « se révolter », mais que leur propose-t-elle pour les y aider concrètement et quel accueil leur fait-elle réellement une fois la rupture familiale consommée ? L'exemple des grandes sœurs « qui ont pris leur indépendance » dans les années 1980 leur donne d'autant plus à réfléchir qu'elles confient ne pas se sentir « complètement heureuses », le prix payé pour leur liberté s'étant avéré trop élevé, ce qui conforte les cadettes dans le choix de s'en tenir aux prescriptions parentales et de tenter de négocier des marges de liberté.

Aussi, face à l'incompréhension de leurs amies « Françaises », ces jeunes filles ont souhaité affirmer « [leur] différence » pour ne pas passer, de surcroît, pour « des filles soumises », d'autant qu'elles ne pouvaient pas non plus accepter que leurs parents soient traités de « barbares ». Certaines comme Djamila ou Yasmina ont même fini par ne plus vouloir côtoyer de « Françaises », lassées de ce manque de compréhension, mais toutes ont essayé de « s'imposer », c'est-à-dire de se faire « respecter » et « admettre ». Les propos de Rafika, qui raconte son expérience du racisme avec les « Français » en même temps que l'accusation de « francisation » par ses parents sont éloquentes :

*Quand je suis arrivée dans le lycée de Français, j'ai eu des problèmes au début, ça a été dur. En seconde, deux mois après la rentrée, j'ai tapé une déprime ! La royale déprime ! J'étais germanisante. Dans ce lycée, une Arabe germanisante, ça choque. Normalement, ils font tous espagnols pour je ne sais quoi... parce que l'allemand, c'est trop dur pour eux. Pendant un mois, deux mois, on ne me parlait pas dans ma classe. Les Français avaient peur de moi. On avait peur de moi parce que je venais de telle cité, de tel collègue. On avait littéralement peur de moi ! Moi qui avais peur de tout le monde ! [Rire] Les profs, c'est la même chose, ils ne s'occupaient pas de moi. Ils ne m'interrogeaient jamais. Ils pensaient que je ne tiendrais pas le coup, que je ne réussirais pas ma seconde. J'ai trouvé ça hallucinant ! Moi, j'ai eu le brevet. Sans le passer, j'avais déjà tous les points nécessaires. Ils pensaient que j'allais arrêter en cours d'année, que j'irai en BEP comme tous les autres, qu'il n'était pas nécessaire de s'arrêter sur mon cas. Ça, ça a été dur. Après, je me suis*



*imposée. Je me suis imposée, pas en m'intégrant comme eux. Je me suis imposée, pas en me francisant, comme tout le monde pensait, parce que tout le monde dans mon quartier se disait : « Ca y est, elle est dans un lycée de Français, on ne sait pas ce qu'elle fait, ça veut dire qu'on ne peut pas la surveiller et donc elle boit des bières, elle va dans les cafés, elle fume des joints, elle est dans des trips hardos, c'est devenu une Française convertie ». Je me suis imposée comme étant différente, comme étant étrangère, mais comme étant un être humain, je dis bien un être humain, parce que des fois, j'ai l'impression qu'on nous prend pour des animaux ! Je ne suis pas obligée de fumer avec vous, ni d'aller en boîte avec vous — parce que je ne peux pas y aller — pour que vous m'acceptiez ! Ça a fini par très bien se passer. Finalement, j'ai eu toute une bande de copains. « Rafika, c'est comment au Maroc ? Est-ce qu'on a le droit de porter des mini jupes ? Ah oui, on a le droit ! » J'en ai profité pour leur enlever toutes leurs œillères. Ça aussi, ça a été une bataille. Parce que moi, j'ai failli lâcher. Tu as seize ans, on te fait comprendre que tu n'as pas à être là, tu n'as pas le droit d'être là, il faut que tu retournes dans ton cadre... J'allais abandonner. Finalement, j'ai tenu. Aujourd'hui, ça va, mais bon, j'ai pas oublié tout ça, tu peux pas.*

Face à l'incompréhension et à la stigmatisation, revendiquer le respect des interdits et de la virginité est une réponse au racisme en même temps qu'aux accusations de « francisation » des parents. Ainsi invoquent-elles leur arabité pour expliciter leur choix, ce qui induit souvent dans ce cas le rejet partiel de l'identité française.

Mais elles souhaitent aussi s'opposer à leur oppression, or, elles perçoivent bien que la virginité sert aussi de prétexte pour limiter leur liberté. Le recours à l'identité musulmane permet alors de rejeter à la fois l'image de la « fille soumise » et de préserver le lien avec les parents tout en résistant au racisme, tel est la voie choisie par Djamila et Rafika qui déclarent respecter la virginité et les interdits par « respect envers Dieu », non par soumission à leurs parents. Ainsi, Djamila, qui se dit « une Musulmane pure, mais pas intégriste », avance qu'à son âge, 23 ans, elle aurait pu « déclarer son indépendance, prendre son autonomie, claquer la porte », mais qu'elle ne le fait pas par « respect » envers son père, puisque la religion musulmane impose l'obéissance des enfants envers les parents et qu'elle souhaite « gagner sa place au Paradis ». Elle dit craindre « le jugement de Dieu », non celui de son père, et être

« soumise » au premier, non au second. Rafika élabore une rhétorique similaire mais en use pour contredire son père qui s'oppose à ses études, en lui expliquant que l'instruction fait partie du devoir d'un Musulman. Cela étant, on ne peut s'empêcher de penser que ce discours dont on voit qu'il leur est nécessaire pour se construire une image positive ne reste qu'une rhétorique, car il ne change quasiment rien à la pression exercée par leurs parents, même si Rafika affirme progressivement et lentement rapprocher ses parents d'elle.

Face à la dureté du racisme, ces affirmations identitaires peuvent évoluer en contre-racisme à l'égard des « Françaises », surtout quand les interdits leur paraissent inébranlables. Celles-ci se sentant une supériorité sur les descendantes de migrants en raison de leur « libre » sexualité, les interrogées répondent par des appréciations fort négatives sur les « Françaises ». Ainsi, au sujet de copines d'école se vantant de sortir souvent en discothèque, Aïcha déclare :

*Franchement, elles font leurs fières devant toi parce qu'elles savent que tu peux pas sortir, mais j'vois pas quelle fierté y'a à s'faire prendre dans une voiture ou dans les chiottes d'une boite, hein ! J'vois pas quelle fierté y'a à s'faire avorter ! La virginité, y'a des contraintes, c'est vrai, mais tu t'fais respecter ! Elles, c'est des filles faciles, alors j'suis désolée ! La fierté, j'la vois pas, hein ! Vraiment pas !*

Une étudiante non interrogée me lança au cours d'une discussion informelle sur la virginité : « Mais j'voudrais pas être une Française, hein ! J'suis fière d'être une Arabe ! J'suis fière, parce que les Françaises, en général, c'est des filles faciles, hein ! », puis un autre jour à propos de la féministe algérienne Khalida Messaoudi elle déclara : « Ouais, mais elle, c'est une salope, hein ! Elle veut tout changer les mentalités en Algérie, elle veut faire comme en Occident, mais l'Algérie, c'est l'Algérie, on n'est pas obligé de faire comme ici, hein ! » Pourtant, comme Rafika, elle subissait, les insultes régulières de ses parents, « des gens très sévères », selon l'une de ses amies. Il est à noter que le Mouvement des femmes des quartiers « Ni putes ni soumises » refusait à ses débuts de se déclarer « féministe », accusait précisément « les féministes » d'être des « Bourgeoises » et décriait la parité, considérée comme une préoccupation de « femmes Blanches », ce qui traduisait l'impossibilité de s'identifier à ce mouvement. Les liens instaurés progressivement

avec les associations féministes tenues par d'anciennes militantes du Mouvement de Libération des Femmes des années 1970 ont convaincu depuis les dirigeantes, si ce n'est toutes les militantes, d'adopter l'étiquette de « féministe », mais le premier réflexe de défiance traduit combien la nécessité d'affirmer leur identité dans les rapports sociaux de « race » et aussi de « classe » les poussait à rejeter le féminisme, même si elles en partageaient en fin de compte les valeurs et les luttes. Il faut dire aussi que le mouvement de mai 1968 auquel elles associent le féminisme représente pour presque tous les garçons et filles que j'ai rencontrés une époque de « déchéance », de « perte des valeurs », de « laxisme à outrance », qui ne les fait absolument pas rêver. Il s'ensuit que les garçons et filles qui adoptent le style vestimentaire « baba cool » sont particulièrement décriés : ils sont accusés d'être « crades », dépourvus de « respect pour eux-mêmes », de « s'exclure de la société », etc.<sup>122</sup> Ce regard si négatif sur les années 1970 n'a rien d'étonnant si l'on considère qu'elles représentent pour elles la mise en cause de la valeur de la virginité et donc pour les filles préservant leur virginité, une injonction à se rebeller aboutissant à mise en cause identitaire insupportable. C'est pourquoi elles décrient et le féminisme et les années 1970. De son côté, Harroussia, 18 ans, préparant un CAP de vente m'expliqua :

*Des fois, on l'envie la fille française. Quand elles disent, des fois, les filles de ma classe : « Ouais, j'ai été là, j'ai fait ci, j'ai fait ça, avec mon copain... » J'sais pas... j'ai envie de... ça m'dégoûte un peu au fond d'moi. J'les envie, j'sais pas... J'voudrais pas être elles non plus, parce que j'suis fière d'être une Arabe d'un côté, mais d'un autre... On profite pas nous, elles, elles peuvent s'montrer en public avec tout l'monde, pas nous. Elles s'en foutent, alors que nous... Moi, même un Beur dans l'quartier j'ose pas lui parler ! Pour qu'il aille dire : « Ta ta ti, ta ta ta » ! [...] Mais les filles de maintenant, les jeunes, y'en a, c'est des moins que rien, hein ! Elles savent rien faire ! Les Françaises de ma classe, elles savent rien faire, hein ! Parce que eux, c'est les boîtes, les sorties... Nous, on s'ra des bonnes mères, hein ! On a élevé nos p'tits frères et nos p'tites sœurs ! J'suis sûre, j'en ramène une, elle sait rien faire, hein ! Moi, les biberons, les couches, le ménage, je fais tout ici, je sais déjà tout faire et*

---

<sup>122</sup> Comme beaucoup d'étudiants en sociologie et en anthropologie, j'ai connu une période, surtout en maîtrise, où mon style vestimentaire référait justement à mai 1968. Constatant que cela portait préjudice à la relation d'enquête, je dus veiller à m'en défaire quand je rencontrais mes interlocuteurs.

*y'a longtemps, depuis mes 12 ans j'm'occupe de mes frères. C'est moi qui les ai élevés, hein !*

En réponse à l'image de la « fille soumise » et à la sexualité bridée, Harroussia répond aux « Françaises » par celle de la « mauvaise mère ». Dans cet élan de renversement du stigmat, elles peuvent en venir à revendiquer le désir de devenir des « mères au foyer » et non des « working girls » ou des « business women » comme les « Françaises », accusées d'avoir perdu le sens de la famille. Ce discours se rencontre même chez les étudiantes les plus brillantes et crée des ambivalences, voire des démotivations quant à leur scolarité et leurs objectifs professionnels, d'où des décalages entre les disciplines qu'elles ont choisies, souvent pour se ménager des marges de liberté, et les métiers qu'elles envisagent finalement : Rafika qui souhaitait se lancer dans le commerce international continue de s'interroger sur ses choix et déclare qu'elle serait « une femme tout aussi comblée » si elle se mariait et s'occupait seulement de ses enfants ; Djamila, qui voulait devenir procureur, souhaite se marier dès maintenant, contrairement à l'avis de son père, et légitime son désir en invoquant la religion : « parce que se marier, c'est déjà la moitié de la foi, dans l'islam » ; Aïcha, qui s'est inscrite en DEUG de Langue espagnole pour travailler « dans la communication », envisage aussi de devenir « éducatrice pour jeunes enfants » ; Siham, qui se destinait à devenir interprète en faisant un DEUG de Langue arabe, pense éventuellement travailler dans « l'aide à la petite enfance ». Ainsi, elles abandonnent leurs ambitions ou les réorientent vers des métiers plus « féminins ». Suivant le même processus de réhabilitation de « la femme au foyer », Houria, apprentie en CAP de Vente, déplore que sa sœur refuse de faire le ménage, soi-disant « pour être comme ses copines françaises ». On voit clairement que face au racisme, à l'incompréhension, certaines de ces filles, surtout les plus cloîtrées, nourrissent une rancœur véritable contre leurs homologues dites « Françaises », dont elles ternissent l'image pour rehausser un peu la leur. Parmi elles, certaines envisagent d'aller vivre dans le pays de leurs parents, estimant qu'elles y seraient plus libres qu'en France, car là-bas leurs parents se montrent « moins stressés » et moins sévères à leur égard, ce qui montre combien la situation migratoire amplifie le contrôle sur les filles dans beaucoup familles. Tel est le cas de Djamila par exemple qui dit être « prisonnière de [son] père » en France mais libre en Tunisie. A l'inverse,

les autres refusent cette hypothèse, considérant être quand même « trop Françaises » pour pouvoir y vivre.

Celles qui parviennent par leurs activités scolaires et associatives à se dégager des moments de liberté pour aller au cinéma ou pour rendre visite à leurs amies, le plus souvent sans que leurs parents en soient informés mais parfois avec leur assentiment, se montrent moins véhémentes à l'égard des « Françaises ». Certaines préfèrent même leur compagnie pour éviter les « ragots », même s'il leur arrive de se heurter à l'incompréhension. Plus encore, elles déplorent chez certaines descendantes de migrants du Maghreb les « jugements à l'emporte-pièce sur les Françaises », elles rappellent que ces dernières ne sont pas toujours « aussi libre qu'on croit » et se déclarent « plus libérales » que leurs consœurs jugées « trop musulmanes » ou « trop religieuses ». Zohra explique ainsi qu'elle ne peut raconter ses sorties à ses amies « Maghrébines » sans s'entendre dire : « Tu sors, toi ! T'as pas honte ! Ta mère elle sait ? », mais précise qu'elle a toujours « une amie Maghrébine comme [elle] » pour « ne pas couper complètement », éprouvant le besoin de parler à une personne qui la comprend, ce qui ne lui paraît pas vraiment possible avec une « Française » ne vivant pas comme elle les déchirements identitaires et les interdits.

Ainsi, le sexisme identitaire des parents, conjugué au racisme des « Français », induit la revendication de la virginité et du modèle dit « traditionnel » de la « mère au foyer » comme marqueur identitaire. Telle est l'unique solution que ces filles assujetties à des contraintes multiples qui les dévalorisent ont trouvée pour se construire une image positive et retrouver l'estime d'elles-mêmes, c'est pourquoi elles placent précisément leur honneur et leur fierté dans le principe de virginité. Leur situation complexe génère un contre-racisme envers les « Françaises », qui ne se trouve amoindri qu'avec la possibilité de recouvrer une certaine liberté par les activités scolaires et associatives, voire politiques. On voit combien le sexisme et le racisme se renforcent l'un l'autre dans une spirale aboutissant à l'oppression accrue des descendantes de migrants, particulièrement celles dont les parents ont été le moins « intégrés » à la société française : les parents de Djamila comme ceux de Rafika s'avèrent très isolés en France, d'où leur regard constamment tourné vers le Maroc et la Tunisie, et le sentiment chez ces deux filles qu'elles vivraient mieux là-bas qu'en France, puisqu'ils s'y montrent beaucoup moins sévères qu'ici. Il s'ensuit que ce n'est pas la « culture » de leurs parents qui est cause dans ce phénomène, mais le racisme qui traverse la société française.

## 1.2. La sexualité et la perception des risques d'infection par le VIH

Compte tenu de la valorisation de la virginité et des enjeux identitaires qui la sous-tendent, comment ces jeunes filles envisagent-elles leurs relations avec les garçons ? Quelle est leur sexualité ? Comment perçoivent-elles le sida et les risques d'infection par le VIH ?

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

Bien que désireuses de préserver leur virginité, les filles interrogées ont essayé d'avoir des flirts, suivants, en cela la pression exercée par les jeunes « Françaises » de leur âge. Mais leur souci de préserver leur réputation et l'honneur de leur famille ont franchement complexifié leurs relations.

Garder l'image d'une fille respectable est un souci permanent, alors que le flirt avec un garçon de leur voisinage comporte certains risques, ceux-ci participant aux ragots et leurs amis étant parfois des frères ou des cousins. Ainsi, Zohra dit n'avoir jamais de flirt avec quelqu'un de son quartier : « J'ai pas envie qu'il me ruine, hein, qu'il me fasse une sale réputation, parce qu'après, même si t'as pas couché, t'es la pute, hein ! Alors bon, t'as pas envie, quoi ! » Zohra (21 ans) décrit bien cette obligation de se cacher :

*C'est vrai que quand on est tous les deux, on s'cache beaucoup. Personne le sait. On s'cache beaucoup des Beurs surtout, parce qu'on a toujours peur d'être vus par quelqu'un et que ma mère le sache, qu'elle l'entende par quelqu'un, quoi. Par exemple, dès qu'y a un Beur qui passe, ben on s'met à quatre kilomètres, genre, on s'connait pas ! Quand j'vois mon frère, j'pars en courant. C'est caché. C'est une relation cachée.*

Selon Rafika certains garçons éconduits n'hésitent pas à « se venger » en répandant de fausses allégations sur celles qui les ont repoussés. Par suite, les relations amoureuses entre garçons et filles d'un même quartier sont relativement rares, car

l'instauration d'une relation de confiance avec le partenaire s'avère trop difficile et le stress trop grand pour qu'elles se sentent à l'aise et que la relation leur apporte une satisfaction.

Quand ils existent tout de même, ces flirts doivent rester extrêmement discrets : on se donne rendez-vous dans « les quartiers de riches » où personne ne surveille ; on évite de nommer son petit ami ou on le désigne par un sobriquet, comme « Franck Sinatra », de peur d'être surprises par une oreille indiscrete lorsqu'on discute avec les amies ; on ne téléphone jamais chez les parents pour se fixer un rendez-vous, mais on utilise les systèmes de messagerie à distance ou les téléphones portables, et quand on n'en possède pas, les responsables des cafés où les garçons se rendent régulièrement font parfois office de messagers, ou alors on téléphone chez une voisine de pallier complice qui va chercher l'amoureux chez lui. Malgré ces ruses et stratagèmes, les rencontres restent difficiles à organiser et la peur d'être démasquée constitue un stress qui incite à rechercher un compagnon en dehors du quartier de résidence.

En raison des risques de ragots, le choix d'un partenaire descendant de migrants du Maghreb, même extérieur au quartier, entraîne un malaise, car elles craignent le jugement qu'il pourrait porter sur leur compte, comme l'explique Haroussia : « Avec un Arabe, j'ai toujours... Attention, c'est un Arabe, quoi ! Ils jugent pas pareil, alors tu t'lâches pas quand t'es avec eux, tu parles pas d'la même chose, par exemple, tu plaisantes pas sur tout. » Il faut rappeler que cette tendance à chercher un petit ami en dehors du lieu de résidence est observable chez tous les jeunes en France, comme le montre l'enquête sur l'entrée dans la sexualité (Lagrange, H. et Lhomond, B. ; 1997 : 97), mais cette tendance me semble accentuée dans le cas des descendantes de migrants du Maghreb en raison de l'importance accordée à la virginité.

Certaines préfèrent flirter avec des garçons dits « Français », car la relation est moins chargée d'inquiétudes. Cinq d'entre elles affirment d'ailleurs ne jamais sortir avec des descendants de migrants du Maghreb. Mais Houria dit souvent constater que des « Français » qu'elle connaît bien et qui lui disent « toujours bonjour habituellement » ne se déplacent pas vers elle quand un groupe de « Beurs » est à proximité. Il faut ajouter que le fait de sortir avec des garçons dits « Français » peut s'avérer très problématique car il est parfois assimilé à une trahison identitaire par les garçons.

Mais au delà de cette surveillance accrue, elles se heurtent parfois à l'incompréhension de leur partenaire « Français », qui ne veut pas toujours entendre

qu'elles doivent se cacher, qu'il leur est impossible de sortir le soir et qu'il ne doit pas venir dans leur quartier, sous peine d'éveiller les soupçons, ni téléphoner chez elles. C'est pourquoi, elles recherchent les « Français » d'autres quartiers qui connaissent et comprennent les contraintes qui s'imposent à elles, car ceux-ci se montrent plus compréhensifs, « Ils sont bien. Ils draguent discrètement », déclare Naïma.

Globalement, ce contexte génère une insatisfaction conduisant celles qui ont le moins de liberté à se désintéresser des garçons, le flirt n'apportant que des inquiétudes. Elles se replient donc sur leurs études et l'entretien du foyer en rêvant au « prince charmant » et en attendant une demande en mariage. Tel est particulièrement le cas de Harroussia, Houria et Djamila.

Celles qui ont plus de liberté ont aussi des espaces de sociabilité plus diversifiés et peuvent plus aisément faire des rencontres. Elles ont donc des relations plus nombreuses, certaines ayant même connu de longues idylles, comme Zohra qui a eu un compagnon pendant trois ans. Dans ce cas, la sexualité n'est pas totalement absente de la relation, mais elle se limite à des caresses mutuelles. Il est aussi possible que la pratique de la sodomie soit utilisée comme substitut à la pénétration vaginale, mais aucune des filles interrogées n'en a fait état — les propos de certains garçons sont pourtant clairs : « Elle s'est faite retourner, celle-là ! » ou encore « Y'a des Maghrébines, elles sont peut-être vierges, mais elles donnent leurs fesses, alors ça sert à rien ! », mais on peut légitimement penser qu'elle est plus le fait de l'insistance des garçons que de la volonté des filles, et que son acceptation répond au sentiment de ne pouvoir maintenir une relation longue sans satisfaire les désirs de leur partenaire. Il reste néanmoins difficile d'en mesurer l'étendue.

Globalement, les filles interrogées qui se déclarent « différentes des jeunes » cherchent plutôt maintenant un mari, lassées des tracas des flirts adolescents et désireuses de « faire [leur] vie » comme d'accéder au statut d'adulte pour enfin acquérir de l'autonomie, ce qui, on l'a vu dans la partie consacrée à la jeunesse dans la société française, est tout à fait classique (cf. sous-partie 2 du chapitre II, « Qu'est-ce que la Jeunesse », 154).



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

Pour chacune, le mariage représente « un idéal », « une consécration », « une grande fierté », « quelque chose de beau », « une vie stable », il est le signe de la réussite et de l'honorabilité d'une femme et finalement de « l'honneur de la famille ». Elles se conforment ainsi aux représentations de leurs parents, comme à celle de la société française. Pourtant, toutes rejettent l'idée de la cérémonie du drap visant à apporter la preuve de la virginité de l'épouse dans sa famille, considérant cette pratique comme une « humiliation » et une intrusion dans la « vie privée » du couple. Pour la plupart, cette pratique ne s'inscrit pas dans les projets de leurs parents, sauf pour trois d'entre elles qui s'en offusquent et déplorent encore une fois la trop grande importance accordée par leurs parents au « regard des gens ». Toutes souhaitent avoir des enfants et y voient l'évident destin d'une femme, mais les moins qualifiées y perçoivent aussi, dans une plus forte proportion que les autres, le moyen d'acquérir un statut et de combler la solitude engendrée par les interdictions de sortie. Comme je l'ai indiqué dans la première partie de ce mémoire de thèse, à propos de l'ensemble de la population française, les filles les moins qualifiées investissent plus rapidement le mariage que les autres (cf. sous-partie 2.3. du chapitre II, « Sexualité et passage à l'âge adulte : la construction d'un échange économique-sexuel », p. 166). Mais pour celles dont la liberté est la plus restreinte, les étudiantes y compris, le mariage représente aussi un moyen d'échapper aux interdits. Ainsi, Djamilia qui est étudiante se montre pressée de se marier car aujourd'hui elle se sent « prisonnière » de son père, qui lui interdit toute sortie autre que d'aller à l'université, y compris les visites aux membres de sa famille. Elle correspond par courrier avec un garçon Tunisien qu'elle a rencontré deux fois et qui a demandé sa main après l'avoir vue à un mariage. Elle dit se sentir « confiante » et avoir suffisamment « testé » ce garçon dans sa correspondance pour évaluer ses sentiments et s'assurer qu'elle pourra disposer de la liberté souhaitée, c'est pourquoi elle désire l'épouser rapidement.

Seulement, si le mariage signifie l'acquisition d'une certaine autonomie, il représente également le risque de voir disparaître cette possibilité. Elles espèrent pouvoir profiter des premiers temps de leur union pour voyager, « découvrir des choses », mais craignent de ne pas trouver un mari suffisamment compréhensif. Alors qu'elles envisagent cette relation de couple comme « un grand amour »,

impliquant « beaucoup de confiance, d'échanges et de respect », elles expriment aussi leur inquiétude : « J'espère qu'il m'obligera à rien », dit Harroussia ; « J'lui dirai à mon futur mari que j'veux mon indépendance ! » clame Houria.

Toutes souhaitent choisir elles-mêmes leur mari et leurs parents leur en ont assuré la possibilité, sauf ceux de Nadia et de Gariba. En effet, Nadia, âgée de 26 ans, a été mariée, tandis que Gariba, âgée de 21 ans, se débattait au moment de l'entretien pour empêcher la célébration précipitée de son mariage. L'une et l'autre sont en situation de mariage forcé et regrettent l'absence de choix. Pour autant, elles ne remettent pas en cause le principe de virginité, ni même la forme du mariage arrangé. Nadia a été mariée à l'âge de 21 ans à son cousin parallèle patrilatéral, qui vivait en Hollande, ce qui constituait pour son père le mariage idéal par excellence. C'était aussi pour lui un moyen de raffermir des relations distendues avec son frère. Ne pouvant s'opposer à une telle proposition sans créer de conflit familial et partageant la vision idéalisée du mariage avec le cousin, Nadia accepta, alors qu'elle ne le connaissait pas :

*Ben en fait, c'est mon père qui voulait et je voulais pas trop dire non. J'ai pas trop eu l'choix, quoi ! Parce que tu te dis : " Si je refuse, qu'est-ce qu'il va m'arriver ? " Donc j'ai accepté... Mais j'étais d'accord quand même, j'étais d'accord, j'veulais m'marier, j'étais contente, hein !*

Ce mariage s'est avéré catastrophique car son cousin était toxicomane, ce qu'elle ne découvrit qu'une fois mariée. Maintenant divorcée<sup>123</sup>, après deux années de violences conjugales durant lesquelles son mari faillit jeter leur petite fille par la fenêtre, elle regrette seulement la toxicomanie de son cousin mais ne remet pas en cause la façon dont elle a été mariée. Elle revint ensuite en France, chez ses parents, puis, sous la pression des ragots qui la désignaient comme responsable de l'échec de son mariage, se sentant envahie par la honte, elle décida de se remarier avec un garçon venu demander la main de sa sœur :

*- Tu es contente de ton deuxième mariage ?*

---

<sup>123</sup> Ayant été mariée sous le régime de la loi marocaine, elle n'obtint son divorce qu'au prix du versement d'un « énorme pot de vin » dont elle ne voulut pas révéler le montant, rassemblé par son père, car son mari refusait de donner son accord à leur séparation.

- *Oui. Mais c'est pas un mariage d'amour, tu vois, mais je suis contente. Au moins, je suis... Je suis tranquille, quoi. J'ai pas de problèmes, tu vois, j'ai pas de problèmes.*

- *Qu'est-ce que tu veux dire par « c'est pas un mariage d'amour » ?*

- *Ben, c'est que j'ai pas voulu ! Ben en fait, quand je suis revenue des Pays-Bas, en instance de divorce... C'était insupportable. Parce que par rapport à la communauté maghrébine, c'était mal vu, parce que c'est toujours la femme qui est responsable, qui a tort, parce qu'ils étaient pas là-bas pour voir ce qu'il m'était arrivé ! Et quelque part, mes parents, ils étaient mal à l'aise, et moi aussi, donc je me suis dit : « Si je me remarie, au moins... » Voilà !*

- *Tu t'es remariée pour avoir la paix ?*

- *Ah oui, oui, oui ! Franchement !*

- *Tu l'as rencontré comment ton deuxième mari ?*

- *[Rire] J'l'ai pas rencontré ! [rire] En fait, il est venu et il a dit : « J'veux me marier avec Saliha [sa sœur] ». Elle a refusé et donc il s'est dit : « J'vais me marier avec elle ! » J'ai accepté parce que je voulais être tranquille, c'est pour ça.*

Profondément affectée, Nadia n'a cessé de pleurer tout au long de l'entretien, souhaitant néanmoins continuer de raconter son histoire.

Quant à Gariba, âgée de 21 ans, ses parents lui font des propositions de mariage depuis ses 16 ans. L'année précédant l'entretien, elle a été sollicitée par un garçon résidant au Maroc avec qui elle avait une idylle. Bien qu'elle l'apprécie, elle n'envisageait nullement de se marier si tôt, mais, sous la pression de ses parents qui la considèrent déjà « âgée », elle a cédé finalement, puis, regrettant d'avoir donné son accord, elle a tenté de faire échec à la célébration en prétendant que son futur mari ne recherchait que des papiers pour venir en France, mais celui-ci a assuré vouloir rester au Maroc. Elle a de nouveau essayé de rompre les fiançailles en ayant un flirt avec un autre garçon dont elle a révélé l'existence à ses parents et à son futur mari. Ce deuxième stratagème a effectivement compromis leur mariage, mais son futur conjoint a ensuite téléphoné à ses parents pour s'assurer de la tenue du mariage et obliger sa fiancée à abandonner cette relation. Comme ses parents lui ont ordonné de tenir sa promesse, elle craint maintenant de trop détériorer ses relations avec eux et ne sachant plus comment faire échec à ce mariage, qui devait être célébré un mois

après l'entretien, elle affirma qu'on doit en dernier ressort « obéir à ses parents ». Elle aussi pleura tout au long de notre conversation. Toutes deux disent de leur mariage qu'il s'agit d'un mariage « forcé », mais affirment dans le même temps « être d'accord ».

Les onze autres filles ne connaissent pas ce souci car leur mère ont promis de ne jamais intervenir dans leurs choix. Mais celles qui sont le plus surveillées disposent de moyens limités pour rencontrer un garçon. C'est pourquoi, elles se sont résolues à attendre une demande en mariage. Leur pouvoir de décision ne réside donc plus que dans la possibilité de la refuser ou de l'accepter, comme on l'a vu pour Djamila.

Compte tenu de leurs affirmations identitaires dans les rapports sociaux de « race » et des pressions identitaires exercées par leurs parents, toutes espèrent trouver un mari dit « Arabe », non un « Français », car elles savent que dans ce cas, elles se heurteraient à l'opposition parentale puisqu'ils y verraient une source de déshonneur. Les moins pourvues de liberté, qui affirment le plus leur identité « arabe » ou « musulmane », partagent cette idée, tandis que les plus libres s'en offusquent. Toutes orientent néanmoins leur recherche dans ce sens afin d'éviter d'éventuels conflits avec leurs parents et les oppositions dans le couple, craignant également le racisme éventuel de la belle-famille. Mais dans le même temps, certaines estiment plus difficile de trouver un mari qui leur convienne parmi les descendants de migrants du Maghreb, considérés « plus machos ». Ainsi, Zohra, qui a connu une idylle durant trois ans avec un « Français », a décidé de mettre un terme à sa relation, sachant que ses parents ne l'accepteraient jamais, ses deux sœurs aînées ayant été « reniées » par leur père pour avoir voulu imposer un tel choix dix ans auparavant. Mais elle ne parvient pas à l'oublier et décrit son sentiment d'être dans une impasse :

*Tu te dis : « On fera ci, on fera ça », on fait des tas de projets, mais au fond de toi-même, tu sais que ça n'arrivera pas. J'avais toujours une petite voix au fond de moi qui me disait : « Parle toujours ! » C'était du superficiel, en fait. C'est vrai que... Moi, je dis que notre vie, elle est basée que sur du superficiel, quoi. On peut vraiment pas faire des projets concrets. Enfin si, on peut si c'est un Musulman. Et encore ! Pas vraiment, parce qu'on fera pas vraiment du concret, parce que si on est avec lui et qu'il nous plaît pas, et qu'on est avec lui pour faire plaisir à nos parents, ça sera toujours du superficiel, parce*

*qu'on n'aura pas de sentiments. On n'aura rien, quoi. On sera avec lui juste pour la bonne cause. Et si on est avec un Français, c'est pareil. Même si on est amoureuse de lui, on se dit : « Mais ça va pas plaire à nos parents ». Donc ça reste superficiel sur les deux plans. Faudrait trouver un Musulman... Un Musulman qui nous plaise, quoi. Mais c'est vrai que la plupart, ils sont beaux. Ils sont durs quoi. Ils sont lourds.*

*- Qu'est-ce qui n'va pas ?*

*- Tu vas en rencontrer un, ben tu vas en rencontrer un autre, ben on dirait que c'est uniforme. Y'a toujours quelque chose qui colle pas trop. J'sais pas c'est quoi. C'est dégueulasse c'que j'dis ! On va pas les incendier quand même ! Tu vas pas marquer mon nom ?*

*- Non, bien sûr que non !*

*- Sinon, je vais me faire mutiler avec les haches et les balais ! [rire]*

Les couples dits « mixtes » sont néanmoins fréquents, même si la plus grande fréquence du concubinage les concernant par rapport aux couples « non mixtes » presque toujours mariés (Tribalat, M. ; 1995) témoigne des difficultés générées par les rapports sociaux de « race ». Jocelyne Streiff-Fenart a également rendu compte dans une enquête consacrée à ces mariages de l'hostilité qu'ils suscitent, mais elle montre aussi que les familles dites « françaises » ne sont pas plus disposées à les accepter que les parents immigrés (Streiff-Fenart, J. ; 1989).

Ainsi, on voit que la sexualité des filles se trouve plus que celle des garçons déterminée par les rapports sociaux de « race » et que ceux-ci renforcent la dureté des rapports sociaux de sexe. On constate en effet que le racisme des Français dits « de souche » produit une crispation identitaire chez les individus racisés, ce qui renforce le sexisme dans cette population. Il s'ensuit que le sexisme exacerbé, observable dans certaines familles de migrants du Maghreb, est imputable moins à leur « culture », qu'aux rapports sociaux de « race » qui structurent la société française.

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

Quelles sont les implications de ces observations sur la perception et la gestion des risques d'infection par le VIH chez les filles interrogées ? Comment l'intrication du sexisme et du racisme intervient-elle ? Comment leurs représentations de la féminité et de l'honneur agissent-elles ?

Puisqu'elles préservent leur virginité, elles ne se sentent pas exposées aux risques d'infection, mais il est évident qu'elles y seront confrontées le jour de leur mariage, puisque leur mari aura très certainement connu des expériences sexuelles et qu'il n'aura peut-être pas systématiquement utilisé de préservatifs.

Les risques d'infection par le VIH sont renvoyés aux personnes dont elles cherchent absolument à se distinguer en vertu de leur attachement à la virginité : le sida est pensé comme le résultat d'une sexualité irréfléchie et de l'absence de maîtrise de soi. Les explications qu'elles avancent au développement de l'épidémie ou à son origine reflètent leur conception de la féminité et du respect de soi : les toxicomanes, les homosexuels et les jeunes, garçons ou filles, qui vont en discothèque, boivent de l'alcool puis « oublient » le préservatif, sont désignés comme les plus touchés par l'épidémie. Toutes ces personnes qu'elles pensent particulièrement exposées, voire destinées à devenir séropositives, transgressent précisément les interdits qu'elles respectent.

Alors que je leur demandais quel comportement elles adopteraient dans l'hypothèse d'une contamination, elles ont affirmé, soit qu'elles se suicideraient, soit qu'elles partiraient loin de leur famille, la séropositivité équivalant pour elles à une trop grande honte, comme l'explique Yasmina puis Aïcha :

*Ben j'partirai, parce que pour nous, une fille Maghrébine qu'a l'sida, ben elle peut pas l'dire, hein, parce que c'est la maladie d'la honte, c'est... Même si elle a été transfusée par exemple et qu'elle l'a eu comme ça, ben les gens auront toujours un doute. Elle sera rejetée puis montrée du doigt et tout c'qu'on veut, quoi. (Yasmina)*

*J'pourrais pas l'dire. C'est trop... J'préfèrerais me suicider parce que... pour m'épargner, parce que je voudrais pas me voir partir à petit feu et pour épargner mes parents parce que, « ma fille est morte du sida », c'est une*

*étiquette, heu... Parce qu’j’l’aurais eu comment ? Que par des choses que j’aurais pas dû faire, soit un rapport sexuel, soit une seringue, donc ça fait encore plus sale, ça serait encore plus sale, j’aurais été encore plus punie.*  
(Aïcha)

Les propositions qu’elles avancent pour enrayer la propagation du VIH font appel à la nécessité d’adopter une nouvelle manière de vivre en société, puisque le sida traduit selon elles le désordre social et la transgression des normes qui régissent la sexualité. Ainsi stigmatisent-elles l’utilisation du préservatif, car il autoriserait l’adoption d’une sexualité spontanée et irréfléchie. À l’inverse, elles valorisent le test de dépistage, car il nécessite d’être répété à un intervalle de trois mois et correspond à une démarche s’inscrivant dans la durée, ce qui l’apparente à la maîtrise de soi. Toutefois, elles présentent l’abstinence ou le « respect de soi », c’est-à-dire le respect du principe de virginité, comme le meilleur moyen d’enrayer l’épidémie. Le préservatif et le test de dépistage ne leur apparaissent légitimes qu’en raison de l’évidente impossibilité d’obliger l’ensemble de la population à adopter leur conception de la sexualité. Les garçons étant perçus comme irresponsables et incapables de maîtriser leurs pulsions, elles estiment qu’il relève de la responsabilité des filles de réfléchir à la question du sida.

Compte tenu de leur représentation du mariage, elles n’imaginent pas pouvoir être confrontées à ce risque. Quand j’ai suggéré que leur futur mari ne serait certainement pas vierge et qu’il convenait de s’assurer de leur séronégativité, leur réaction fut de minimiser ce risque ou de l’ignorer : les unes ont considéré que le sida n’est pas répandu dans la population dite « maghrébine » en France, les autres que leurs capacités à choisir leur partenaire écarteraient le risque d’épouser un garçon ne s’étant pas protégé. Certaines ont avancé que les parents « Maghrébins » « obligent » les futurs époux à faire une prise de sang avant le mariage, laissant entendre que celle-ci serait destinée à un test de dépistage du VIH, sans pour autant en avoir la certitude. Dans le même temps, elles ont expliqué que leurs parents ignorent très certainement les modes de transmission du virus ou considèrent que le sida ne peut concerner leurs filles. Les services municipaux sont en fait tenus de proposer systématiquement un test de dépistage du VIH aux futurs mariés, mais celui-ci n’est pas obligatoire, et l’on peut se demander si les parents ont réellement conscience de la nécessité de ce test, car pour eux comme pour leurs enfants, le mariage est un

moment où l'honneur de la famille se matérialise. Quand j'ai émis l'idée qu'elles demandent elles-mêmes un test de dépistage à leur futur mari, seules Siham et Aïcha ont considéré favorablement cette proposition, alors que les autres l'ont trouvée inconcevable.

L'hypothèse d'une contamination a plongé Nadia, qui avait été mariée, et Gariba, qui tentait d'empêcher son mariage, dans une réelle confusion. Nadia, à qui je conseillais de faire un test de dépistage, puisque son ex-mari avait été toxicomane, s'est défendue d'en avoir besoin, car elle avait eu un examen médical dit « complet » avant d'être employée par son entreprise : ayant été déclarée « apte au travail », elle se sentait protégée, mais elle fut dans l'incapacité de me dire avec certitude si cet examen avait compris un test de dépistage du VIH. Quant à Gariba, elle me tint les propos suivants :

*- Est-ce que vous avez parlé du sida [avec ton futur mari] ?*

*- Oui, oui, oui. Je lui ai posé la question de savoir s'il avait mis des préservatifs, et lui : « Parfois ! » Mais c'est vrai que moi, ça m'écœure un petit peu, parce qu'il l'a fait avec d'autres meufs et moi je l'ai jamais fait et que...*

*- Est-ce que tu lui as demandé s'il avait fait un test de dépistage ?*

*- Non, non.*

*- C'était trop dur de lui demander ?*

*- Non, c'est que j'ai pas pensé à ça, en fait !*

*- Tu devrais, parce que « parfois », ça veut dire qu'il s'est pas protégé tout le temps.*

*- J'sais pas ! De toute façon, c'est pas mon problème ! Qu'il mette ou qu'il mette pas... Mais c'est vrai que le jour du mariage, on peut pas mettre un préservatif !*

*- C'est pour ça qu'il n'y a que le test de dépistage pour voir s'il n'y a pas de risques pour toi.*

*- Ben ça, c'est les parents qui vont tout régler peut-être, parce que généralement, c'est les parents qui doivent mettre tout ça en place, quoi.*

*- Peut-être que tu pourrais en parler à ta mère parce que ça pourrait être grave pour toi si jamais il était séropositif et qu'il ne le sache pas.*

*- [Silence]*



- *C'est peut-être difficile de parler de ça à ta mère ?*

- *Non. [Silence]*

- *Est-ce que tu penses que ta mère sait comment ça se transmet le sida ?*

- *Oui ! Oui ! Elle a déjà été à l'école en fait, parce que chez nous, il y avait une dame qui ramène tous les étrangers qui ne savent pas lire ni écrire, et elle leur a appris des trucs.*

Nadia a ensuite détourné la conversation sur les activités de sa mère, évitant la question que je soulevais.

Elles ont également des connaissances erronées sur les moyens de contraception : Nadia pensait que le préservatif ne protégeait pas du risque de grossesse et considérait que la pilule bouleversait trop l'« équilibre naturel du corps » pour penser l'utiliser une fois mariée, alors qu'elle ne voulait que deux enfants ; à deux mois de son mariage et alors qu'elle ne voulait pas d'enfants avant deux ans, Djamila n'envisageait pas de se rendre chez un gynécologue pour obtenir un contraceptif car pour elle consulter un gynécologue était associée à la honte et précisément à la demande de certificat de virginité que certaines familles réclament pour s'assurer de la chasteté de leur future belle-fille ; Harroussia ignorait le sens du mot « contraception » et confondait le stérilet avec les organes du corps (les trompes), pensant de ce fait que son utilisation rendait stérile ; Naïma supposait que le préservatif provoquait des « douleurs ». Elles indiquent toutes que le « respect » dû aux parents interdit de parler de sexualité, de contraception ou de maladies sexuellement transmissibles avec eux, de même que la « honte », qu'il faut comprendre ici dans le sens de « pudeur » « *hāshma* », conduit à changer de chaîne de télévision dès qu'est diffusée une scène de baiser, de sexualité plus encore, ou une émission sur le sida. Elles racontent avec humour qu'en la circonstance malheureuse où on ne retrouve plus la télécommande, la mère et les filles ont soudainement quelque chose à faire dans la cuisine, les garçons un « truc urgent » à voir dans leur chambre, tandis que le père, maintenant seul dans la salle à manger, cherche désespérément cette maudite télécommande en retournant les coussins du canapé. Cette gêne n'aide évidemment pas à la réception des messages de prévention. Il faut noter que la méconnaissance des questions relatives à la sexualité et au corps n'est pas spécifique des descendantes de migrants : une enquête anglaise sur la sexualité des adolescents a montré que les jeunes anglaises étaient plus ignorantes que les

garçons de leur âge du fonctionnement de leur corps et moins à même de nommer, d'expliquer et de construire leurs désirs sexuels (Holland, J., Ramazanoglu, C. *et al.* ; 1998). Ce phénomène qui résulte du contrôle de la sexualité des femmes et s'exerce dans toute société est ici amplifié par l'impératif de la virginité.

L'absence de gestion des risques d'infection par le VIH et des risques de grossesses chez les filles interrogées révèle que non seulement elles ne perçoivent pas ces risques, trop impensables dans le cadre du mariage, mais surtout qu'elles ne peuvent se résoudre à demander un test de dépistage ou à se procurer un contraceptif même quand les risques sont clairement présentés : pour le sida elles se cachent derrière un hypothétique test de dépistage, soi-disant imposé par les parents ; pour la grossesse, elles ne réagissent pas. Cette inertie révèle combien la hiérarchisation des sexes, construite sur le contrôle de la sexualité des femmes, les dépossède de la capacité à se protéger elles-mêmes. Ce processus se trouve accentué par les rapports sociaux de « race » qui rigidifient ce contrôle social et font naître l'idée de l'inexistence de l'épidémie chez les migrants du Maghreb et leurs descendants, mais l'associent à l'« Occident ».

## ***2. Les filles se distanciant du principe de virginité***

Les filles qui se sont distanciées du principe de virginité ont été rencontrées selon les mêmes modalités que celles qui se préservent, mais les entretiens ont été réalisés chez elles, en logement universitaire, non plus chez leurs parents. La relation d'enquête s'est avérée différente dans la mesure où elles ne craignaient pas que je les juge négativement, ayant décidé de transgresser le principe de virginité et échappant ainsi à l'image de la « fille soumise ». Au contraire, elles ont toutes tenu à témoigner du parcours qui les a conduites à cette résolution. Les unes souhaitaient encore faire connaître la position « compliquée » de leurs parents en France, tandis que les autres voulaient dénoncer une éducation sévère qu'elles rejettent maintenant. S'interrogeant sur mes intentions, l'une d'elle me demanda ce que je cherchais à démontrer ; je lui précisai alors que n'en étant encore qu'au stade des questions, et que les conclusions seraient déterminées par les résultats de l'enquête, ce qui la décida à accepter, mais elle refusa l'enregistrement de son entretien. Ces filles sont moins nombreuses que les précédentes dans mon échantillon, puisqu'elles ne sont que cinq, mais cela ne

signifie aucunement qu'elles seraient moins représentatives des descendantes de migrants du Maghreb, puisqu'à l'âge de 18 ans, elles sont 45,8 % à avoir expérimenté le coït (Lagrange, H., Lohmond, B. ; 1997 : 41). Compte tenu de cette transgression, comment se positionnent-elles vis-à-vis de la notion d'honneur et de leurs parents ? Autrement dit, comment construisent-elles leur identité de genre ? Comment se positionnent-elles dans les rapports sociaux de « race » ? Enfin, quelles est leur sexualité et comment appréhendent-elles les risques d'infection par le VIH ?

## **2.1. La féminité conjuguée au « libre arbitre »**

Les filles distanciées du principe de virginité se caractérisent par le sentiment d'être devenues des sujets disposant de leur libre arbitre, précisément en décidant de transgresser le principe de virginité. Cette transgression s'est donc avérée être un moment important dans la construction de leur identité de genre. Comment en sont-elles venues à une telle affirmation de soi ?

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

Quelles sont les caractéristiques familiales de ces filles ? Une seule appartient à une fratrie de trois enfants, tandis que les autres sont issues de familles de 6 à 8 enfants. Leurs pères sont maçons, ouvriers dans l'industrie automobile, agent de nettoyage à la SNCF, tantôt alphabétisés, tantôt illettrés.

La caractéristique de l'affirmation de soi a été impulsée par leurs parents pour trois d'entre elles, tandis que pour les deux autres elle a répondu à l'éducation particulièrement stricte que leur avaient donné leurs parents et au rejet du sexisme identitaire.

Voyons d'abord le cas de celles dont les parents se sont progressivement distanciés des valeurs qu'ils avaient eux-mêmes reçues de leurs parents. Tassadit, âgée de 23 ans, dit de son grand-père paternel qu'il était un père « dur et très très méchant » qui rejetait son fils, ce qui serait intervenu dans la décision de ce dernier de partir vivre en France. Quant à sa mère, elle a été mariée à 15 ans contre son gré à un homme qu'elle n'aimait pas, puis s'est à plusieurs reprises enfuie du domicile

conjugal pour mettre fin à son mariage et pour épouser celui qu'elle aimait. Compte tenu de leur situation respectives, ils décidèrent d'aller vivre en France. Tassadit dit ainsi à leur sujet : « Quand ils sont arrivés là, ils avaient conscience d'être des individus et d'avoir des choix. » Elle ajoute que son père a fait une psychanalyse pendant plusieurs années, ce qui est à son sens une démarche tout à fait exceptionnelle pour un ancien paysan Marocain, et traduirait son détachement vis-à-vis de sa famille et sa volonté d'être un individu avant d'être le membre d'une famille. La rupture avec la famille restée au Maroc s'est trouvée définitivement consommée du côté de sa mère quand il fut découvert quelques temps avant l'entretien que son frère, à qui elle avait envoyé 40 000 francs (6 97 euros) pour qu'il s'occupe de lui acheter une maison, s'était enfui avec le pécule. Le père de Nazifa (25 ans) connut lui aussi une forte déception vis-à-vis de sa famille restée en Kabylie puisque son frère, à qui il envoyait de l'argent dans les premiers temps de son arrivée en France pour qu'il s'occupe des besoins de son épouse restée là-bas avec leurs trois filles, le gardait pour lui, laissant sa belle-sœur et ses nièces dans la misère, ce qui déclencha le regroupement familial. Plus tard, il fit partie de ces pères qui estimèrent néfaste pour leurs enfants de demeurer dans un quartier d'Habitats à loyers modérés où se concentraient les familles migrantes. Souhaitant par ailleurs « s'éloigner des ragots », il décida d'aller vivre à la campagne où il mit à profit son métier de maçon pour construire leur maison. Rachida (25 ans) explique que son père aurait aimé faire de même et qu'à défaut de réunir l'argent nécessaire à ce projet il se tenait le plus possible à l'écart des autres familles de leur quartier. Ainsi, les parents de ces filles éprouvaient le désir de se distancier de leur famille ou des autres migrants.

Leurs parents se sont ensuite montrés très attachés à leur réussite scolaire. Le père de Tassadit souhaitait que ses filles accèdent absolument à un travail et à l'autonomie financière, afin qu'elles deviennent « des femmes complètes, des vraies femmes, quoi, pas des p'tites épouses au foyer », il les incitait à s'intéresser aux émissions politiques quand elles étaient enfants : « On était des p'tits bouts d'chou et fallait qu'on écoute les infos ! Il avait cette démarche et même pour lui, c'est un autodidacte, mon père, il a cette soif d'apprendre de l'immigré et il nous l'a transmise ». Nazifa dit du sien :

*J crois qu 'mon père avait un manque par rapport à l'école. Il aurait aimé faire des études. Ça m'a toujours sciiée cette idée qu'il avait de nous faire faire des*

*études envers et contre tous, parce que ses frères lui disaient : « Tes filles savent lire et écrire maintenant, elles ont 15 ans, marie-les avant qu'il t'arrive quelque chose ! » Et lui il se disait : « Tant qu'ça marche, j'veux pas les empêcher ». Et même à la fin, il y mettait de la fierté. Il était fier de nous et il mettait un point d'honneur à c'que ses filles réussissent. Il aimait dire que ses filles étaient bonnes à l'école.*

Quant au père de Rachida, il éprouvait lui aussi cette frustration de ne pas avoir été scolarisé et expliquait à ses filles qu'elles devaient « être instruites » pour obtenir un « poste à responsabilité ».

Aussi, ils se montrèrent assez compréhensifs sur des demandes scolaires qui *a priori* heurtaient leur conception de l'éducation d'une fille et représentaient des entorses à la norme de la ségrégation des sexes en vigueur dans les zones rurales au Maghreb, comme le décrit Nazifa :

*J'me rappelle l'école primaire, la fête de l'école à la fin de l'année, on nous avait appris une danse et il fallait danser avec un petit monsieur qu'était habillé en cow-boy et on se tenait la main. Oh, là, là, là, là ! Tenir la main d'un garçon devant mon père ! C'était énorme pour moi ! Parce que je savais qu'il fallait même pas leur parler aux garçons. Morte de honte, la fille ! Morte de honte ! Et mon père, en fait, il acceptait ça parce que c'était l'école. On aurait été au bled, il m'aurait frappée, mais là, c'était l'école, alors... Il a été formidable pour ça quand même, il a su comprendre et s'adapter aux habitudes d'ici et surtout comprendre que nous on était obligées de faire comme tout l'monde.*

Vis-à-vis de la virginité, leurs parents ont lentement évolué d'une position stricte au départ vers une attitude plus souple. Ainsi, ils n'ont jamais dit à leurs filles qu'elles avaient le droit d'avoir une vie sexuelle avant le mariage, mais ont autorisé des sorties et des pratiques le laissant supposer.

*Quand j'étais ado, j'pouvais pas sortir le soir, le jour oui, mais la nuit, pour mes parents, c'était la débauche ! [rire] Parce que pour eux, ma virginité et celle de mes sœurs, c'était vraiment un bien précieux d'la famille qu'il fallait*

*pas perdre, il fallait pas qu'on l'entache, pour la garder, pour le moment privilégié de la nuit de noces, donc ils fallait pas que je rencontre des garçons. Ça prenait une importance énorme, parce que dans la société d'où ils viennent, la fille, son seul patrimoine, sa seule richesse, c'est sa virginité, c'est par ça qu'elle est reconnue dans sa société. Donc la perdre, c'est vraiment une grosse grosse honte et puis ma mère m'a toujours raconté des histoires de telle cousine, telle sœur qu'avait été tuée par son père ou son frère... parce que l'honneur familial, c'est très vivace comme principe pour eux [...] Mais de plus en plus, ils savaient qu'j'parlais avec des garçons à l'école, que quand j'leur disais bonjour, j'leur faisais la bise. Faire la bise à un garçon ! Oh, là, là ! Quelle horreur ! [rire] Donc ils savaient pertinemment que ce qu'ils auraient voulu au départ, c'est-à-dire vivre comme là-bas, c'était pas possible, donc ils acceptaient parce qu'ils avaient conscience que c'était pas notre faute à nous. Donc ils ont accepté qu'on aille dans une autre ville pour nos études après le bac, donc là, ils espéraient qu'on le ferait pas, mais ils se doutaient et finalement, le plus important pour eux c'était qu'on réussisse. Ils nous faisaient confiance pour qu'on le fasse pas, mais ils se doutaient. Ils voulaient juste ne pas savoir.*

Tassadit décrit aussi cet abandon tacite de la valeur de la virginité :

*En fait, mes parents ils sont plus du tout dans les rangs et donc de temps en temps comme ça, ils ont des relents de... « Ouh ! Faudrait faire un truc ! » Ils essaient de s'en convaincre, mais en fait, je crois qu'ils s'en foutent complètement. Ça serait à la limite pour le « qu'en dira-t-on ? », parce que ça... On n'en a pas parlé, mais ça, ça a une importance capitale ! Ça a autant d'importance que le fait en lui-même. Et donc pour ma mère, ma mère serait 10 000 fois plus fière que ma sœur se marie [elle vit en concubinage]. Mais cette histoire de virginité, on n'en parle pas du tout ! Quand j'habitais chez mes parents, mon père supportait pas qu'on rentre tard le soir, mais par contre ne pas dormir à la maison, ça le dérangeait pas. Quand je dis ça à mes amies : « Ah bon ! C'est bizarre ! » Mais en fait, c'est parce qu'il n'aime pas qu'on dérange ses habitudes, donc si t'arrives tard, il est trois heures du matin, la clef dans la porte... il se dit : « Tiens ! Qu'est-ce qu'elle a pu faire ? » Alors*

*que si t'arrives le lendemain, il t'a pas vue, il sait pas où t'es, c'est pas grave. Ça revient au même truc : tu transgresses pas le tabou du « j'ai vu, j'ai entendu ». Donc virginité machin, on n'en parle jamais.*

La réputation doit donc être préservée afin d'éviter les médisances, mais le jeu des apparences ouvre la voie à une véritable liberté et l'on préfère l'éloignement des filles pour préserver cette réputation familiale que leur séquestration. Ainsi, toutes trois ont acquis avec le temps l'autorisation de partir loin de chez elles. Rachida fait dès qu'elle le peut de longs voyages à l'étranger durant les vacances scolaires. Il en est de même de la sœur de Tassadit, dont le père est « fier » d'avoir une fille « aussi débrouillarde et baroudeuse ». Ces trois interrogées ont ainsi une indépendance résidentielle sans être mariées, ce qui n'est pas le cas des autres.

A l'inverse, les deux autres filles ont des parents dont le regard est resté tourné vers leur pays et dont l'éducation n'a autorisé aucune souplesse. Il s'ensuit que les relations avec leurs parents sont extrêmement conflictuelles. Hajer a vécu son adolescence dans la peur et la surveillance continue de son père. Il faut préciser qu'il a été militant du Front de Libération Nationale durant la guerre d'Algérie et qu'il fut emprisonné dans les prisons françaises, ce qui explique sans aucun doute son refus d'imaginer ses enfants se sentir Français et l'obligation faite à son fils aîné de faire l'armée en Algérie :

*C'était la police, quoi ! Il fouillait mes affaires, il me suivait... C'était vraiment atroce, atroce. Quand je quittais [l'école] à 6 heures, il était à la sortie. T'as 15 ans quand même ! [...] Tu vois ton père arriver ! Et ben... t'es pas fière ! J'avais peur tout l'temps ! Ça a été vraiment le pistage : flic, flic, flic. Donc je faisais attention, je faisais attention à mes arrières. C'est-à-dire que je faisais rien ! Tout simplement, j'avais trop peur ! J'aurais jamais rien fait parce que j'avais trop trop peur. [...] Et puis quand on te suit, quand on te fouille... je le voyais partout moi mon père après ! Je pouvais rien faire, parce que je le voyais partout ! Je voyais sa tête partout ! J'aurais jamais osé faire quoique ce soit.*

Sa peur était d'autant plus forte et sa volonté de rébellion d'autant plus anéantie que, pendant son adolescence, ses deux sœurs aînées, alors âgées de 18 et 19 ans, ont été

renvoyées contre leur gré en Algérie, leur père ayant découvert que chacune avait un petit ami. Privées de leurs papiers et dans l'impossibilité de sortir du territoire algérien sans l'autorisation paternelle, elles y sont demeurées un an et demi sous la surveillance de leur mère, le père étant demeuré en France avec ses autres enfants, dont Hajer. Celle-ci explique que son père s'était senti « défié » par ses filles parce que « son autorité [avait] été remise en question » et que « l'honneur de la famille », c'est-à-dire « le nom de la famille », avait été sali, et voyait dans cette « faute très grave » une trahison identitaire, considérant la France responsable de leur désobéissance. Voyant ce qui risquait de lui arriver à elle aussi, elle a « supporté en silence » les fouilles, l'ouverture de son courrier et le chronométrage de ses trajets sans rien dire jusqu'à ce que ses études lui permettent de quitter le domicile familial à 20 ans. De la même façon, Nadia a connu une éducation si stricte qu'elle a fini par ressentir la multiplicité des interdictions comme « de l'acharnement contre [elle] », et explique que ses parents « vivent avec le Maroc dans la tête ». En dépit de ces privations de liberté et de cette attitude sourcilleuse de la préservation de l'honneur familial, les pères de ces deux jeunes filles se montrèrent très soucieux de leur réussite scolaire, ne permettant jamais l'échec.

Ainsi, chez les filles s'étant distanciées du principe de virginité s'opposent un modèle familial abandonnant doucement la valeur de la virginité comme signe de l'honorabilité et un modèle où l'affirmation identitaire relativement aux rapports sociaux de « race » se cristallise au contraire sur la virginité. Mais dans les deux cas, la scolarité des filles est devenue l'un des éléments fondant l'honneur et la fierté de la famille. On assiste donc déjà au niveau des parents à une recomposition et une resignification de la notion d'honneur, qui se déplace ainsi vers la réussite professionnelle, avec selon les cas abandon ou non de l'attachement à la virginité.

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

Compte tenu de leur contexte familial, ces filles ont progressivement nourri l'idée que la virginité était le symbole de l'inégalité des sexes et ont souhaité s'en défaire pour affirmer leur pleine autorité sur leur corps : « J'ai pas envie qu'on m'aime pour ma virginité et je vais pas non plus garder ma virginité pour la gloire d'un homme »,



dit Rachida. Ce faisant, elles se sont détachées de la conception de l'honneur véhiculée par leurs parents, mais une telle évolution ne s'est pas faite sans difficulté : elles durent procéder à la redéfinition de leur identité et dépasser le sentiment de trahison vis-à-vis des parents. Dès lors comment ont-elles construit leur positionnement identitaire face au racisme ?

Face à l'interdiction qui leur était faite de transgresser le principe de virginité et à la prise de conscience durant leur adolescence du caractère minoritaire de cette norme sexuelle, ces filles ont commencé à s'interroger sur son bien-fondé. Elles insistent sur le rôle important de l'école dans l'émergence de cette réflexion et dans le processus d'affirmation de soi. Ainsi, Hajer, qui était particulièrement surveillée, déclare :

*Mais l'école, c'est quand même vraiment le lieu où, à part l'acquisition des connaissances, tu apprends à avoir un jugement par toi-même. Donc ça, c'est vachement bien ! Parce que c'est pas en restant à la maison chez toi que... L'école, c'est ça qui m'a sauvée ! Tu comprends, en plus, qu'il y a qu'avec l'école que tu pourras t'en sortir.*

Nazifa, qui a pourtant reçu une éducation plus souple, confirme ce propos :

*Au lycée, on commençait à voir la part de conditionnement qu'on avait et la part de libre arbitre. On finissait par se dire : « Est-ce que c'est bien normal que les femmes... ? » C'était bien parce qu'on essayait de penser par nous-mêmes.*

Ainsi, la notion de libre arbitre, dont on a vu l'importance pour les étudiants qui la rapportaient à l'islam plutôt qu'à l'école, est justement ici attribuée à l'école qui devient l'un des supports de leur autonomisation, et surtout, le libre arbitre émerge dans le cadre d'une réflexion mettant en cause l'inégalité des sexes, ce qui n'était pas du tout le cas pour les étudiants.

Pour autant, l'émergence de cette pensée individuelle n'empêchait pas l'association du non-respect de la virginité au reniement de leur famille, d'où une longue période de réflexion sur la manière de concilier leur désir d'autonomie et leur attachement à leurs parents. Celles dont les parents se sont eux-mêmes distanciés de

l'importance du principe de virginité ne l'ont fait que lentement, sous la pression de leurs filles d'une part, et sous l'effet de la prise de conscience progressive de ne pouvoir leur imposer une vie quasi schizoïde impliquant le respecter des principes de séparation des sexes et la nécessité de « s'intégrer » socialement. Néanmoins, elles ne se sont jamais entendues dire qu'elles avaient le droit de transgresser ce principe, de sorte que leur décision n'en constitua pas moins une transgression. Par exemple, ce n'est qu'à la suite de l'hospitalisation de sa sœur que Tassadit prit conscience, à 15 ans, que ses parents pouvaient changer :

*On a eu une éducation à la dure quand même et y'a pleins de trucs qu'il a fallu faire rentrer dans les mœurs. Par exemple, ma grande sœur, la pauvre, elle, c'est le pire parce qu'elle a vraiment tout subi. Elle a eu, mais très tard, vers 17 ans, son premier petit copain, un Français. Ça a été un déchirement pas possible pour elle ! On en a bien entendu jamais parlé à mes parents, et c'est allé très loin parce qu'elle est sortie avec lui pendant un an, elle s'attachait, et elle a dramatisé le truc, bien sûr ! Alors elle se disait : « C'est avec lui que je vais me marier. C'est pas possible ! » Parce qu'elle, dans notre tête, il fallait absolument qu'on soit avec un Marocain, si possible même du village. Et en fait, elle a été... Elle déprimait, elle se posait des questions, elle maigrissait, elle était en dépression, mes parents se posaient des questions. Elle maigrissait à vue d'œil. Ils l'ont emmenée chez un médecin, ils comprenaient pas. Elle a carrément été hospitalisée parce qu'elle était tellement faible, c'était plus possible parce que, un jour, elle s'est pas levée le matin. Là, c'était le grand drame : « Elle a été ensorcelée ! Il y a quelque chose ! » Et quand ils ont appris la vérité, ils étaient tellement soulagés que ça a été une réaction positive. Et pour nous, ça a été de l'ordre du miracle ! On s'est dit : « Mais avec l'éducation qu'on a eue, comment ils peuvent accepter un Français ? » Il est venu dîner à la maison, peut-être une semaine après, et ça a été vraiment le moment clef de notre éducation. Ça a été le moment où on a pris conscience qu'il y avait des barrières qu'on pouvait bousculer et que nos parents n'étaient pas fermés. Et à partir de là, il y a eu une gradation à chaque fois dans les barrières qu'on a poussées, les discussions qu'on a eues avec ma mère. Aujourd'hui, j'ai des discussions avec ma mère sur le sexe, par exemple, que peu d'Arabes ont, tu vois ! [...] Je me souviens encore de ma mère qui m'a*

*appelée de l'hôpital et qui m'a dit : « Ta sœur m'a dit ». J'avais l'impression que je rêvais ! C'était comme quand tu te fais tout un rêve : « Oh, ça serait bien si c'était comme ça ! », et c'était ça, un rêve. Donc, ça a été tout un poids, je te promets, un poids pas possible ! Ca a été formidable pour ça ! Après, ça s'est terminé avec lui et donc ma sœur a été la première à batifoler un peu et tout... [...] Moi j'ai longtemps cru, jusqu'à la fin des années collège, que ta sexualité dépendait de tes parents et que c'est quand tu vas te marier que tu vas coucher, que tu couches pas avec quelqu'un parce que t'as envie de cette personne et parce que tu l'aimes. Tu couches avec cette personne parce que tes parents savent que t'es mariée avec. Je crois que quand t'as coupé ce lien-là, tu le vis différemment, et à partir du moment où tu commences à imaginer une vie avec des garçons... Après, c'est différent.*

L'acceptation progressive par les parents de Tassadit de pratiques initialement inconcevables lui a donc permis d'imaginer avoir une sexualité pour elle-même, non plus pour ses parents ni pour un honneur familial abstrait à ses yeux. Mais ce n'est qu'après quinze ans de vie en France que ce processus fut rendu possible, sous la pression de la fille aînée, car l'inscription identitaire des parents dans leur village originel les conduisait à imaginer marier leurs filles avec des garçons de là-bas. Evidemment, cette conception de leur mariage faisait obstacle à l'idée d'une sexualité pour soi. Ce sont les déceptions successives des parents à l'égard de la famille restée là-bas et surtout leur affection pour leurs filles qui les ont conduits à modifier leur jugement, ce qui a été la condition pour que ces dernières s'autorisent à penser leur sexualité en dehors des impératifs familiaux. Pour Nazifa, la difficulté fut tout aussi grande : le décès de son père l'aidera à prendre sa décision car elle signifiait la disparition des sanctions, mais elle n'atténua pas le sentiment de culpabilité :

*J'me sentais coupable de l'faire alors que mon père n'était plus là, parce que l'enjeu n'était plus le même. Ma mère, elle m'aurait rien fait de toute façon, alors que mon père... Mais même sans ça, de toute façon, il fallait qu'j'le fasse, il fallait qu'le fasse pour moi. Ça m'était nécessaire pour moi. Parce qu'à un moment, tu comprends que tu ne peux pas vivre pour eux parce que c'est pas possible.*

Ainsi, les unes et les autres ont rompu le lien étroit entre l'affirmation de leur identité et la virginité. Rachida, qui a suivi les mêmes évolutions que Nazifa et Tassadit, se sent « d'abord Française », mais considère sa francité comme une identité « hybride », faisant la synthèse des deux univers. Nazifa et Tassadit ont un positionnement un peu différent car elles sont nées au Maroc et sont venues en France à l'âge de trois ans et cinq ans, mais leur identité marocaine ne prend pas la forme d'un étendard qu'elles brandiraient contre l'identité « française », ni d'un élément incompatible avec la sexualité pour soi.

Les filles qui ont eu une éducation très sévère rejettent plus ouvertement les valeurs de leurs parents et s'offusquent des implications de la notion d'honneur :

*Je déteste ce mot [honneur] maintenant ! De toute façon les mots « honneur », « fierté »... tout ça, il faut pas m'en parler ! Parce que merci tout ce que ça fait... Ça fait des dégâts dans une famille, ça fait trop de dégâts ! Mon père, il... On a baigné dedans, quoi ! Moi, il faut pas me parler de fierté, hein ! Maintenant, quand j'entends parler des jeunes de fierté... ça me rend dingue ! C'est pas d'la fierté, c'est d'la domination ! J'tassure ! Alors ça demande d'avoir beaucoup de moralité, de vertu, de...Ça m'dégoûte !*

Souria a de son côté tenté de faire changer ses parents par une fugue à l'âge de 19 ans, dont l'événement déclencheur fut leur refus de la laisser fêter dans un café, avec ses amis, l'obtention de son baccalauréat. Ressentant cette interdiction comme de la persécution, elle décida de s'enfuir pendant dix jours, sans donner de nouvelles à ses parents. Son espoir de voir les choses évoluer fut déçu puisque à son retour son père ne lui parla pas pendant plusieurs semaines :

*Il m'en voulait de ce que j'avais fait, parce qu'il osait plus sortir et parler aux autres bonhommes dans le quartier. En fait, ça n'a rien changé. Parce qu'ils se sont inquiétés, mais pas vraiment pour moi en fait, mais à cause de ce que les gens allaient dire. Pour mon père, je lui ai fait du mal. Ils disent que je ne les ai pas respectés, mais eux, ils me respectent pas non plus. Mais ça, ils peuvent pas l'entendre parce que pour eux, tout est question de tradition, de religion, de... Les parents ne comprennent pas qu'on puisse penser par nous-mêmes,*

*qu'on puisse être maître de nous-mêmes, maître de notre pensée, maître de notre corps. Ça, c'est pas possible pour eux.*

Ainsi, Souria déclare avoir longtemps rejeté « tout ce qui venait de la culture de [ses] parents », ne parvenant pas à faire la synthèse de son « éducation arabe » et de son « éducation française ». Hajer déclare quant à elle n'avoir « jamais ressenti le besoin de revendiquer [son] identité arabe », contrairement à son petit frère doté d'un baccalauréat professionnel, sans emploi, qu'elle décrit comme « un jeune à jogging, casquette, baskets », qui « ne connaît rien de l'Algérie » mais « a accroché un super drapeau algérien dans sa chambre », ce qu'elle trouve idiot. Quand je lui suggérais qu'il s'agissait certainement d'une réaction au racisme, elle répliqua :

*Du racisme, y'en a, mais franchement, moi, j'en n'ai pas rencontré. Et mon frère, il lui est jamais rien arrivé de raciste, alors... J'sais pas, mais ça sert à quoi de revendiquer une identité arabe ? Je suis arabe, ça se voit, je cherche pas à le changer et j'en ai pas honte, mais je le revendique pas. J'trouve que la nouvelle génération en fait trop là-dessus.*

La réaction des filles le plus sévèrement éduquées fut d'abord le rejet de l'identité de leurs parents, mais elles se placent aujourd'hui, comme celles ayant connu une éducation plus souple, dans un syncrétisme identitaire qui entend « prendre le bon des deux côtés », c'est-à-dire refuser le sexisme des deux côtés, car leur éducation et la notion de « respect de soi » associée à la virginité les ont conduites à porter un regard critique sur la sexualité telle qu'elle est conçue dans la société française. Ainsi, déplorent-elles « l'exhibition » du corps des femmes à tout propos et la « banalisation de la sexualité » qu'elles perçoivent comme des excès tout aussi néfastes pour les femmes que l'obligation de rester vierge. Tassadit s'inquiète ainsi pour sa petite sœur qu'elle trouve trop immature pour avoir des relations sexuelles :

*C'est pas que j'veux pas qu'elle ait des rapports sexuels, mais j'voudrais pas qu'elle le fasse sans avoir pleinement conscience d'elle, conscience de son corps et de ce qu'il dégage dans le regard des mecs, et elle en est pas là, elle réalise pas. [...] Tu vois des fois des filles qu'ont 15 ans, avec des petits hauts super courts, les petits jeans moulants, mais elles savent pas c'que les mecs*

*imaginent leur faire. [...] Le modèle de la sexualité à l'occidentale me convient pas du tout, en fait.*

Ainsi, ces filles construisent leur identité de genre par opposition aussi bien au sexisme attaché à la virginité qu'au sexisme attaché à la disponibilité sexuelle. Ce faisant, elles détachent leur conception de la féminité de la sujétion aux hommes, ce que ne parviennent pas vraiment à faire les filles qui préservent leur virginité.

Cela se manifeste très clairement dans leur conception du travail, du couple, du mariage et des enfants. Acquérir un travail leur paraît primordial, elles ne veulent pas songer à une vie de couple avant d'avoir concrétisé cet accès à l'indépendance économique. Seulement, elles s'inquiètent des débouchés qui s'offrent à elles, compte tenu des orientations qu'elles ont choisies, comme beaucoup d'autres filles (Psychologie, Lettres modernes). Leurs projets professionnels ressortissent à la volonté de modifier les rapports entre les sexes : Souria, inscrite en DEUG de Psychologie et qui a beaucoup souffert des ragots après sa fugue, veut devenir éducatrice spécialisée pour les délinquants, car elle estime qu'il faut « reprendre l'éducation des garçons de A à Z » ; Nazifa, en maîtrise de Français-Langue Etrangère, hésite entre devenir attachée de communication dans une université française et devenir professeur de français au Maroc, le premier projet lui offrant la perspective d'« une petite vie tranquille en France », moyennement enthousiasmante, tandis que le second s'apparente au valeureux combat « d'une femme qui travaille au Maroc » et qui par son exemple aide les autres femmes à acquérir leur autonomie dans une société où elles sont encore peu nombreuses à investir le monde du travail salarié ; Hajer, étudiante en maîtrise de Psychologie prépare le concours de Conseiller principal d'éducation estimant qu'il n'y a que « l'école pour sauver les mômes, surtout les filles » ; Rachida, qui a fait une maîtrise de Sciences et techniques, option Direction des ressources humaines, vient juste d'être recrutée dans un organisme de loisir où elle est chargée du personnel animateur.

Elles souhaitent se marier un jour mais envisagent d'abord de vivre en concubinage, ce qui laisse à leur sens plus de facilités pour rompre en cas de difficultés dans le couple. Mais pour l'instant, elles aspirent au célibat pour voyager sans attaches ni contraintes et accéder à une liberté totale avant de connaître la vie de couple.

Elles se distinguent encore des autres filles dans la mesure où la maternité n'est pas perçue comme un moyen de combler la solitude résultant des interdits ni d'assurer la descendance de l'époux. Hajer éprouve même de l'exaspération devant les filles qui ont « cette folie d'avoir un bébé pour avoir un bébé » et rejette l'envie censée être « instinctive » chez une femme d'avoir un enfant.

Ainsi, ces filles parviennent à dépasser les oppositions identitaires, en même temps qu'à rejeter ce qui leur semble le plus révélateur de l'oppression des femmes tout aussi bien en France que dans leurs familles.

## **2.2. La sexualité et la gestion des risques d'infection par le VIH**

Compte tenu de leur volonté de rassembler les identités et leur résistance au sexisme, comment ces filles gèrent-elles leurs relations avec les garçons, comment gèrent-elles leur sexualité et quelles sont les implications de ces logiques sur leur appréhension des risques d'infection par le VIH ?

### **2.2.1. Du flirt coupable à la sexualité pour soi**

Compte tenu de l'enjeu d'affirmation de soi, inhérent à la transgression du principe de virginité, et de leur rejet du sexisme des normes de leurs parents comme des normes sexuelles de la société française, comment ces jeunes filles vivent-elles leur sexualité et quelles sont les conséquences de leur positionnement identitaire sur le choix de leurs partenaires ?

Toutes ont connu quelques flirts durant leur adolescence, mais peu nombreux, car la peur des ragots et les interdits les ont empêchées de connaître des relations satisfaisantes. Puis, l'éloignement du domicile parental a fait disparaître la crainte des regards malveillants et permis que des relations durables s'établissent. Très exigeantes sur le choix de leurs partenaires, elles prennent le temps d'apprendre à les connaître, d'évaluer leur état d'esprit et leurs intentions. Seule la conjonction d'une relation de confiance et du sentiment d'être « respectée » les conduit à envisager une relation sexuelle. Ainsi, elles ont eu leur premier rapport sexuel plutôt tardivement, entre 19 et 21 ans.

En dépit de ces précautions et de leur accès au statut de sujet, certaines ont des difficultés à se sentir à l'aise avec les garçons et avec leurs corps. Hajer, qui a été très surveillée par son père, déclare :

*C'est dur, très dur. [...] Oui ! Avoir une vie épanouie dans ce domaine... Il faut... [...] Dans notre milieu, c'est très dur de... J'allais dire de s'approprier son propre corps ! Tu te rends compte ! Mais oui, c'est ça, faut d'abord se réapproprier son propre corps ! De prendre conscience qu'on a un corps, parce que on s'en rend même pas compte ! Parce que c'est tellement tabou, c'est tellement je sais pas quoi ! Même moi, même si j'ai des idées larges, je suis ouverte, je me bats contre ces principes, mais dans les faits, ça va pas de soi. Parce qu'en fait, il faut se battre contre soi-même. Parce que tu peux te dire : « Ouais ! Moi je suis pas d'accord ! C'est comme ça ! » Mais dans les faits après... Le corps ça a tellement été tabou que même si t'as fait un choix, c'est dur. Tu te caches toujours parce que tu t'es toujours cachée... T'es très pudique, mais à l'extrême, quoi ! Stupide, même ! Mais ouais, j'ai un peu d'mal à dépasser ça.*

La sexualité peut demeurer empreinte des interdits intériorisés et la relation amoureuse peut même s'en trouver compromise, comme l'explique Nazifa qui pourtant a eu une éducation plus souple :

*Je crois qu'avec cette éducation, ils ont réussi à briser en moi tout sentiment naturel envers un garçon. Avant de voir un être humain, je vois d'abord que c'est un garçon. Parfois, je me demande si c'est pas ça qui a brisé notre relation [qui a duré un an et demi]. Mais y'avait d'autres choses de toute façon, à la fin, ça n'allait plus. Mais quand je vois un garçon, je me dis : « Méfiance, méfiance ! », parce que je sais qu'il peut me faire très mal.*

Le processus d'appropriation et d'affirmation de soi peut être très long et la nécessité de se reconstruire puis d'acquérir une véritable confiance en soi peut repousser l'envie de construire un couple stable dans un futur lointain : « J'ai pas envie d'avoir un partenaire dans ma vie maintenant, parce que dans un couple, t'apprends à dire “ nous ” et moi, j'ai besoin de dire : “ je ”, “ je ”, “ je ” ! Parce que j'ai tellement



vécu avec des interdits... » explique Hajer. Les trois autres filles ont en revanche acquis une aisance corporelle qui leur permet de vivre leur sexualité sans difficultés particulières.

Concernant le choix du partenaire, elles éprouvent une certaine difficulté à trouver chez les garçons descendant de migrants du Maghreb les caractéristiques qu'elles attendent de leur partenaire, car elles les considèrent « trop conditionnés » par leurs parents ou « perdus dans leurs attentes », c'est-à-dire qu'entre la « fascination pour la femme occidentale » représentant « le sexe » et leur désir d'« avoir leur petite femme arabe à la maison », ces garçons ne sauraient plus ce qu'ils recherchent et Tassadit ajoute : « J'crois vraiment qu'ils ont un problème avec leur zizi ! Ils savent plus où ils en sont ». Tassadit et Hajer ont chacune connu une idylle de plus d'un an avec l'un deux mais ont interrompu leur relation estimant finalement que leur partenaire avait tendance à vouloir les inférioriser, même si ce comportement n'était pas dominant dans leur personnalité. L'inquiétude vis-à-vis des descendants de migrants du Maghreb s'est exacerbée chez Tassadit qui déclare maintenant : « Quand je vois un Maghrébin, je me dis : “ danger, danger, danger ! ” Mais le danger avec un Français, il existe pas ! C'est pas pareil ! »<sup>124</sup> La peur du jugement de ces garçons sur leur sexualité constitue un obstacle à la relation.

Mais avec les dits « Français » les rapports sociaux de « race » peuvent aussi compromettre la relation. Ainsi, Tassadit a décidé de mettre un terme à son couple avec un « Français » étudiant en DEA d'Anthropologie, menant ses travaux sur l'exil des migrants du Maghreb et apprenant le marocain, parce qu'elle se sentait être une inférieure dans son regard : « J'ai peut-être été un peu dure avec lui, mais j'avais l'impression d'être sa petite chose exotique ! Parfois, il disait des trucs, c'était pas méchant, mais je me suis dit : “ Je peux pas rester avec quelqu'un qui me sort une phrase comme ça ! ”. »

Alors, le choix du partenaire s'est orienté pour trois d'entre elles vers des garçons antillais, car non seulement ils partagent, dans le contexte français, une position identique dans les rapports sociaux de « race », ce qui élimine les problèmes liés à cette question, mais ils viennent aussi d'une aire culturelle reposant d'après elles sur le « matriarcal », ce qui induit, selon elles, un rapport à l'égard des femmes différent de

---

<sup>124</sup> Il faut souligner à propos de l'idée, partagée par beaucoup de filles, que les garçons dits « Français » seraient moins sexistes que les Français descendants de migrants du Maghreb n'est peut-être qu'un *a priori* résultant justement de la rhétorique raciste, car en l'absence de données statistiques permettant de le démontrer, on ne peut établir de comparaison.

celui développé par les garçons descendant de migrants du Maghreb. Ainsi, le choix de ces partenaires permet-il d'échapper à la fois au racisme des « Français » et au sexisme des « Maghrébins », à leur avis, plus fort :

*La culture antillaise, c'est des familles matriarcales, les pères sont souvent des pères indignes qui partent un peu dans tous les sens. Les gosses sont un peu partout comme ça, mais les mères sont des battantes ! Donc voilà, il y a pas besoin de réexpliquer tout ça, de dire : « Bon attends ! Je fais ce que je veux ! » Donc, j'me sens plus libre. [...] Et si on doit trouver des gens plus proches de nous, j'trouve que c'est eux, plus que les Français, parce qu'il y a le respect envers les parents qu'ils comprennent tout de suite, tandis qu'un Français, il faut lui expliquer et j'ai pas envie d'batailler toute ma vie sur certaines choses. J'vois des fois, ma sœur [qui vit en concubinage avec un « Français »], elle bataille avec son copain, parce que des fois, ma mère dit des choses à ma sœur et lui il dit à ma sœur : « Hé, mais, elle abuse, là ! Dis-lui qu'ça la r'garde pas ! » Et c'est vrai qu'elle abuse, c'est pas beaucoup, mais des fois elle abuse, mais il a pas à critiquer ma mère, parce que ça s'fait pas, chez nous, c'est pas possible, ça parce qu'on a le respect des parents.*

Pour celles qui font ce choix, se pose alors le problème de la réprobation des parents. Comme je l'ai déjà indiqué, le mariage avec un « Français » est considéré par certaines familles comme une honte relevant du déshonneur, mais avec un garçon descendant de parents Antillais ou Africains, la réaction est encore plus vive. Cette attitude ressortit à deux éléments : d'une part les sociétés du Maghreb ont été des sociétés esclavagistes, d'où l'infériorisation des populations noires, comme on a pu le voir, dans l'organisation « tribale » (cf. sous-partie « Honneur et généalogie comme mode de hiérarchisation des lignages » dans le chapitre III, p. 195), d'autre part cette infériorisation est le résultat de la colonisation hiérarchisant entre elles les populations racisées. Il faut souligner qu'un tel rejet n'est aucunement spécifique aux migrants du Maghreb puisque de telles unions peuvent être tout aussi condamnées dans des familles françaises dites « de souche ». Pour les filles dont les liens familiaux sont déjà dégradés, le regard des parents ne compte plus vraiment, mais pour celles qui entretiennent de bonnes relations avec eux, ce choix d'un partenaire

antillais s'annonce quasiment impossible à faire accepter, comme l'explique Tassadit :

*Mes parents accepteraient qu'on soit avec un Juif, un Norvégien, tout ce que tu veux, sauf, et c'est tout le problème, un Noir. Ça, à mon avis, c'est l'aliénation coloniale : plus on s'approche du Blanc, plus on va vers l'évolution, plus on tend vers un progrès, etc. Donc le Noir, c'est : « Oh ! Quand même ! Ça va ! On est Arabes, on va pas quand même aller vers... » Je t'assure que ma mère a ce discours ! Avec son ouverture d'esprit, elle a encore ce discours. C'est pour dire jusqu'où peut aller l'aliénation mentale. Donc là-dessus, faut pas se leurrer non plus, il y a des choses qu'on peut pas pousser.*

Deux mois après l'entretien, Tassadit découvrit que sa sœur cadette, celle qu'elle trouvait trop immature pour avoir des relations sexuelles, était enceinte d'un Français descendant de parents Africains. L'enfant allant naître quelques mois plus tard, les délais étant passés pour procéder à un avortement, il fallut annoncer cette nouvelle à leurs parents. La réaction tant redoutée ne se fit pas attendre et Tassadit dût accueillir sa sœur chez elle, car son père ne voulait plus ni la voir ni lui parler. Elle m'expliqua qu'une telle situation aurait pu être arrangée par un mariage si le père de l'enfant avait été un « Maghrébin » ou un « Français », mais qu'en la circonstance, elle ne voyait pas comment faire revenir ses parents à de meilleures dispositions. Finalement, la décision fut prise collectivement par la mère et les sœurs de la jeune fille qu'elle devrait accoucher sous X afin d'effacer le déshonneur, alors qu'elle souhaitait garder son enfant. Pour contrer cette décision, la jeune mère supplia son ami de faire une procédure de reconnaissance de l'enfant, ce qu'il souhaitait lui aussi. Quelques semaines plus tard, elle quitta le domicile parental pour aller vivre chez les parents de son ami qui avait donc recueilli l'enfant. Tassadit espérait sans grande conviction qu'avec les années ses parents s'adoucirait.

Ainsi, l'on peut dire que l'intrication des rapports sociaux de sexe et de « race » complique particulièrement la sexualité de ces jeune filles, même si elles font preuve d'un admirable esprit de résistance au sexisme aussi bien qu'au racisme.

### 2.2.2. Le sida : un problème secondaire

Compte tenu de leur esprit de résistance au sexisme comme au racisme, comment ces filles se représentent-elles le sida et quelle perception ont-elles des risques d'infection par le VIH ? Comment le difficile processus de construction de soi intervient-il dans la gestion des risques d'infection ?

Le sida n'est pas perçu comme une maladie honteuse, traduisant le déshonneur, ce qui résulte de leur distanciation vis-à-vis de la virginité comme support de l'honorabilité d'une femme. Aussi s'opposent-elles vivement à la stigmatisation des personnes séropositives et déplorent le manque de « tolérance » à cet égard parmi les migrants du Maghreb et leurs descendants. Dans l'hypothèse où elles seraient infectées, elles n'envisagent ni de fuir leur famille, ni de se suicider, et celles dont les parents ont évolué vers une minoration de l'importance de la virginité estiment pouvoir leur faire part de leur maladie, tandis que les autres préféreraient déclarer un cancer, car le sida reste pour leurs parents le fait d'une sexualité « illicite », de la « débauche » ou de « l'homosexualité ». Elles n'associent pas non plus le sida à une maladie qui ne concernerait que les « Français » ou surtout eux.

Toutes approuvent l'existence de campagnes de prévention incitant à porter le préservatif, et certaines regrettent même qu'elles ne soient pas plus insistantes. L'usage du préservatif et le test de dépistage sont perçus comme des « preuve[s] de respect », voire d'« amour », entre les partenaires. Elles sont d'ailleurs tout à fait informées des modes de contamination, elles distinguent clairement la séropositivité du sida, par exemple.

Nazifa s'est néanmoins interrogée sur les modes de transmission du virus à un fœtus : elle se demandait s'il était possible qu'en ayant des relations sexuelles avec un homme séropositif une femme mette au monde un enfant séropositif, tout en restant elle-même séronégative, ce qui est impossible puisque la transmission se réalise d'abord de l'homme séropositif à sa partenaire, puis de celle-ci au fœtus, le virus n'étant pas contenu dans les spermatozoïdes mais dans les substances spermatiques. Il est possible que son interrogation soit le produit de la représentation de la genèse de l'embryon selon le mode de filiation patrilinéaire qui fait du fœtus le produit du seul sperme de l'homme, comme je l'ai indiqué dans la partie consacrée à l'expropriation du travail reproductif des femmes au Maghreb (sous-partie « Reproduction, filiation, embryologie et expropriation du travail reproductif des

femmes » du chapitre III, p. 258). Son questionnement peut relever du heurt entre deux systèmes de représentation de l'embryon, l'un excluant une transmission d'humeurs corporelles entre la mère et l'enfant, l'autre cumulant les apports du géniteur et ceux de la génitrice. Quoi qu'il en soit, sa réflexion montre que la connaissance exacte des modes de transmission du virus lui importent.

En dépit de leur intérêt pour le savoir sur l'épidémie, ces filles ne se sentent que peu ou pas concernées par les risques d'infection par le VIH : « Je pense pas être un sujet à risques » ; « J'crois pas être quelqu'un de franchement exposé » ; « Je me sens pas du tout concernée par ça ! » La raison en est l'usage systématique du préservatif pour certaines, le faible nombre de leurs partenaires sexuels, qui s'élève d'après elles à un maximum de trois, ainsi que la stabilité de leurs relations, alors qu'elles associent les risques de contamination à la multiplication des partenaires et au caractère éphémère d'une rencontre. Ainsi, le sida reste pour elles un problème secondaire.

Il faut dire que les enjeux liés à la transgression du principe de virginité et à l'identité sont si importants que le risque d'infection se trouve relégué à un niveau de préoccupation mineure, comme l'explique Tassadit :

*Mais pour revenir au VIH, franchement, je me sens pas du tout concernée ! Ça peut paraître... mais... Une fois, je me suis faite alpagner par quelqu'un à la fac pour discuter de ça, et je lui disais : « Non ! En fait, j'ai d'autres priorités ! » Et bizarrement, peut-être que tu le remarqueras dans les entretiens que tu as faits, c'est plus une préoccupation d'enfants Français, issus de famille françaises, etc. A croire que... c'est pas qu'on a moins de sexualité, c'est pas cette question-là et c'est pas que ça nous concerne pas ! Mais c'est qu'en fait, on place nos priorités ailleurs. Eux, en fait, il y a pas de problèmes d'identité, la culture d'origine, problèmes de délinquance, comme on trouve dans les banlieues et tout ça ! [...] Et en plus, ce qu'il y a chez les Français en général et dans l'éducation de base, on va dire, et tout le cliché qu'on en a, c'est : « La sexualité se vit pleinement... » Tu vois ce que je veux dire. Donc on passe à un autre stade. Ce n'est plus : « Est-ce que je le fais ? Est-ce que je le fais pas ? Mon père ? Ma mère ? » On passe à un autre stade, c'est : « Est-ce que je mets un préservatif ? ». Donc franchement, sincèrement, je me sens pas du tout concernée par ça, autant au niveau personnel, autant au*

*niveau idéologique si je devais m'engager dans quelque chose. J'ai jamais pensé à envoyer des tunes, par exemple, à un organisme... Je penserais à dix milles trucs avant.*

Pour autant, ces filles n'ont pas forcément vécu leur première expérience sans être protégées, car si elles ne se sentent pas très concernées par le sida, elles se sont en revanche montrées très préoccupées des risques de grossesse. Il ne leur serait pas venu à l'esprit de connaître cette première expérience sans mode de contraception, du fait que leur décision de transgresser le principe de virginité a été le produit d'une longue réflexion et le résultat d'un flirt de plusieurs mois. De ce fait, elles se sont trouvées exposées ou, au contraire, protégées selon le contraceptif choisi : quatre ont imposé l'usage d'un préservatif à leur partenaire, alors que la cinquième avait décidé de prendre la pilule : ce n'est qu'une fois sa relation terminée qu'elle prit conscience, en parlant avec une amie, des risques encourus et qu'elles décidèrent toutes deux de faire le test. Désormais, elle n'envisage plus de connaître une relation sexuelle sans préservatif : « Et puis en tant que fille, avec le mec, c'est : " Avec préservatif ou rien ! " Donc quand même, le mec... C'est la condition et puis c'est tout ! C'est à prendre ou à laisser. »

La prise d'un contraceptif oral ayant correspondu à une démarche plus affirmée d'appropriation de son corps que l'usage du préservatif, il y eut exposition aux risques d'infection. Selon l'enquête sur l'entrée des jeunes dans la sexualité, le mode de contraception dominant est maintenant le préservatif, non plus la pilule, même pour les filles les plus âgées de l'échantillon (Lagrange, H., Lhomond, B. ; 1997 : 285). L'usage de la pilule augmente avec l'expérience, passant de 20 % au premier rapport à 50 % par la suite (*loc. cit.*). L'on peut supposer, pour celles dont la relation perdure, qu'à un moment ou à un autre, le port du préservatif sera abandonné pour l'adoption de la pilule, mais il n'est pas évident que cette démarche s'accompagne alors d'un test de dépistage, car la relation de confiance instaurée de longue date avec le partenaire semble *a priori* un obstacle à l'évaluation des risques. Ainsi, Nazifa, qui avait jusqu'alors utilisé le préservatif et dont la relation était rompue, prit conscience lors de l'entretien de ce qu'elle pouvait se trouver infectée lors d'une prochaine relation où l'usage d'un contraceptif oral serait avec le temps préféré au préservatif. La baisse de vigilance à l'égard des risques d'infection par le VIH en cas d'utilisation d'un contraceptif oral n'est pas spécifique aux descendantes de migrants

du Maghreb, car selon l'enquête sur l'entrée des jeunes dans la sexualité, l'usage de la pilule divise par quatre les chances d'utilisation des préservatifs pour les garçons et par dix pour les filles (*ibid.* p. 311). Dans l'hypothèse d'une nouvelle relation devenant suffisamment stable pour qu'elle décide d'abandonner le préservatif au profit de la pilule, elle envisagea de demander un test de dépistage à son partenaire en considérant qu'il était nécessaire, « par respect pour [lui] comme pour [elle] » d'effectuer ce test ensemble.

Il s'avère donc que les préoccupations générées par la transgression du principe de virginité sont si envahissantes que les risques d'infection par le VIH sont relégués à un second plan, et que le sentiment d'être maîtresse de son corps et de sa vie, en utilisant un mode de contraception et en ayant longuement réfléchi au choix du partenaire, entraîne une minimisation des risques d'infection.

### ***3. Les filles en difficulté***

Au nombre de trois seulement, les filles en difficulté ont décidé de quitter le domicile parental précocement, à 17, 18 et 20 ans, pour fuir un mariage forcé ou un climat familial de surveillance devenu trop oppressant. Peu nombreuses dans l'échantillon de cette enquête, leur parcours n'en reste pas moins significatif puisque plusieurs autres filles ont mentionné l'histoire de leurs sœurs aînées parties de chez elles pour échapper au contrôle de leurs parents. Toutefois, celles qui se résolvent à partir sont évidemment minoritaires.

A la différence des filles qui se sont distancées du principe de virginité, elles regrettent leur décision, tant leur histoire s'en est trouvée bouleversée. Ne résidant plus chez leurs parents, ne bénéficiant plus de leur soutien financier, elles ont été rencontrées dans les foyers de jeunes travailleurs ou à l'Association des Tunisiens de France. Toutes trois ont accepté l'entretien, tenant à témoigner de leur histoire douloureuse et recherchant de l'aide, à savoir un soutien psychologique tout autant que des conseils pour leurs démarches administratives ou leur recherche d'emploi. L'acceptation de l'enquête ressortissait largement au désir d'accéder à une sexualité épanouissante, alors qu'elles ne ressentaient que des troubles et qu'elles ne savaient plus comment les gérer avec leur compagnon. Elles se sentaient honteuses de leur histoire, et contournaient parfois mes questions, mais se montraient désireuses de ne

pas céder aux obstacles qui s'amoncelaient devant elles. L'entretien se présenta à elles comme un moyen d'essayer « d'y voir plus clair » ou de « faire le point ».

### **3.1. De la crainte du mariage forcé à la précarité**

On a vu combien le respect du principe de virginité et des interdits parentaux suscitait un jugement négatif de la part des Français dits « de souche » sur les Françaises descendant de migrants qui s'y conforment : elles sont taxées de « filles soumises » et vivent durement leur mise à l'écart. Cette « différence » étant érigée en signe de leur altérité, certaines en ont fait le marqueur de leur identité, tandis que d'autres, inscrites dans une logique de cumul des identités, s'en sont au contraire prudemment distancées. A la différence de celles-là, les filles en difficulté cédèrent à l'injonction à s'« émanciper » et à « se rebeller », jugeant intolérables les contraintes qui leur étaient imposées, ce qui les a conduites à la rupture familiale. Quelles sont donc les caractéristiques sociales des familles de ces filles susceptibles d'expliquer les raisons de leur choix ? Comment construisent-elles leur identité de genre et comment élaborent-elles leur identité vis-à-vis des rapports sociaux de « race » ?

#### **3.1.1. Des parents figés dans leur histoire**

Deux des pères sont analphabètes en français comme en arabe, à la différence du troisième alphabétisé en français, tandis que les mères sont toutes trois analphabètes et épouses au foyer. Les fratries sont composées de cinq à huit enfants et l'écart d'âge entre les époux est, comme l'ont souligné les interrogées, très important : treize ans, quinze et vingt et un ans. Deux pères sont ouvriers spécialisés dans les mines de charbon du Nord de la France, l'un étant maintenant malade et à la retraite, tandis que le troisième, résidant à Paris, tient une épicerie, comme beaucoup de ses compatriotes originaires de l'île de Djerba en Tunisie.

Les trois filles interrogées décrivent leurs parents comme des personnes figées dans leur histoire, ce qui explique, à leur sens, qu'ils leur ont imposé une éducation « très, très dure » ou « vraiment stricte ». Henedi déclare :



*Mes parents, quand ils sont arrivés en France, le monde s'est arrêté pour eux. Ils sont arrivés à la fin des années 60 et ils pensent encore comme à la fin des années 60 au Maroc, alors que là-bas, moi j'trouve que ça change en fait, mais ils le voient pas vraiment parce qu'ils y vont pas très très souvent et quand ils y vont, ils restent deux mois au maximum à chaque fois, alors...*

Elles ajoutent qu'ils pensaient rester en France quelques années seulement, le temps d'amasser suffisamment d'argent pour construire une maison dans leur pays et y repartir aussitôt avec leurs enfants. Rima précise que son père a fait d'énormes sacrifices pour construire une maison au Maroc à ses enfants sans se rendre compte, ou refusant de voir qu'aucun d'eux n'irait jamais y vivre. Elles déplorent toutes les effets de cet attachement, jugé trop important, au retour et à la famille restée là-bas, car elles en ont subi, comme leurs frères et sœurs, mais avec plus de dureté encore, les conséquences financières : toutes les économies étant investies dans le pays, il ne restait rien pour leur acheter des vêtements corrects ou des fournitures scolaires, ou simplement pour satisfaire leurs désirs infantiles de disposer, comme leurs amis d'école, de quelques jouets. Henedi raconte qu'étant petite, à chaque rentrée scolaire suivant les vacances de Noël, elle s'inventait « une liste de super cadeaux » pour ne pas se sentir écartée de ses amies dites « Françaises ». Dans beaucoup de familles de migrants, les parents se sont mis avec les années et après les difficultés rencontrées avec les aînés de leurs enfants, à fêter Noël, sans la crèche mais avec le sapin et les cadeaux, à souhaiter les anniversaires de leurs enfants ou à cacher des œufs en chocolat dans l'appartement lors de la fête de Pâques — alors que ces pratiques n'existent pas au Maghreb —, afin que leurs enfants ne se sentent plus différents des autres.

Une telle orientation des dépenses n'est pas spécifique aux familles de ces trois filles, car les parents de presque tous les jeunes interrogés ont orienté une part de leurs économies vers leur pays — trois familles seulement sont devenues propriétaires en France et y ont ainsi inscrit leurs racines —, mais comme ces filles sont des aînées, elles en ont payé le prix le plus fort, leurs parents n'ayant pas encore compris ou n'ayant pas voulu admettre qu'elles ne repartiraient jamais avec eux là-bas.

Elles disent aussi combien la famille demeurée au pays est devenue un poids pour leurs parents : culpabilisant d'être partis et se sentant le devoir de les aider, puisqu'il s'agit de familles très pauvres, ils ont évidemment envoyé de l'argent, assumant même parfois la charge financière de l'éducation de leurs neveux et nièces. Leïla affirme ainsi :

*Tu sais, ils sont devenus la pompe à fric ! On ne les voit plus pour ce qu'ils sont là-bas, mais pour leur argent, et on les fait culpabiliser pour qu'ils donnent encore plus. C'est vrai qu'ils sont pauvres, tu peux pas... Mais ils s'imaginent qu'ici l'argent coule à flots, et j'sais pas, franchement, j'aime pas cette mentalité.*

Ainsi, au moment où leurs filles étaient adolescentes, ces parents ne s'étaient pas encore distanciés de leur famille, alors que ceux des filles s'étant écartées du principe de virginité avaient, à l'inverse, rompu une part de leurs liens après avoir subi de lourdes déceptions familiales. Ce sentiment d'obligation qu'éprouvent les parents envers leur famille tient à la pauvreté du milieu social dont ils sont issus et à l'absence de structures étatiques de solidarité comme la retraite, la sécurité sociale ou l'assurance chômage dans les pays du Maghreb. Il faut rappeler qu'en bien des villages, ce sont les émigrés encore inscrits dans les solidarités familiales et villageoises qui ont permis la construction de routes goudronnées, l'électrification des maisons, l'installation de l'eau courante ou l'érection d'un minaret pour la Mosquée. C'est ce qui fait dire à Leïla : « Il nous a sacrifié quelque part, parce que tout partait là-bas, même nos bourses scolaires. C'était Picsous, mon père ! » Pour maintenir ce lien financier, la famille demeurée au pays exerce des pressions sur ceux qui ont migré, les culpabilisant et critiquant parfois leur nouveau mode de vie, craignant que l'adaptation aux habitudes françaises ne les conduisent à les oublier, comme le raconte Rima :

*Quand tu vois ma mère, c'est une personne qui sort rarement de chez elle. Si c'est pas pour sortir en voiture faire les courses avec mon père, elle fait pas autre chose. D'ailleurs, elle en est un petit peu malheureuse. C'est dommage parce que ça aurait été bien de s'intégrer. Mes parents ont commencé au début, je me souviens quand j'étais petite : c'était on s'intègre, la maman porte*

*le pantalon aussi et tout ce qui s'ensuit, mais après, il y a eu un problème interne à la famille et c'est ça qui a fait que mes parents se sont retirés et ont repris les coutumes. Mais ça, c'était un problème avec la famille, les gens là-bas qui ont remis en quelque sorte mes parents en place, qui les ont empêchés d'avancer et de s'intégrer. Moi, j'ai vu la différence après quand j'ai grandi parce que je me souviens de ma mère quand j'étais petite, les cheveux détachés. Maintenant, ma mère, c'est une dame qui porte les longues robes avec le foulard... Pourtant, ça aurait été un plus. Elle sortait toute seule et tout ça et au fur et à mesure... Et puis, il y a plein d'autres choses : mes parents qui s'entendent pas trop parce qu'il y a la famille là-bas qui sème un peu la zizanie. C'est terrible ça ! Moi, j'ai eu de la chance, je suis une fille, donc ça m'a évité... Mais je sais que mon frère pour avoir son argent de poche, il a dû passer par des choses et d'autres. Il a dû aller chercher tout seul et pas forcément comme il faut. Quelque part, c'est ça aussi qui pousse les jeunes à se débrouiller comme ils peuvent et voilà, l'argent facile. Ça va, mon frère il est pas resté longtemps sur la mauvaise route et maintenant c'est quelqu'un de responsable, qui sait qu'il faut travailler, qu'il faut avoir une situation, mais y'en a d'autres, on le voit bien, ça se termine en prison avec une mentalité toute tordue ! Mais tu me rassures en me disant qu'il y a pas que chez nous ! En plus, t'imagines, nous, toute notre famille est restée là-bas ! [...] Et on a une maison là-bas et comme on n'y est pas, c'est la sœur de ma mère qui y vit avec ses enfants. Au départ, ils devaient juste payer les charges. Et en fait, c'est mon père qui les paye. Ils font toujours les malheureux, mais attends, si t'as pas d'argent, tu fais pas onze gosses, hein ! T'anticipe, quand même ! Tu peux prendre la pilule au Maroc, c'est pas interdit et ça se fait plus d'avoir tant d'enfants. Donc nous, on n'avait pas beaucoup pour nous et fallait qu'on vive avec les idées de là-bas.*

C'est pourquoi, leurs parents n'envisageaient, d'abord pour leurs filles aînées que le mariage, comme en témoigne Rima :

*Jusqu'à l'âge de 13 ans, j'ai eu la chance de pas faire la cuisine et j'ai été éduquée comme un mec. Donc, c'était : « Tu fais les devoirs », parce que j'étais la première de la famille. C'était d'abord apprendre à la militaire ce*

*que c'était le boulot et à partir de 13 ans, revirement complet, faire le ménage, la cuisine... Même se lever à une heure du matin pour faire la cuisine parce qu'il y a des cousins qui viennent. Et surtout, il y a certaines choses qu'on peut pas décider. Sinon pour les sorties, si je sortais pas avec ma mère, je sortais pas du tout. Ou il fallait que je sorte avec ma sœur. Et pour l'école, ben, à un moment donné, à 16 ans, tu arrêtes, tu te maries et à 17 ans, tu as ton premier gamin. En plus, il y a une tendance à... La fille, surtout au niveau du père, il a tendance à la rabattre, quoi ! A l'inférioriser.*

Aucune de ces familles n'a attaché d'importance à la scolarité de leur première fille, estimant qu'elle serait prise en charge par son futur mari, d'où une démotivation chez celle-ci, et toutes ont grandement valorisé le principe de virginité : « Ah ben, c'est le gros gros tabou, la sexualité ! Faut être vierge avant le mariage, c'est clair et net ! », dit Leïla. Le sens de la « pudeur » était également très exacerbé : « Il fallait pas porter de maillot de bain, pas de jupes, pas de haut décolleté, enfin décolleté, même pas beaucoup, quoi, parce que toute façon, on n'aurait jamais mis un truc très décolleté, mais un haut, ça doit couvrir les bras ! », dit Rima.

Ainsi, comme tous les autres parents, ceux de ces filles en difficulté ont développé un sexisme identitaire à l'égard de leurs filles ; cela dit au moment de leur adolescence, ils étaient inscrits dans une logique de retour avec leurs enfants, ce qui n'était plus le cas des interrogées précédentes. Les filles en difficulté expliquent qu'aujourd'hui, ils sont devenus plus souples avec leurs sœurs cadettes, qui ont acquis le droit de voyager seules, alors qu'elles ne pouvaient jamais participer aux voyages scolaires, et que leur départ du domicile parental a précisément été le déclencheur de cette évolution.

### **3.1.2. La quête de l'indépendance**

Comment ces filles ont-elles vécu leurs relations avec leurs parents, comment ont-elles construit leur identité de genre et leur identité vis-à-vis des rapports sociaux de « race » compte tenu de la rigidité de leurs parents sur leur sexualité ?

Etant les aînées de leur fratrie, elles furent les premières à mettre en cause l'éducation de leurs parents. Le heurt n'en a été que plus dur, comme l'indique

Leïla : « Je suis l'aînée, donc j'ai été élevée à l'ancienne, c'est-à-dire pas de bisous aux garçons, pas de discussion avec les garçons, pas de sorties, même le jour... Comme je suis l'aînée, j'ai vraiment tout pris dans la tête ! » Toutes trois décrivent des relations conflictuelles, marquées d'incompréhensions réciproques, et déplorent « l'absence totale » de « dialogue », de « communication ». L'incompréhension est telle que les interdits leur semblaient non seulement arbitraires mais aussi illogiques et absurdes. On perçoit dans leur discours qu'un manque de transmission des valeurs de leurs parents, dû à ce défaut d'explications parentales et à leur socialisation en France, fut à l'origine de cette incompréhension, ce qu'explique Rima :

*Depuis l'âge de 17 ans, je suis quelqu'un qui a commencé à imposer des nouveautés, des choses qui pour moi étaient normales, mais ça a été dur. Jusqu'à l'âge de 17 ans, j'étais quelqu'un qui allait à l'école, qui parlait pas aux garçons, qui rentrait chez elle, qui travaillait à la maison et qui se relevait le lendemain. La mentalité typique des gens qui ont été élevés à l'ancienne, quoi. Et j'ai commencé à sortir en cachette, mais en fait, je restais dans le quartier, j'allais juste voir mes copines, mais, par exemple aussi, je fumais et les gens me voyaient, alors ça faisait des ragots. Les ragots ! Oh là, là ! Oh là, là ! Les ragots ! Surtout quand j'ai commencé à sortir... On a agressé mon père, on l'a martyrisé pendant des années. [...] J'habite dans une petite cité, c'est des corons ou des houillères, donc tout le monde connaît tout le monde. Et mon père va tous les jours à la mosquée et sur le chemin, on l'attrape à gauche, à droite : « Ta fille ceci, ta fille cela ! » Alors lui, tu comprends... Moi, je comprenais pas pourquoi il m'en voulait ! Moi, je voulais des choses normales. Une fois, j'ai eu l'occasion de discuter avec un jeune homme qu'est un peu plus âgé que moi et qui connaît mon père et qui discute avec lui de temps en temps et qui m'a raconté tout ça : « Ton père, j'ai discuté avec lui, il est fatigué parce que... Voilà ! » C'est là que j'ai compris ce qui se passait. Mais bon, tout le monde passe par là, c'est pas forcément typique de chez nous. Et j'ai pas beaucoup communiqué avec mes parents. Je voulais avoir ça, ils ne comprenaient pas pourquoi, alors ça ne servait à rien que je leur explique. C'est parti comme ça.*

Estimant n'avoir de « compte à rendre à personne », elles ont commencé à sortir le jour d'abord, le soir ensuite, en dépit des dires des autres qui alimentaient à leur insu des ragots qui entachaient leur réputation et celle de leurs parents. Rima considère avec le recul qu'elle aurait dû sortir « plus loin », ce qui montre qu'elle n'avait pas conscience des implications de ses pratiques. De même, sur la raison qui poussait ses parents à accorder tant d'importance à sa virginité, elle s'avère, aujourd'hui encore, être ignorante du système de valeurs et de représentations de ses parents, puisqu'elle ne sut m'expliquer ce que sa virginité représentait pour eux : « Ah ben, j'sais pas ! Ça, c'est un mystère, hein ! », ce qui montre combien les injonctions parentales relatives à l'idée d'honneur familial lui paraissent étrangères. Il en a résulté le sentiment exacerbé d'avoir un père despotique : « Mon père, c'est le führer à la maison ! [...] Les pères chez nous, c'est des mâles dans leur royaume ! » déclare Hennedi ; « Avec ma mère on peut quand même parler, mais avec mon père, heu... c'est tout par le regard. C'est ce côté... Il est très imposant et c'est ce côté qui me... C'est pas une domination, mais il fait peur, quoi ! » explique Leïla. Rima explique qu'elle se sentait « martyrisée » et Leïla « persécutée ».

Face à cet autoritarisme qui les prive de toutes sorties, autres que l'école ou les courses, et fait qu'elles se sentent « différentes » de leurs amies « françaises », elles se sont inventé une autre famille que la leur :

*Quand mes copines parlaient de leurs parents, ils étaient super sympa, alors moi, j'faisais croire que mon père était hyper marrant. Tu sais, j'm'inventais un monde, quoi ! "Ouais, mon père, il est hyper cool !" , alors qu'il était hyper dur, en fait. J'me mentais à moi-même ! En fait, c'est ça, j'vivais dans l'illusion totale ! (Hennedi)*

Leïla explique qu'elle faisait « tout pour ne pas y penser » et avoir les mêmes activités que les autres, ce qui se terminait toujours par le refus de son père :

*J'voulais devenir violoniste, il m'a fait toute une crise, il m'a dit que je jouais avec le Diable. Quand j'ai voulu faire du foot, ça a été l'horreur. Il m'a dit : "Ça va pas ! C'est pas un sport de filles !" J'pouvais même pas être déléguée de classe parce qu'il fallait pas rentrer après sept heures le soir, alors que j'avais été élue ! Mais j'essayais d'aller de l'avant quand même, j'allais à*

*l'UNEF-ID à l'époque et je commençais à revendiquer mes droits, à me libéraliser.*

Percevant toutes ces interdictions comme une « différence » associée à la « culture » de leurs parents et non au sexisme globalement répandu en France, elles grandirent avec la « honte » d'être « des filles Arabes », croyant que les Françaises dites « de souche » peuvent pratiquer le football sans l'opposition de leurs parents, faire venir des garçons chez elles, fumer des cigarettes devant les membres de leur famille, sortir en discothèque avec l'entier assentiment de leurs parents. Ne connaissant finalement la population française « de souche » que par la télévision, c'est-à-dire par le discours que cette société produit sur elle-même, elles ont intériorisé l'idée de leur infériorité. Ainsi, Henedi déclare : « C'est un handicap pour nous d'être Arabes ! C'est frustrant, tu vois, parce qu'on peut rien faire ! » Sans pour autant rejeter cette identité, elles la portaient donc comme un obstacle à leur désir de vivre comme les « Françaises », alors que précisément elles se sentaient « d'abord Françaises ». Ainsi, Rima déclare : « Quand j'étais avec des copines françaises, je me sentais Française et quand j'étais avec des Marocaines, ben, je... J'sais même pas si j'me sentais Marocaine, non, j'étais plus Française, en fait. » C'est pourquoi, elles eurent plus que les autres filles l'impression de vivre dans deux mondes inconciliables, ce qui les conduisit à faire le choix de l'un ou de l'autre et à exclure la possibilité du cumul de leurs identités.

A l'âge de 17 ou 18 ans, elles décidèrent donc de se révolter et commencèrent à sortir en cachette, parfois avec la complicité des mères. Elles disent avoir dès lors commencé à faire « les 400 coups ». Ne sachant pas gérer cette nouvelle liberté et désireuses de se prouver qu'elles étaient plus « Françaises » que les « Françaises », elles racontent avoir commencé à « boire beaucoup », à « fumer » des cigarettes et du haschich<sup>125</sup>, à sortir avec des garçons, à aller dans des « rave parties », dans des soirées rap, voire à voler et surtout à mettre en cause le principe de virginité. Ne parvenant pas à faire la synthèse des deux univers dans lesquels elles vivaient, se sentant mal-aimées — l'une d'elle a fait des tentatives de suicide —, leur scolarité s'en est trouvée affectée au point qu'elles y ont mis fin précocement après de longues périodes d'abstention, l'une parce qu'elle avait échoué deux fois au baccalauréat,

---

<sup>125</sup> Plus que la consommation de cigarettes, celle de haschich est pensée comme étant strictement réservée aux hommes.

l'autre parce qu'on lui aurait refusé la réinscription dans son lycée, la dernière parce qu'elle avait quitté le domicile parental. Dans le même temps, leurs parents s'apprêtaient plus sérieusement à leur trouver un mari, afin de leur donner un statut : depuis l'âge de 16 ans, Leïla refusait les demandes en mariage faites à ses parents, éprouvant à chaque fois la crainte d'être mariée de force ; c'est pourquoi elle s'est enfuie à l'âge de 17 ans, craignant de ne pouvoir repousser la proposition qui s'annonçait ; à 19 ans, Henedi se vit offrir une nuisette par sa mère, en guise d'annonce d'une demande en mariage ; à l'âge de 17 ans, Leïla vit une voisine lui donner la photo d'un garçon pour lui annoncer la nouvelle d'une première proposition. Paniquées, presque persuadées qu'elles allaient être mariées de force, et refusant les modalités de ces unions, elles décidèrent de s'enfuir. Pour deux d'entre elles, ces demandes en mariage, préfigurant à leur sens un mariage forcé, alors que leurs parents n'avaient pas pris d'engagement envers la famille des prétendants mais leur faisaient seulement part de ces propositions auxquelles ils espéraient qu'elles acquiesceraient, rappelaient des violences sexuelles subies durant leur enfance, — Leïla explique avoir été violée à l'âge de 4 ans par un ami de la famille et Henedi avoir subi les attouchements d'un oncle lors d'un séjour au Maroc —, ce qui redoubla leur désir de fuir, le mariage forcé n'étant ni plus ni moins qu'un viol. L'exposition du drap maculé du sang de la mariée étant pratiquée dans la famille de Leïla, il lui apparut que son viol avait induit la brisure de son hymen et que par conséquent, elle incarnerait la honte pour ses parents, ce qui amplifia ses craintes. Leur départ du domicile parental signifiait leur refus du rôle de « la femme soumise ». Les deux filles ayant subi des attouchements sexuels adoptèrent à leur adolescence des pratiques habituellement associées aux hommes et se comportaient en « garçon manqué », portant les cheveux courts et des pantalons de treillis. Tout en considérant que la virginité était « une connerie », elles eurent longtemps des flirts sans sexualité par « peur des hommes ». Rima, qui n'a pas subi de telles violences dans son enfance et ne ressentait pas comme les deux précédentes le besoin « d'éloigner les pervers sexuels », ne se montrait pas masculine dans son allure vestimentaire et aspirait à l'inverse à porter des minijupes, représentant pour elle le symbole de la libération des femmes. Leur départ s'inscrivit lui aussi dans cette volonté d'incarner la féminité « à la française », si je puis dire. Elles expliquent d'ailleurs que pour leurs parents, ce départ constituait une grande transgression du



point de vue des rôles de sexe : « Partir, c'est pas permis pour une fille normalement. Si t'es un garçon, tu peux, mais une fille, non ».

Ainsi, toutes trois présentent l'acquisition de leur indépendance comme un impératif vital, « une question de vie ou de mort » : soit elles se laissaient sombrer dans la dépression chez leurs parents en attendant de devoir accepter un mariage organisé selon des modalités qu'elles refusaient, soit elles partaient pour « se prouver à [elles]-mêmes » qu'elles n'étaient pas « condamnée[s] à l'échec » et pour devenir des personnes dotées d'un pouvoir sur elles-mêmes. Leïla explique combien ce départ lui était nécessaire pour retrouver la sensation d'être un individu singulier :

*J'avais cette sensation d'être toujours enfermée. A un moment, tu ne sais plus qui tu es parce que t'as toujours obéi, alors t'es complètement faussée ! On sait plus si on a une prise de décision sur soi-même, si on a le pouvoir de faire ci ou de faire ça ... C'est pour ça que je suis partie.*

Les deux provinciales vinrent à Paris, y devinrent SDF plusieurs mois durant, avant d'obtenir une chambre dans un foyer de jeunes travailleurs et de trouver un travail, tandis que la parisienne fit le tour de la France pendant deux ans, avant de revenir à Paris, où elle vit désormais, dans un minuscule appartement insalubre, sombre et envahi de blattes. Malgré la dangerosité et la dureté de la vie d'une sans-abri, elles refusèrent de retourner chez leurs parents, l'indépendance leur étant trop précieuse : « J'ai pas voulu y retourner parce que pour moi, y retourner, c'est que ça serait ma décision propre », déclare Rima. Pour Henedi, la vie au domicile parental et le projet de mariage représentaient un tel anéantissement de sa personne qu'elle préféra les risques de la rue : « Entre mourir ici ou mourir là-bas... C'était dur, mais j'pouvais pas y r'tourner ». Leur retour aurait effectivement représenté l'échec cuisant de leur tentative d'affirmation de soi en tant que sujets libres et indépendants, quand par ailleurs leur départ a été considéré par leur famille comme une grande honte, liée à l'idée de déshonneur, au point que Leïla dit avoir été « bannie » — même si, deux ans après son départ, elle retourna voir ses parents et leur révéla le viol dont elle avait été victime, si bien qu'ils commencèrent à poser sur elle un autre regard et cherchèrent à renouer des liens ; mais ceux-ci sont encore bien fragiles. A ce jour, leurs familles, qu'elles visitent de temps à autres malgré les conflits, ignorent encore ce qu'elles ont vécu, si bien qu'elles ont tout de même acquis une certaine

respectabilité, surtout vis-à-vis de leurs sœurs cadettes qui admirent leur courage, dans la mesure où elles donnent l'impression d'avoir trouvé un emploi et un logement sans pour autant ressembler à des « filles dépravées ». La distance leur a permis de « vivre [leur] vie » sans plus exposer leurs familles aux médisances. Mais dans les faits, elles n'ont que des emplois précaires, ne correspondant pas aux espoirs qu'elles avaient nourris, et leur logement se résume à de petites chambres qui leur signifient tous les jours leur précarité. Conscientes de leur manque de formation professionnelle, l'une a conclu un contrat de qualification dans la vente et obtenu son diplôme, mais reste à ce jour sans emploi, l'autre a passé une qualification de secrétaire par correspondance et exerce son métier à mi-temps dans une association, la troisième est vendeuse dans un des nombreux points de vente de sandwichs du métro parisien, en attendant de pouvoir passer son baccalauréat par correspondance. Toutes ont de très faibles revenus et surtout ont des difficultés à garder leur emploi : leur histoire et leur passage dans la rue les a profondément marquées, si bien que toutes souffrent de problèmes psychologiques, déclarent avoir des « envies de suicide » — l'une est sous traitement médical et prend des psychotropes — et ne parviennent pas à venir régulièrement au travail.

En dépit des épreuves et de leur mal-être, elles restent persuadées que ce départ leur a permis de se construire, notamment parce qu'il les a aidées à « accepter » leur féminité : « Avant, j'acceptais pas d'être une femme, j'étais le vrai garçon manqué, alors que maintenant, ça va, j'accepte et j'le vis mieux » dit Henedi. Ainsi, les plus masculines commencent à porter des robes, tandis que Rima s'habille de minijupes, de robes courtes à fines bretelles en été, se conformant en cela à l'injonction faite aux femmes dans l'ensemble de la société française de se montrer affriolantes, et semble ce faisant se sentir « une Française ». Leur position sur le mariage et la virginité s'inscrit dans le même processus : hostiles à l'idée de se marier durant leur adolescence et estimant ne pas avoir à se préserver pour le jour des noces, elles ont résolu de transgresser le principe de virginité, par rejet de ce qu'elles percevaient comme un mode d'oppression dans leur famille et pour se conformer à l'idée véhiculée en France qu'une femme ne serait véritablement « libérée » et « épanouie » que si sa sexualité est abondante, la vierge qui n'est pas contrainte par sa famille de se préserver étant vite accusée d'être « frigide » ou « anormale ». En somme, elles n'ont pas su mener une réflexion sur le sexisme de la société française, qui appelle les femmes à se montrer disponibles sexuellement et affriolantes pour les hommes,

non à concevoir leur sexualité en fonction de leurs désirs propres. En cela, elles se distinguent nettement des filles de la catégorie précédente qui voulaient entrer dans la sexualité non pour répondre aux désirs de leurs partenaires mais pour construire les leurs. Parallèlement, leur départ précipité, qui, certes, s'apparentait au désir d'accéder à une sexualité librement consentie avec un partenaire choisi par elles, ne consistait pas en une mise en cause des implications du principe de virginité, qui fait de la sexualité féminine un « don de soi » à un homme unique. C'est pourquoi, elles espéraient que leur premier partenaire sexuel deviendrait leur compagnon pour la vie et qu'elles furent bien déçues, comme on le verra dans la partie suivante.

Ces interrogées ont donc construit leur identité de genre sur le refus de la privation de liberté et du mariage forcé, mais à la différence des filles s'étant distancées du principe de virginité, elles ne sont pas parvenues à l'affirmation de soi car leur appréhension de la sexualité reste imprégnée des logiques d'oppression des femmes inhérentes au principe de virginité d'une part et à l'injonction de se faire sexuellement attirante et disponible pour les hommes de l'autre. Après s'être d'abord et avant tout définies comme « Françaises » par rejet de la privation de liberté et du mariage forcé, elles peuvent, maintenant qu'elles ont acquis cette liberté, qui reste très conditionnée, se définir à nouveau comme « Marocaines », « Tunisienne », « Maghrébine ». Mais on voit que la force des rapports sociaux de « race » les a empêchées de voir le sexisme de la société française tant celle-ci se présente comme le pays de l'égalité entre hommes et femmes. En ce sens, elles sont doublement opprimées : elles subissent les manifestations du sexisme de chacun des modèles culturels dans lesquels elles ont vécu, l'un renforçant l'autre.

### **3.2. La sexualité : du désir d'affirmation de soi à la sujétion**

Compte tenu de l'incapacité dans laquelle ces filles se sont trouvées d'élaborer une réflexion sur la sexualité qui leur permette d'échapper véritablement aux logiques sexistes et de la très grande précarité matérielle dans laquelle elles ont vécu, quelle a été leur sexualité et quelles en ont été les conséquences sur leur capacité à se protéger des risques d'infection par le VIH ?

### 3.2.1. Une sexualité pour eux

Ces filles ont certes choisi de transgresser volontairement le principe de virginité quand elles ont décidé de s'affranchir des contraintes parentales, mais ce choix répondant aux injonctions faites aux femmes de se conformer aux désirs sexuels de leurs partenaires, leur premier rapport sexuel ne prit pas la forme d'une appropriation de soi, à la différence des filles s'étant distancées du principe de virginité. Toutes trois ont pourtant attendu longtemps, huit à quatorze mois, avant de céder aux propositions de leur compagnon ; mais ce fut pour les récompenser de leur patience, non pour répondre à leurs propres désirs, et en croyant que ces rapports sexuels scelleraient leur relation durablement, comme en témoigne Rima :

*J'ai perdu ma virginité quand j'ai commencé à vouloir sortir et tout ça... Ça, je l'ai mis dans le même lot : « J'ai un petit ami et puis voilà ! » J'ai vu qu'il a attendu un an et je me suis dit : « Bon, il a mérité ! » et au bout d'un an, une fois qu'il a eu ce qu'il voulait, c'est tombé à l'eau ! Donc là, ça a été... Ça a été bizarre. Donc là, ça reste une mauvaise...*

Evidemment déçues, elles expriment des regrets, Rima conseillant d'ailleurs aux filles de 20 ans qu'elle rencontre de ne pas faire comme elle et de préserver leur virginité. A la différence de Rima et Hennedi, Leïla est parvenu à maintenir son couple pendant trois ans, mais constate aujourd'hui qu'il est en phase de se dissoudre définitivement, alors qu'elle a une petite fille d'un an, si bien qu'elle commence comme elles à douter du choix qu'elle a fait.

Alors qu'elles avaient gardé un attachement certain à l'idée d'un seul partenaire pour la vie, elles constatent que cette première relation est dépourvue d'avenir et se sentent salies. Rima et Hennedi déplorent que les garçons qu'elles ont rencontrés ensuite et qu'elles percevaient, à chaque fois, comme un compagnon durable, voire un mari, se soient en fait montrés particulièrement méprisants à leur égard, comme le relate Rima :

*Mais ça a des avantages et des inconvénients [de ne plus être vierge] parce que quand tu rencontres quelqu'un et que... Même après, quoi ! Quand j'ai voulu sortir avec des jeunes Maghrébins comme moi, eux, quelque part, dès*

*qu'ils savaient que tu l'étais pas, ils te classaient directement quelque part, quoi ! Où il fallait pas ! Ils te prenaient pour ce que t'étais pas ! Il y en a beaucoup qui réagissent tout de suite comme ça ! Alors que c'est bête, hein ! J'en ai eu une fois, l'été dernier. J'étais contente parce que je l'avais rencontré dans le train, une fois que je montais en week-end [chez mes parents]. Donc, il habitait près de chez moi et je me disais : « On va s'entendre, hein ! » [ton de la détermination]. Mais laisse tomber ! Ah, laisse tomber ! une fois, il est venu me dire : « Bon, ben voilà, heu... » On a cassé parce que je le sentais pas, ça servait à rien de rester ensemble, ça servait à rien ! Ensuite, il est venu me voir et il m'apprend qu'il avait une petite amie et que c'était bien avant qu'on soit ensemble ! Bon, moi, il m'avait joué le jeu : « Je t'aime... » et tout ce qui s'en suit ! Il vient me dire ça et il me dit en même temps : « Si c'était pas avec elle que j'étais fiancé, ça serait bien toi. » J'ai rien pigé ! Je lui ai dit : « Je t'ai tout donné et tu m'as fait passer pour quoi ? Les gens nous ont vus là-bas ! Les gens savent plus ou moins que t'étais déjà... Donc pour qui ils m'ont pris ? » Tu vois l'image qu'il m'a donnée ! En plus, il a eu la chance que je lui fasse bien connaître mon milieu, quoi ! Je lui ai fait connaître mes amis, ma sœur... donc il a été bien loin par rapport à certains ! Et ça, ça a pas trop passé, donc je lui ai passé un savon et je lui ai dit que j'avais ma fierté quand même ! Et il m'a répondu que la fierté c'était de rester vierge jusqu'au mariage. Je lui ai dit : « Tu me dégoûtes ! Casse-toi ! » Tout c'que j'lui souhaite, c'est... En plus, il croit qu'elle est vierge sa fiancée, ben il sera bien déçu.*

Cet extrait d'entretien montre clairement que la sexualité est conçue comme un dû à l'égard du partenaire dont les désirs doivent être satisfaits, indépendamment des leurs. Henedi confesse en baissant la tête : « J'ai pas de plaisir. C'est malsain en fait ! » Rima déclare de son côté que lorsqu'« [elle] le fait, c'est plus pour lui faire plaisir à lui qu'à [elle] ».

Compte tenu de l'échec de leur première relation, ces filles tentent, aujourd'hui plus encore qu'au commencement de leur vie sexuelle, de trouver un mari, si possible un descendant de migrants du Maghreb, afin de présenter parentales un garçon « potable ». En cela, elles opèrent un retour vers les valeurs de leurs parents afin d'améliorer leur image et de retrouver l'estime d'elles-mêmes. Seule Leïla s'est

refusée à cette définition du choix du conjoint, car l'homme qui l'a violée enfant était un migrant du Maghreb et elle n'imagine pas faire l'amour avec une personne qui lui ressemblerait ; c'est pourquoi elle n'a que des partenaires « français » et qu'en conséquence le mariage ne saurait être une solution pour renouer des liens avec ses parents, puisque ceux-ci perçoivent un tel gendre comme l'expression d'un reniement. Comme elles ont refusé diverses propositions de mariage, Hennedi et Rima doivent maintenant apporter la preuve de leur propre capacité à choisir un bon mari et ne veulent pas décevoir, ce qui explique en partie leur précipitation dans le choix du partenaire, si tant est qu'on puisse encore parler de choix tant la précarité limite l'éventail des partenaires accessibles. La volonté de se marier répond aussi au désir d'accéder à un statut qui les sorte de ce qu'elles perçoivent malgré tout comme une situation d'échec ; il s'agit de retrouver de la considération après avoir représenté la honte pour leurs parents, leur départ ayant entaché l'honneur familial. Après avoir rejeté toutes les obligations relatives à cette notion et en avoir durement subi les conséquences, elles tentent de sauver ce qui peut l'être et de rétablir des relations avec leurs parents en se mariant. C'est pourquoi, elles cherchent des partenaires beaucoup plus âgés qu'elles, espérant trouver un homme possédant un emploi et le désir de fonder une famille : le premier compagnon de Leïla avait onze ans de plus qu'elle, tandis que celui avec qui elle flirte maintenant en a quinze de plus ; Rima a un partenaire de sept ans plus âgé qu'elle ; Hennedi est actuellement célibataire. Or, l'enquête nationale sur les violences envers les femmes montre que les écarts d'âge de plus de dix ans entre les conjoints doublent la fréquence des violences conjugales définies comme « très graves » dans l'enquête (Jaspard, M. *et al.* ; 2003 : 45).

Cet écart d'âge induit un déséquilibre qui les vulnérabilise indéniablement face à leur partenaire et qui leur est d'autant plus préjudiciable qu'elles éprouvent des difficultés à choisir des compagnons respectueux. Il faut dire qu'elles font preuve d'une certaine crédulité : elles croient sur paroles ceux qui, au terme d'une semaine de flirt, disent être « fous amoureux » d'elles et déclarent, pour les séduire, qu'elles « seraient belles si [elles] étai[en]t enceintes », ou vouloir « un enfant d'[elles] », ce qu'elles perçoivent comme une « preuve d'amour » et d'engagement, alors qu'elles les connaissent à peine.

Tous ces facteurs réunis font que depuis le premier rapport, elles vivent assez douloureusement leur sexualité. Toutes trois déclarent, en fin de compte, « ne pas apprécier » les rapports sexuels et ne pas y trouver de plaisir. Leur sexualité ayant été

vécue, non pas pour elles, mais pour leur partenaire, il ne saurait en être autrement. Toutefois, ce mal-être vis-à-vis de la sexualité est aussi la conséquence des violences sexuelles qu'elles ont subies. Comme je l'ai déjà dit, Leïla et Hennedi ont connu des violences durant leur enfance. De son côté, Leïla raconte passer des heures sous la douche après chaque relation sexuelle et se réveiller quasiment tous les matins avec l'image de l'homme qui l'a violée étant petite. Elle explique aussi que son premier ami, devenu le père de sa fille, « [lui] faisait l'amour quand [elle] dormai[t] » et qu'elle ne « [s]'en rendai[t] pas compte » immédiatement, ce qui peut s'expliquer par les processus de dissociation de soi et du corps fréquent chez les victimes de viols, et permettait visiblement à son compagnon d'abuser d'elle. Comme elle avait fait une tentative de suicide peu de temps avant l'entretien, je lui demandai quelle en était la raison et elle me répondit pudiquement : « Ben tu sais, c'est parce que j'ai des problèmes de cycles ». Aujourd'hui, son ancien partenaire, qui s'est montré si violent envers elle qu'elle a dû être hospitalisée après avoir reçu un coup au visage, est incarcéré, accusé de viol par une femme toxicomane qui fut sa maîtresse, mais Leïla le défend, de crainte qu'il ne perde son droit parental sur leur fille, ce qui montre qu'elle n'a pas pris conscience de la dangerosité de cet homme.

Pour Hennedi et Rima, s'ajoutent à la violence sexuelle dans l'enfance les viols subis à l'époque où elles étaient sans-abri. Rima n'a pas souhaité décrire les circonstances de son agression, mais a expliqué que « des jeunes qui ne faisaient rien d leurs journées », rencontrés à Bobigny, l'avaient prise pour « une salope et une putain » dès qu'ils avaient su qu'elle était partie de chez elle : « Pour eux, parce que t'es dans la merde, t'as pas de dignité, en fait ! Ils croient que t'es capable de tout, alors à partir de là... » On a déjà vu que les garçons en difficulté qui se livrent à des viols ciblent leurs victimes en fonction de leur isolement ; l'expérience de Rima ne fait qu'en apporter la confirmation et le témoignage de Samira Bellil, membre active du mouvement des femmes des quartiers « Ni pute, ni soumise », ancienne victime de viols collectifs par des jeunes en difficulté, quand elle vivait elle aussi dans la rue, confirme ce propos (Bellil, S. ; 2002). Elle ajoute qu'il ne faut pas, lorsqu'on est sans-abri, « faire confiance à ceux qui proposent des squats », parce qu'il y aurait « toujours une sale idée derrière ». De son côté, Rima, qui a logé durant plusieurs semaines dans un foyer d'hébergement d'urgence, où elle était la seule femme parmi une cinquantaine de sans-logis vivant dans la rue depuis longtemps, explique n'avoir jamais réussi à y dormir sereinement, de peur de s'y faire agresser. Durant cette

période, elle rencontra un garçon dans le métro qui lui demanda une cigarette puis la harcela en refusant de s'en aller. Il finit par la saisir par le poignet en lui tordant le bras et par l'obliger à lui offrir des consommations dans un café, il se saisit ensuite de l'argent qu'elle possédait. Tétanisée, ne pouvant fuir, n'ayant nulle part où se réfugier ni personne à appeler, elle se vit obéir à ses ordres et à ses menaces. Ainsi, il la contraignit à le suivre chez lui et il la séquestra deux jours durant lesquels elle fut violée à plusieurs reprises. Pour obtenir le droit de sortir, elle dut promettre de l'épouser et de revenir le lendemain. A la suite de « ces deux jours d'horreur », elle alla voir une assistante sociale qui lui obtint une chambre dans un foyer de jeunes travailleurs. Ainsi, chacune d'elle a été violée une ou plusieurs fois et deux en parlèrent pour la première fois lors de l'entretien<sup>126</sup>. Leur sexualité n'en est évidemment que plus troublée. Ainsi, Henedi, qui a subi des attouchements incestueux à l'âge de huit ans et le viol dans la rue, déclare :

*J'supporte pas le poids d'un homme sur moi en fait, parce que tu sais, quand il est sur toi, il est lourd quand même, et j'sais pas... J'aime pas qu'un homme ait le contrôle sur moi, sur mon corps, et puis... Le sexe masculin en soi, ça me rebute. Pour moi, c'est une arme, quoi ! J'arrive pas à m'détacher de c't'image-là.*

Ainsi, fragilisées par les violences sexuelles dans l'enfance, par une éducation qui les a privées de liberté et leur fait craindre un mariage forcé niant leurs désirs, par l'injonction de la société globale à satisfaire les désirs sexuels du partenaire masculin et non les leurs, par une longue période de vie dans la rue, par des viols répétés, par le désir compulsif de trouver un mari pour sortir de cette situation, elles sont aujourd'hui dans l'incapacité d'accéder à l'affirmation de soi par la sexualité, qui est au contraire devenu un élément destructeur dans leur vie. Quand la sexualité des femmes est construite en fonction de celle des hommes et qu'elle est en conséquence vécue comme telle par beaucoup d'entre elles, elle équivaut alors à une dangereuse dépossession de soi. De tels parcours de vie faits de violences sexuelles et de fuite d'un climat familial oppressant, qui aboutissent à une sexualité conçue pour satisfaire les besoins du partenaire ne sont évidemment pas spécifiques des Françaises

---

<sup>126</sup> A la fin de l'entretien je leur ai indiqué les coordonnées téléphoniques du Collectif féministe contre le viol qui gère le numéro vert SOS viol femmes informations. Elles prirent ce numéro silencieusement, avec intérêt, mais n'exprimèrent pas la volonté immédiate de les appeler.



descendant de migrants du Maghreb, mais on peut noter que leur position de fille aînée à un moment où leurs parents ne percevaient pas et ne comprenaient pas leurs désirs d'autonomie, ont contribué à réduire leur capacité à se protéger du sexisme ambiant.

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

Compte tenu de leur mise en cause du principe de virginité et de leur définition identitaire, comment ces filles perçoivent-elles la maladie du sida ? Surtout, comment appréhendent-elles les risques d'infection par le VIH, étant donné leur assujettissement aux désirs sexuels de leurs partenaires, leur fragilité psychologique et leur désir de se marier pour retrouver un statut ?

Le sida n'est globalement pas conçu comme une maladie honteuse, même si des divergences apparaissent dans leurs discours. Leïla qui se refuse à vivre avec un garçon « Maghrébin » et qui, ayant eu un enfant hors mariage d'un « Français », représente le déshonneur pour sa famille, défend farouchement l'idée que le sida concerne tout le monde : elle s'oppose notamment à la stigmatisation des homosexuels par le biais de l'épidémie de sida. Ayant, comme beaucoup d'entre eux, été « bannie », elle se sent solidaire de leurs revendications et défile à la Gay, Lesbian, Bi. and Trans. Pride. Elle déplore que cette maladie soit fortement associée à « la sexualité illicite » dans les familles « maghrébines », ce qui l'amène à penser que la prévention ne pourra se faire qu'en luttant contre les « tabous ». Ainsi, lorsqu'elle était adolescente, à la suite d'une intervention de prévention en milieu scolaire, elle a dit à sa mère, qui avait subi une transfusion à la naissance de son dernier enfant, qu'elle devait se faire dépister, ce qui lui valut une « magistrale paire de gifles », avant de pouvoir expliquer que le virus se transmettait par transfusion. Globalement, elle revendique être « concernée comme tout le monde » par les risques d'infection.

Les deux autres, dont la considération ou l'honneur pourrait se rétablir grâce à un mariage convenable, ont bien du mal à ne pas regretter leur transgression, vu leurs difficultés à trouver par elles-mêmes un mari « Maghrébin », d'où un discours plus nuancé : sans porter de regard accusateur, elles déclarent ne pas être « trop

concernées », n'ayant pas eu de nombreux partenaires (deux à quatre), comme l'exprime Rima : « J pense que j suis quelqu'un qui reste assez propre, donc j pense que j l'ai pas, hein ! » Elles déplorent en revanche le manque d'informations envers les migrants et rapportent que leurs parents illettrés ignorent tout des modes de transmission du VIH.

Bien qu'elles aient conscience des risques d'infection pour elles-mêmes, ces filles n'ont pas su imposer de moyens de protection, ce qui n'étonne guère : elles ne parviennent déjà pas à définir leurs désirs. Lors de leur premier rapport sexuel elles n'utilisèrent pas de préservatif : Rima le reconnaît sans détour, tandis que Leïla et Henedi élaborèrent un discours particulièrement incohérent ; c'est que la conscience de leur incapacité à s'imposer dans la sexualité et à se protéger de ce risque si important leur fait honte, d'où des tentatives pour me prouver leur vigilance. Le propos de Leïla, qui supporte la honte d'être une mère non mariée, est particulièrement exemplaire de ce déni : elle affirme avoir demandé un test de dépistage à son partenaire deux mois après leur rencontre, alors qu'elle déclare ailleurs dans l'entretien n'avoir envisagé de relations sexuelles avec lui que six mois plus tard ; elle raconte s'être rendue dans une pharmacie avec son compagnon pour acheter des préservatifs et lui avoir ostensiblement donnés devant les autres clients, mais la survenue accidentelle de sa grossesse huit mois après le début de leur relation et deux mois après les premiers rapports sexuels indique qu'ils ne les ont pas systématiquement utilisés. Alors qu'on lui reproche fréquemment d'avoir commis une « erreur » en n'avortant pas et qu'elle se sent jugée irresponsable, Leïla tente dans son discours sur le sida de se présenter en personne vigilante et capable de s'imposer dans son couple, ce qui n'est malheureusement pas le cas : peu de temps avant qu'elle ne quitte son premier partenaire devenu violent et alors que nous nous promenions, elle a exprimé des douleurs d'ordre gynécologique ; voyant qu'elle ne se sentait pas bien, nous sommes allées aux urgences d'un hôpital et elle confia aux médecins sa crainte d'être enceinte et sa peur d'avoir été contaminée par le VIH, alors même qu'elle s'était présentée lors de l'entretien (réalisé une semaine auparavant) comme une personne très au fait des questions relatives au sida et sûre de sa séronégativité. Elle allait jusqu'à s'inventer des risques improbables pour montrer à quel point elle se protégeait :

*Là, je vais en faire un autre [un test de dépistage] par précaution, parce que avec l'abcès au cou, les trucs comme ça... Je l'ai fait en 96, je voulais le faire en 97-98, mais je vais le faire là, parce qu'il y a quatre ans. Et je sais que c'est plus sûr...[...] C'est avec la fibroscopie, quoi ! Parce que c'est pareil, c'est stérilisé et tout ça, mais t'es pas sûre à 100%.*

La peur d'une contamination par une fibroscopie semble plutôt couvrir la peur d'une contamination par voie sexuelle. Il est probable que l'entretien a déclenché une prise de conscience des risques encourus avec son dernier partenaire, puisqu'il la trompait, notamment avec une femme toxicomane, et par la suite son désir d'être accompagnée pour affronter l'annonce des résultats, d'où les douleurs au moment où nous avons rendez-vous. Je n'insinue pas là que ses douleurs n'étaient pas réelles, mais je pense qu'elles résultaient du traumatisme consécutif aux viols successifs et de l'angoisse de la contamination soulevée par l'entretien, puisque les examens médicaux ne révélèrent aucun problème biologique. Devant mon étonnement quant à sa demande de tests de dépistage et de grossesse, elle m'affirma que son partenaire était « allergique » aux préservatifs et qu'il ne pouvait en utiliser. Quelques mois plus tard, son nouvel ami connaissait lui aussi des problèmes d'allergie et avait soi-disant fait un test de dépistage à l'occasion d'un bilan de santé. Là encore, ce discours est la manifestation de la volonté de se préserver d'un regard inquisiteur, quand par ailleurs elle était parfaitement consciente des risques auxquels elle s'exposait en ne parvenant pas à imposer un test de dépistage ou le port du préservatif à ses partenaires.

Alors qu'elles savent avoir été exposées à des risques d'infection, ni les unes ni les autres n'avaient fait de test de dépistage avant l'entretien. Il faut souligner que la précarité matérielle et le manque d'information sont l'un des facteurs explicatifs, puisque Rima ignorait par exemple l'existence de centres de dépistage anonymes et gratuits. Mais la dépossession de soi est bien plus explicative :

*- Avec ton nouvel ami, est-ce que vous avez eu l'occasion de parler du sida ?  
- Au début, on a discuté de ça et on voulait avoir des rapports et on était parti pour faire des examens qu'on n'a jamais faits, parce que finalement on s'est fait confiance mutuellement. Et moi de mon côté, même si je suis avec lui, je suis en train de calculer quand même que bon, au bout de trois mois, je vais aller faire une vérification. Il y a ça quand même, mais bon, j'espère pas être*

déçue par la vie ! Ça serait bien dommage ! Mais au bout de trois mois, je vais aller faire une prise de sang, voir un gynéco, voir si... Mais bon comme on veut aller vite, qu'on veut faire les choses, on va y arriver de devoir faire les examens avant de faire le halal [le mariage religieux]. Enfin, je crois.

- Avant le mariage civil, il peut y avoir une prise de sang pour faire un test de dépistage du sida, mais c'est pas obligatoire, c'est la mairie qui le propose.

- Ouais mais ça, c'est pas grave parce que moi, ça, je compte le faire, même si lui, il y pense pas ou si j'ai du mal à lui faire faire. On va avoir la réponse quand même vu que moi, je vais aller faire le test de mon côté. C'est pas grave, j'vais le faire. S'il se passe quelque chose, je le saurai.

- Parce que lui, il voudra pas faire le test ?

- Si, il était d'accord, mais bon, moi, comme j'ai pas de régime de prise en charge, il aurait fallu que je paye.

- Il y a des centres de dépistage qui sont anonymes et gratuits.

- Ouais, mais pas que ça, il y a d'autres choses aussi que je voudrais vérifier, l'herpès... Un examen complet.

- Oui, tu peux faire un examen pour toutes les MST. Il y en a un à l'hôpital Bichat, mais dans n'importe quel hôpital ils sauront te dire où trouver un centre de dépistage gratuit.

- Ah bon ! Ben alors là, il faut que je m'y mette parce que si c'est gratuit, j'ai plus de raisons de pas le faire, quoi !

- Ton ami peut venir en même temps que toi.

- Oui, lui, au contraire, il m'a demandé de prendre son rendez-vous en même temps que le mien, qu'on le fasse ensemble, il y a pas d problème. Mais c'est bien, ça ! Parce que les gens, ils sont au courant de rien du tout. Même moi, j'ai déjà du mal à demander si certaines choses sont normales quand t'as des relations, donc tu vois, c'est un peu... à tâtons, mais bon. Mais là, je vais aller voir un médecin et lui demander si telles ou telles choses sont normales. Mais là, il faut qu'on le fasse parce qu'on en a parlé, mais vu que moi, j'avais pas d'argent à dépenser... On a dit : « C'est pas grave, plus tard. » Je vais prendre un rendez-vous, tu m'y fais penser !

Le test de dépistage représente une épreuve fort difficile à affronter, compte tenu de tous les problèmes auxquels elles doivent déjà faire face ; là encore, le besoin d'être

accompagnée a été exprimé, car les interrogations quant à une sexualité malheureuse, dépourvue de plaisir, créent un véritable mal-être, qui rend le test de dépistage relativement secondaire dans la démarche d'aller consulter un médecin. Quant à l'incapacité à imposer un test de dépistage au partenaire, elle est palliée par la volonté de faire soi-même ce test. Je dus donc lui rappeler que la transmission du virus n'étant pas systématique, sa séronégativité ne pouvait être comprise comme l'assurance de celle de son partenaire.

Enfin, les prises de risques doivent être resituées dans le cadre de leur désir de trouver un mari et dans leur façon d'évaluer leurs partenaires selon qu'ils se sentent ou non prêts à avoir des enfants : c'est à partir du désir exprimé par le garçon de devenir père qu'elles l'évaluent et lui accordent alors leur confiance, non à partir de ses traits de caractère. C'est ainsi que Leïla est devenue enceinte puis maman, et que Rima a subi trois avortements, à chaque fois abandonnée par son ami à l'annonce de sa grossesse :

*Celui qui est responsable de ce qui m'est arrivé, c'était un cas. C'était un cas ! Pourtant, j'étais prête à faire tout ce qu'il fallait faire avec lui ! Il m'a demandé, et j'ai fait ce qu'il m'a demandé, et j'étais prête à aller jusqu'au bout : le présenter à mes parents et tout ce qu'il faut, quoi ! Et le jour où je suis tombée enceinte, il y a eu un revirement de situation ! Laisse tomber ! Au point que le mec, je sentais qu'il fallait même pas que j'aie le voir, quoi ! « Qu'est-ce qu'il va m'arriver ? » Tu te dis : « P't'être qu'il va mal le prendre ! » Rien qu'au téléphone, je sentais que c'était plus le même. Donc, j'ai préféré rester dans mon coin, tu sais. Vu qu'on se connaissait pas trop, je savais qu'il allait pas venir me chercher. Parce que j'étais restée un peu... J'avais pas tout dit de ma vie. Donc on s'est contacté par téléphone et c'est tout. Quand j'ai vu que ça marchait pas, je lui ai juste demandé de m'aider à passer le cap. Mais je sais pas ce qu'il croyait que j'allais lui faire. Donc je me suis dit : « C'est mal barré ! Il pense que je veux le mettre dans la merde, donc il va me tendre un piège ou je sais pas quoi... » J'ai vu qu'il était assez débile pour faire des choses comme ça, donc j'ai passé le cap toute seule et puis voilà ! Je veux plus avoir de ses nouvelles, je veux plus avoir de rencontres, on sait jamais ! Un soir, il me dit : « Viens me voir ! », je sais pas quoi... Ouah ! C'est un coup à me retrouver dans un canal ou je sais pas quoi ! On sait*

*jamais ! Les gens ici, ils sont tellement... Quand même, le mec, je lui propose de prendre la pilule et le jour où je lui en parle... [...] Comme j'étais avec lui, je prenais quand même la pilule du lendemain. Donc, on avait des rapports mais je savais aussi que la pilule du lendemain... C'est pas mauvais, une fois comme ça, ça va, mais régulièrement après chaque rapport, heu... Laisse tomber ! C'est pas recommandé ! Donc, je lui en ai parlé, je lui ai dit que je voulais prendre la pilule et le jour où je lui ai dit ça : « Non, la prends pas, arrête-la ! Viens, on va le terminer, on va faire un enfant, on va aller voir tes parents... » Ça avait même cassé un petit peu et quand on s'est revu, il m'a même demandé de l'épouser... Et le jour où je lui dis que je suis enceinte : « Ouais... De qui tu l'as eu ? Tu mens ! Dans quoi tu veux me foutre ? » Tu imagines le discours qu'il a eu ! Quand il a réagi comme ça, je me suis dit : « Oh ! » Et puis je suis restée comme ça. J'avais du mal à comprendre. Et puis au fur et à mesure, je l'ai appelé, je lui ai dit : « Bon, ben parle-moi au moins ! Tu le veux ou tu le veux pas ? » Quand il m'a dit : « Ouais... Il est pas de moi... » J'ai dit : « Bon, on s'arrête là. Tout ce que je te demande, c'est de m'aider à passer le cap parce que c'est dur, surtout ici toute seule. » Et puis j'ai vu que ça n'allait pas, donc je me suis dit : « Bon, on va passer le cap toute seule. » Et puis voilà.[...] Pourtant, c'était quelqu'un de chez moi et qui semblait bien comme il faut. Du jour au lendemain, j'ai halluciné, quoi ! Et une fois que ça a été terminé, il m'a rappelé : « Maintenant que c'est terminé, on pourrait continuer. » [Rire] J'ai pas tout compris. Mais je lui ai expliqué que je pouvais pas et que j'avais pas envie. Et puis voilà.*

Alors qu'elle ne connaissait guère ce garçon, que leur relation était instable, elle lui a accordé toute sa confiance simplement parce qu'il se déclarait prêt à devenir père, qu'il était « Maghrébin » et qu'il vivait près de chez ses parents. On peut aussi remarquer que le désir de paternité exprimé par ce garçon, qui n'avait pas d'emploi et semblait correspondre au profil des garçons en difficulté précédemment décrit, mais en plus âgé, a pu être éprouvé pour acquérir un statut, mais il semble par ailleurs que certains garçons usent du désir de maternité des filles qu'ils rencontrent uniquement pour obtenir leur consentement sexuel. De son côté, Henedi déclare n'avoir pas connu de telles épreuves, mais a signalé avoir eu « beaucoup de

frayeurs », sans vouloir donner plus de précisions, et s'arrangea pour détourner la conversation.

Ainsi, le cumul des violences, la dépossession de soi et le désir d'acquiescer un statut par la maternité exposent ces filles à des risques d'infection d'autant plus importants que leurs partenaires sont des hommes qui refusent les préservatifs, comme avec toutes leurs compagnes. Leur précarité et leur fragilité psychique sont telles qu'en l'absence de soutien, elles ne peuvent effectuer seules les démarches nécessaires à la connaissance de leur sérologie, ni assurer leur protection à tout point de vue. On voit combien l'organisation des rapports sociaux de « race » renforce les rapports sociaux de sexe — ceux-là créent une incompréhension entre ces filles et leurs parents, les unes idéalisant le vécu de la sexualité dans la société française tandis que les autres développent un sexisme identitaire affirmé, d'où l'émergence d'un contrôle accru —, et combien les rapports sociaux de sexe renforcent les rapports sociaux d'âge, puis de classe : la fuite du pouvoir parental, beaucoup plus affirmé sur les filles que sur les garçons, perturbe leur scolarité et les pousse à quitter le foyer prématurément, d'où la chute dans la grande précarité, où les rapports sociaux de sexe sont encore accentués. En somme, le cumul des positions de dominées les dépossède de tout pouvoir de gestion sur leur existence et les expose à de multiples formes de violences. Leur incapacité à imposer un moyen de protection à l'égard des risques d'infection n'en est que l'une des manifestations.

#### ***4. Les lesbiennes***

A la différence des garçons aimant les garçons, les filles aimant les filles sont apparues plus affirmées dans leur définition identitaire et n'ont pas hésité à se dire lesbiennes, c'est pourquoi je reprends cette terminologie. Six personnes seulement ont été interrogées. Il faut dire ici la difficulté rencontrée pour les contacter, car il n'existe pas de « milieu beur lesbien » comparable au « milieu beur gay », autrement dit, pas de cafés, pas de discothèques, pas d'associations. Au contraire, les interrogées se caractérisent par leur isolement et leur tendance à vouloir s'éloigner des descendantes de migrants du Maghreb en général. C'est donc par le réseau de sociabilité lesbien parisien, qui est lui-même moins structuré et moins doté financièrement que le réseau gay, que je les ai rencontrées. Pour ce faire, je me suis

rendue régulièrement dans les cafés Le Unity Bar et Les Scandaleuses, ai assisté aux soirées « Le Vendredi des femmes » du Centre gay et lesbien et aux rencontres de l'association le MAG, le Mouvement d'affirmation des jeunes gays et lesbiennes, et enfin ai mobilisé mes amies lesbiennes, le tout sans très grand succès. On peut dire que proportionnellement aux démarches effectuées, le nombre d'interrogées est demeuré restreint : les lesbiennes descendant de migrants du Maghreb subissant les mêmes interdits que les hétérosexuelles dans leur famille, il leur est difficile de sortir ; la structuration d'un réseau de sociabilité et de solidarité s'en trouve contrariée. Certes, il existait au moment de la recherche, au début de l'année 2000, une petite association nommée « Le groupe du 6 novembre » réunissant des « lesbiennes issues de l'immigration », mais ce groupe, dont la ligne politique repose sur la lutte conjointe contre le racisme et la lesbophobie, pratique le séparatisme, c'est-à-dire que les Françaises « de souche » ne sont pas autorisées à participer aux réunions et qu'en conséquence mes démarches auprès d'une de ses membres se soldèrent par le refus de participer à l'enquête. Inscrites dans une logique d'affirmation identitaire dans les rapports sociaux de « race », elles se plaisent à faire savoir qu'il y a parmi elles « une lesbienne qui porte le voile ». Alors que le réseau lesbien a historiquement été moteur dans l'émergence du mouvement féministe des années 1970, que celui-ci ne perçoit généralement dans le voile que l'oppression des femmes sans en saisir les enjeux de résistance au racisme dans le contexte français, et qu'il a mené une dure critique de la religion catholique, une telle affirmation a l'effet d'une provocation et suscite l'incompréhension. Toujours est-il que ce groupe a signé l'émergence d'un réseau, dont il faut certainement attendre qu'il atteigne un degré de structuration plus élevé pour que les portes s'ouvrent. Depuis, un autre groupe appelé Les N'DéeSses, « collectif de lesbiennes Algériennes vivant en Algérie et en France », s'est constitué en 2002, mais il n'a pas été contacté, la recherche ethnographique étant alors terminée depuis deux ans. Ce réseau dénonce lui aussi le racisme, mais n'a pas à ma connaissance de doctrine séparatiste. On voit donc qu'entre les interrogées disséminées dans l'espace des « lesbiennes blanches », comme dirait le Groupe du 6 novembre, et les lesbiennes militantes au sein d'associations, il existe des positionnements très différents dans les relations entretenues avec les lesbiennes dites « Françaises ». En cela, le positionnement identitaire des interrogées ne reflète qu'une des manières de se définir comme lesbienne face à l'hétérosexisme et aux rapports sociaux de « race », de sorte que



d'autres investigations devront être menées. Les craintes relatives au racisme apparues chez certaines hétérosexuelles et chez les lesbiennes du Groupe du 6 novembre, ne sont pas apparues avec les lesbiennes interrogées.

Tous les entretiens ont été effectués dans des cafés lesbiens. Les personnes rencontrées ne m'ont pas demandé quelle était mon orientation sexuelle avant d'accepter le principe de l'entretien, ma présence dans des lieux lesbiens laissant présumer de mon orientation. Quatre me l'ont demandé ensuite, soit au cours de l'entretien, soit après l'entretien, et deux ne me le demandèrent pas. Il est évident qu'être lesbienne facilite l'acceptation des entretiens, tandis qu'être hétérosexuelle se présente comme un obstacle, les interrogées pouvant craindre des attitudes homophobes et donc faire preuve de plus de méfiance, mais ce qui importe ici pour saisir dans quel contexte l'entretien a été réalisé n'est pas tant que je sois lesbienne ou pas, ce que je ne tiens pas à révéler au lecteur, mais que les interrogées aient pensé que je le suis, ce qui a déterminé pour elle le degré de confiance qu'elles pouvaient m'accorder. Pour autant, être lesbienne n'est pas un critère impliquant forcément l'acceptation de l'enquête, car l'orientation sexuelle ne crée pas d'emblée de relations de sympathie entre les personnes et des divergences de points de vue ou des attitudes peuvent tout aussi bien provoquer un refus.

Un entretien sur la sexualité est toujours en un sens une interaction sexuelle, de sorte qu'il faut gérer cette dimension pour recueillir les données. L'un des entretiens s'est transformé en entreprise de séduction, l'interrogée insinuant habilement à l'occasion de certaines de mes questions que je cherchais à la séduire : elle retourna par exemple une interrogation sur la profession de ses parents de la façon suivante : « Tu veux déjà les rencontrer ! Hé ! Tu vas vite, toi ! », ou alors, lorsque je la relançai sur sa préférence pour les relations courtes, ce dont elle parlait comme d'une difficulté à entretenir des relations stables, elle me répliqua en riant : « Tu m'relances ? » Ces remarques me firent rire dans un premier temps, mais l'entretien se déroula sur ce mode pendant une demi-heure, mon interlocutrice détournant presque systématiquement la conversation pour m'interroger sur ma vie et ma sexualité, ce qui répondait à la fois au désir de savoir exactement à qui elle s'adressait — c'est pourquoi je lui répondis estimant normal de répondre à certaines de ses interrogations et sachant qu'il peut être nécessaire de se dévoiler un peu pour libérer la parole —, mais qui s'inscrivait aussi dans la démarche de séduction, ce qui dès lors transformait tout à fait le sens de cet entretien. N'envisageant pas de

répondre à des avances dans le cadre de l'enquête — que ces avances soient de nature homosexuelle ou hétérosexuelle d'ailleurs —, je finis par lui répondre : « Hé ! Mais t'es terrible ! Ça a pas l'air, mais je bosse, là ! Sois sérieuse un peu, sinon on arrête ! », mise au point qu'elle accepta avec le sourire et sans rancune, ce qui permit de redonner une tournure plus habituelle à l'entretien. Globalement, et à la différence des entretiens réalisés avec les hétérosexuelles, ceux recueillis après des lesbiennes m'ont paru plus facile à réaliser, les interrogées éprouvant moins de gêne à parler de leur sexualité.

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

Il a été indiqué en première partie de cette thèse que les catégories de sexe sont construites sur le fondement de la contrainte à l'hétérosexualité, découlant des rapports de reproduction. Il s'ensuit que les « hommes » ne sont véritablement considérés comme des « hommes » et les « femmes » comme des « femmes » qu'en étant hétérosexuels. Dès lors, les individus attirés par les personnes de même sexe bouleversent les définitions des catégories de sexe. Compte tenu du sexisme identitaire présent dans chacune des familles rencontrées et de la contrainte à l'hétérosexualité que représente le système de l'honneur, comment ces interrogées se positionnent-elles alors vis-à-vis de cette notion et comment construisent-elles leur identité de genre ? Sachant qu'il s'agit d'une transgression mettant en péril la hiérarchisation des sexes si étroitement assimilée par le discours raciste à la « culture » de leurs parents et non à l'ensemble de la société française, comment définissent-elles leur identité vis-à-vis des rapports sociaux de « race » ?

##### **4.1.1. L'hétérosexisme fait du lesbianisme une honte**

Avant de présenter la façon dont les interrogées se déterminent vis-à-vis de leur orientation sexuelle, il importe de présenter en premier lieu les représentations de leurs parents sur l'homosexualité féminine.

A la différence de l'homosexualité masculine, celle-là ne donne pas lieu à pléthore de discours, car les parents des interrogées ne se la représentent pas.

L'hétérosexisme vis-à-vis des lesbiennes se traduit d'abord par l'assignation de la sexualité entre femmes à l'inexistence, comme le dit très bien Fadila qui n'a plus que sa mère :

*Pour ma mère, ça n'existe pas. Pour les hommes, si, elle sait que ça existe parce qu'il y a les insultes, mais pour les femmes, y'a pas d'insultes, donc c'est quoi ? Ça veut dire quoi ? Ça n'existe pas ! On a deux voisines qui vivent ensemble, elles sont lesbiennes, c'est clair, mais ma mère pense qu'elles sont ensemble pour payer moins cher de loyer, donc elle voit pas. Elle voit pas parce que ça existe pas. Y'a pas de place pour ça ! Donc vraiment, j'peux pas dire c'qu'elle peut s'dire, mais certainement pas du bien.*

Ce silence, loin d'être anodin, participe à la contrainte à l'hétérosexualité, dans la mesure où il réduit l'imaginaire sexuel des individus à des scénarios hétérosexuels. Face à ce silence qui n'est pas de bon augure, certaines ont essayé de « tester » leurs parents ou leurs frères et sœurs, tandis que d'autres ont préféré ne pas s'y risquer, sachant déjà tacitement tout le « mal » qu'ils en pensent. Leurs parents perçoivent l'homosexualité féminine comme une « grande honte », voire comme un « déshonneur », mais d'une moindre ampleur que celle relative à un fils gay. Cette gradation est clairement mise en rapport par les lesbiennes interrogées avec la position de pouvoir dont les garçons disposent au sein de la famille : si la honte est moins forte, c'est parce que le statut des filles dans la famille est moindre, de sorte que la moindre stigmatisation dans les discours, qui n'équivaut pas forcément à une moindre violence dans les faits, traduit directement l'ordre hiérarchisé des sexes. Ainsi, le terme d'hétérosexisme que j'ai défini antérieurement comme un système de construction et de hiérarchisation des sexes et des sexualités trouve ici tout son sens. Pour illustration, voici comment réagit la famille de Zineb : celle-ci a une sœur, dite « assez ouverte », qui, se doutant de son homosexualité, a pris un jour l'initiative de déclarer devant leur mère : « Ça ne me dérangerait pas d'avoir une sœur lesbienne », ce à quoi leur mère répondit : « Ah, ça va pas ! Ça s'rait dur ! Moins dur qu'un garçon, mais ça s'rait dur, quand même ! », ce que Zineb commente :

*Parce qu'un fils c'est la représentation de la famille. Si ton fils est pédé, ton fils est une fille en gros, et ça, alors là, heu... pour les Reubeus, macho comme*

*ils sont, ça passe pas. C'est carrément l'déshonneur. Qu'une fille soit un garçon, bon ben là... Même, une fille, c'est plus doux, donc ça passe mieux. Un mec, c'est la virilité et tout donc, on accepte pas qu'un mec ait les manières d'une fille, ça passe pas du tout. Si une fille tourne mal : par exemple, si elle se marie avec un Français, si elle tourne mal, on renie la fille, point barre ! La fille pour la famille n'existe plus. Tandis qu'un garçon, c'est beaucoup plus complexe parce qu'on peut pas le renier comme ça, c'est la représentation de la famille. Si un garçon se marie avec une Française, c'est bien en fin de compte, c'est pas voulu, mais on va le changer en bien parce que c'est le mec et que c'est lui qui va ramener la fille dans la religion musulmane. Donc une fille lesbienne, c'est pas bien vu, mais c'est moins grave. A la limite, une fille masculine, on a même moins peur parce qu'on voit qu'elle sait se défendre.*

On voit dans le discours de Zineb que les rapports sociaux de sexe, ici incarnés par la patrilinéarité, confèrent aux fils le rôle de « représentation » de la famille et de perpétuation de son nom, et assignent les filles à un rôle mineur, d'où la plus forte stigmatisation des gays par rapports aux lesbiennes.

Cette différence dans le degré, qui n'est en rien une acceptation du lesbianisme, laisse parfois une marge de manœuvre pour repousser l'échéance du mariage et vivre l'attirance pour les femmes, comme l'illustre le discours de Karima. Alors qu'elle m'expliquait combien il était inimaginable pour ses parents d'avoir une fille lesbienne et qu'en conséquence, elle n'envisageait pas de leur révéler son homosexualité, je lui demandai si le lesbianisme constituait, comme je le supposais alors, un déshonneur pour ses parents, elle me répondit :

*Ça équivaut pas du tout à ça. Tu sais l'honneur, c'est un grand mot quand même ! Non, pour mes parents, ça serait une mauvaise éducation. C'est plus ça ! Ma mère dirait ça, mes frères et sœurs diraient aussi ça, ou peut-être aussi que la mère a pas marié sa fille assez tôt et c'est pour ça qu'elle est devenue lesbienne. Si je leur dis que je suis lesbienne, ils vont dire que c'est depuis que je suis à Paris et qu'avant j'étais pas comme ça, parce que Paris est considérée en province comme une ville dépravée, de prostituées... Et c'est vrai qu'un garçon en fait, c'est pas du tout accepté parce que le garçon doit se marier, c'est l'homme de la famille, c'est un homme. Donc... J'peux pas t'dire trop*

*pourquoi, mais pour un mec, là, oui, on dira qu’c’est un déshonneur, et déshonneur veut dire honte, hein ! En fait, un homme est un homme, il peut pas être efféminé, donc s’il se marie pas, c’est qu’il y a quelque chose. Il y a tellement de demandes en mariage — sachant que n’importe quel parent Maghrébin cherche à marier sa fille —, que s’il se marie pas à 30, 35 ans, c’est louche ! Par contre, une fille qui se marie pas, c’est pas grave dans un sens. Une fille, les gens peuvent pas savoir... Peut-être qu’elle a pas eu de demandes en mariage, qu’elle a pas eu de chance, ce genre de choses, donc c’est plus accepté. Mais le fils qui se marie pas, c’est pas normal ! Tous les parents pensent à marier leur fille, mais les voisins, l’entourage, les voisins, s’ils voient qu’à 30 ans elle est pas mariée, ils vont pas dire qu’elle est lesbienne, hein ! Personne ne pense à ça ! Ils vont penser qu’elle a pas eu de demandes, alors que le mec, lui, il choisit la fille, donc à 45 ans, il peut se marier avec une fille de 18 ans. Moi, j’ai ma tante qui s’est mariée à 45 ans et elle est pas lesbienne. Donc tu vois, ça laisse de la marge !*

On voit clairement ici que l’impossibilité faite aux femmes de choisir leur mari peut servir d’argument aux lesbiennes pour expliquer un célibat très prolongé et ainsi masquer leur orientation sexuelle. Le célibat correspond certes à un « échec » du point de vue des parents, mais pas à un déshonneur comme la sexualité hétérosexuelle prémaritale ou la grossesse hors mariage, puisque la virginité de la fille demeure intacte — en général, il ne vient pas à l’esprit des personnes hétérosexuelles qu’il puisse exister des rapports de pénétration entre femmes, or l’utilisation de godemichés ou de vibromasseurs le permet et surtout la représentation la pensée hétérosexuelle réduit la notion de pénétration à la pénétration par un pénis ou un substitut de pénis alors que la pénétration digitale est pensée comme une pratique de pénétration dans la pensée lesbienne. Telle est donc l’idée que se font les parents, comme la majorité de la population française, de la sexualité entre femmes : une absence de sexualité puisqu’il n’y aurait pas de pénétration possible, d’où l’absence de déshonneur et la seule présence de la honte. L’apparente moindre stigmatisation du lesbianisme n’est en fait que l’expression de la négation de la sexualité des femmes dans leur ensemble et non seulement des lesbiennes. Elle correspond à la réduction de l’imaginaire sexuel au coït hétérosexuel dont les fins reproductives sont évidentes.

Cependant, on se doute que la prolongation du célibat n'est possible que dans les familles admettant que les filles choisissent elles-mêmes leur conjoint et où l'on refuse de leur faire part des propositions de mariage. Cette possibilité requiert encore l'acceptation de l'indépendance financière et de résidence pour les filles. Or, on a vu que les familles laissent difficilement leurs filles quitter le domicile parental si elles ne sont pas mariées, sauf quand leur scolarité est devenue un élément de fierté. Or, comme on l'a vu à propos des filles hétérosexuelles, toutes ces conditions ne sont pas souvent réunies, et on imagine aisément que certaines lesbiennes, tout comme certaines hétérosexuelles, s'enfuient à l'annonce d'un mariage ou bien sont mariées de force. D'ailleurs, la faiblesse numérique des lesbiennes rencontrées au regard de l'important réseau de sociabilité dit « beur gay » indique que la plupart des lesbiennes n'ont pas acquis la liberté des interrogées, leurs parents contrôlant leurs sorties parce qu'elles sont pour eux d'abord et avant tout des filles.

Deux des lesbiennes interrogées, qui expliquent que l'homosexualité d'une fille est moins grave que celle d'un fils, n'en ont pas moins connu des difficultés avec leur famille. Hafida, âgée de 22 ans, est partie de chez elle à l'âge de 16 ans : sa mère ayant découvert une lettre d'amour que lui avait envoyée son amie, elle se mit dans une violente colère, traitant sa fille de « perverse », l'accusant d'être « prise par le Diable » et lui ressassant qu'elle devrait cesser ses pratiques pour se marier plus tard. Terrorisée à cette perspective de viol, Hafida s'est enfui en Angleterre où elle est restée deux mois, allant d'auberges de jeunesse en auberges de jeunesse, dans la crainte d'être retrouvée par sa mère, déplorant que celle-ci ne lui accorde pas la liberté qu'elle-même avait recherchée en fuyant seule l'Algérie, après avoir subi son divorce. A son retour en France, elle fut placée dans un foyer pour mineures et n'a plus revu sa mère depuis. Sa scolarité s'en est trouvée très perturbée : elle a du arrêter ses études en classe de première quand il ne lui fut plus autorisé, étant devenue majeure, de résider dans un foyer, et vit aujourd'hui de « petits boulots » et de « p'tits plans pour s'faire d'la tune » ; elle loge chez des amis, en attendant de trouver une formation rémunérée dans la préparation des décors de spectacles. Il est certain que le manque de qualification, ajouté aux discriminations faites aux femmes, et plus encore aux lesbiennes, sur le marché du travail, augmente la difficulté d'accéder à cette indépendance financière. Quant à Fadila, qui décida un jour de ne plus cacher les tickets annonçant les soirées lesbiennes où elle allait, ni les cassettes vidéo de ses films lesbiens, ni les documents de l'association Amāl, elle eut affaire à

l'un de ses frères qui tenta de la frapper à la découverte de son homosexualité, mais il se garda d'informer leur mère espérant pouvoir ramener sa sœur « dans le droit chemin » lui-même. Il ne cessa ensuite de l'intimider, si bien qu'elle « rasai[t] les murs » dans la maison, de peur de le croiser de trop près, et il profitait de chaque moment où il se trouvait seul avec elle pour la harceler : « De toute façon, t'iras pas loin avec cette démarche-là ! », lui disait-il, ou encore « Moi, je joue aux cartes, j'ai un vice, mais toi, tu t'en sortiras pas, t'es pire que moi ! » L'atmosphère devenant insupportable et l'angoisse des coups déclenchant des cauchemars répétitifs dans lesquels son frère la tuait, elle choisit, à l'obtention de son baccalauréat, une formation d'animatrice pour jeunes enfants, dont l'organisation dans un cadre « européen » l'obligea à partir en Hollande pendant deux ans. Depuis lors, son frère s'est lentement plongé dans le mutisme : il ne lui parle plus depuis cinq ans et est devenu d'après les médecins « schizophrène », ce qu'elle impute à la découverte de son homosexualité à elle. Elle explique encore que sa mère aurait très certainement recours à la sorcellerie pour « tenter de [la] récupérer » et d'exorciser le « diable » dont elle est censée être la proie, si elle découvrait son homosexualité. Ainsi, la violence n'est pas moindre que celle décrite à propos des garçons aimant les garçons.

Toutes les interrogées ne sont par ailleurs pas unanimes sur le moindre opprobre du lesbianisme. Des variations apparaissent avec l'origine « noble » ou non des familles, c'est-à-dire avec l'importance de la religion. Khadija, issue d'une famille maraboutique, venue de Kabylie, explique que son père « la saoule avec son origine noble et son ancêtre d'Arabie Saoudite ». L'importance de la religion et la crispation identitaire autour de cette ascendance prestigieuse dans le contexte des rapports sociaux de « race » en France, expliquent pourquoi son homosexualité serait extrêmement mal perçue si elle s'avisait de la révéler :

*Ça s'passerait très mal, très très très mal. Mes parents vivent beaucoup du qu'en dira-t-on, déjà. Donc... Quand j'invite une copine à la maison, c'est genre : « Oh ! Mais ta copine, elle fume devant les voisins ! », alors si je leur dis que je suis homo, ça s'ra : « Regarde ! La fille d'Ali, elle préfère les femmes ! », ça serait la honte suprême que leur fille soit différente des autres, qu'elle ait pas un mari plus tard, un chien, des enfants, un appart, une maison... Ça briserait leurs rêves, parce que tous les parents rêvent de la vie de leurs enfants. Ils réagiraient très mal. [...] Je les connais, parce que pour*

*eux, ça s'rait le déshonneur total ! Ah ouais, total ! Ça deviendrait violent, hein ! [...] Mais c'est vrai que pour un mec, mon père le renierait carrément, ça serait plus son fils.*

Il apparaît ainsi, que la « honte » ou le « déshonneur » attachés au lesbianisme engendrent tout autant de violence que l'homosexualité masculine ou la sexualité hétérosexuelle prémaritale, même si les discours en font un fait prétendument « moins grave ». Il me semble que si une fille lesbienne n'est pas reniée, c'est qu'on espère pouvoir la marier, considérant que sa virginité n'a pas été flétrie. La maintenir attachée à la famille, c'est mieux pouvoir la contrôler et la contraindre à l'hétérosexualité. Cependant, Fatima affirme que si elle décidait de vivre avec une femme, soit elle serait « reniée », soit « on n'en parlerait pas pour faire comme si ça n'existait pas », la raison étant pour ses parents qu'« il faut avoir du *nif* et ne pas rompre la tradition ».

La stigmatisation apparemment moindre du lesbianisme doit encore être analysée au regard des représentations des rôles de sexe dans la sexualité, car il est considéré par les parents des filles interrogées que le lesbianisme ne transforme pas radicalement l'identité de genre de celle qui le pratique. Toutes expliquent qu'un fils homosexuel devient une femme, tandis qu'une fille lesbienne ne devient pas un homme, elle devient éventuellement « masculine » mais pas un « homme » véritable. Zineb dit même : « L'homosexualité pour un mec homo, ils voient ça comme la féminisation, tandis qu'une fille, c'est une fille, elle est efféminée. Ça touche pas l'image de la femme. »

Compte tenu du caractère fondamental de la hiérarchisation des sexes dans la construction des identités de genre, on peut s'étonner de ce que l'homosexualité féminine ne soit pas tout à fait conçue comme une inversion de genre, alors qu'elle correspond indéniablement à une transgression des rôles de sexes et au rejet du rôle « passif » assigné aux femmes dans l'hétérosexualité. Mais, ce serait oublier que les catégories de sexe étant hiérarchisées, cette transgression ne peut avoir les mêmes implications pour le « dominant » et pour la « dominée », car l'élément de référence dans les représentations de cette hiérarchie est l'élément « dominant ». Qu'un individu mâle soit « pénétré » lors de la relation sexuelle suffit à le rendre inférieur à un autre homme et à l'assimiler à une « femme », mais à l'inverse, il ne suffit pas à une femme d'être « dominante » par rapport à une autre femme pour être considérée



comme l'égal d'un « homme », si bien que l'inversion de genre n'est pas vraiment pensée dans le cas des lesbiennes. L'idéologie naturaliste fournit ensuite l'argumentation : la capacité, entendue comme pouvoir, de pénétrer le corps de l'autre est constituée en preuve manifeste d'une supériorité proprement masculine, dont les femmes, même lesbiennes, seraient dépourvues. Quand bien même une femme serait masculine, c'est-à-dire « active », autrement dit « dominante » par rapport à une autre femme, elle ne possède pas, selon cette idéologie, la capacité de s'approprier, de posséder, de « prendre » le corps de l'autre. En somme, une femme reste toujours une femme car elle reste dépourvue de pénis. Conformément à ce système de représentations, Karima a essuyé les sarcasmes de sa sœur qui, devant son refus de se marier et son attitude jugée « trop masculine » — elle vit seule dans un appartement à Paris alors que sa famille réside en province, elle est indépendante financièrement, elle porte les cheveux courts —, lui a lancé sur un ton mesquin : « Quand est-ce que tu te fais greffer une couille ? », ce à quoi elle répondit : « Dès qu'j'aurai d'argent ! », laissant ainsi entendre qu'elle était lesbienne — elle n'a aucune volonté de transformer son corps. Les propos de la sœur révèlent que refuser le mariage et se comporter « comme un homme » sont perçus comme absurdes pour une femme, puisqu'elle est dépourvue de testicules. Ces propos mettent au jour le paradoxe qui fait coexister l'idée qu'une lesbienne est « comme un homme » — voire même, selon les dires des gais, qu'une lesbienne est généralement plus masculine que les hommes eux-mêmes — et qu'une femme, même lesbienne, ne peut pas être un homme. La logique naturaliste qui associe étroitement l'identité de genre à la biologie des corps s'applique donc plus fortement aux femmes qu'aux hommes, car les hommes n'ont apparemment pas besoin d'avoir un vagin, un utérus et des seins pour être considérés comme des femmes — leur infériorité par rapport à un autre homme suffit à les féminiser —, alors que les femmes doivent avoir de véritables organes génitaux masculins pour être perçues comme des hommes.

Parce que la sexualité féminine est nécessaire à la procréation, celle-là ne peut être totalement niée, mais elle est sanctionnée par le déshonneur quand elle s'exerce en dehors du mariage ; en revanche, la sexualité lesbienne, parce qu'elle fait fi de la procréation, est niée jusque dans son existence, d'où le déshonneur moindre. Attacher le déshonneur à la sexualité lesbienne et lui accorder autant de gravité qu'à celle d'un gay reviendrait effectivement à en reconnaître l'existence et donc à lui donner une visibilité, ce qui entrerait en contradiction avec l'injonction au mariage.

Aussi, le moindre déshonneur attaché à l'homosexualité féminine ne constitue-t-il en rien une plus grande acceptation, il est au contraire un des instruments du contrôle de la sexualité des femmes : loin d'être paradoxal, il est l'expression de la négation de la sexualité des femmes.

#### **4.1.2. Le lesbianisme comme affirmation de soi et refus de la subordination des femmes**

Compte tenu de ces représentations de l'homosexualité féminine, comment les interrogées appréhendent-elles leur attirance pour les personnes de même sexe et comment construisent-elles leur identité de genre ?

Les caractéristiques sociologiques des lesbiennes sont les mêmes que celles des autres filles : les familles sont nombreuses, les pères ouvriers dans le bâtiment ou dans l'industrie automobile, certains ont fait « tous les métiers possibles et imaginables : plombier, couvreur, livreur, agent de sécurité », les mères n'ont pas occupé d'emploi rémunéré, pères et mères ont été peu scolarisés ou ont appris le français en France. Ainsi, aucun lien ne peut être établi, surtout sur un si petit échantillon, entre leur homosexualité et leur famille.

Toutes expliquent avoir « toujours » éprouvé une attirance pour les femmes et racontent leur « fascination » pour la maîtresse d'école au primaire ou pour la « copine de classe » ainsi que le premier baiser profond échangé avec une fille à l'adolescence sous prétexte d'apprendre à « embrasser un garçon », sans qu'elles se perçoivent alors comme lesbiennes. Elles décrivent aussi la « complicité » avec les garçons durant l'enfance, dont certaines plus que d'autres partageaient les jeux.

En revanche, à l'adolescence elles constatèrent que les garçons portaient désormais un regard « différent » sur elles, contre lequel elles se rebellèrent, prenant conscience qu'ils les assignaient à une position d'infériorité ou qu'ils les transformaient en proie sexuelle. Zineb déclare ainsi : « Franchement, les mecs, j'les trouvais vraiment d'plus en plus cons ! Eux, grandir, ça les arrange pas, hein ! » Elles critiquèrent aussi la position faite aux filles dans la famille : Zineb regrette que les parents ne poussent pas les filles à faire d'études, de peur qu'elles se mettent « à réfléchir », ce qui « pourrait dev'nir dangereux » ; Karima s'est offusquée très jeune du mariage forcé de sa sœur aînée, qui se solda finalement par une union heureuse,

mais se demande encore comment cette dernière « a pu accepter ça » ; Fadila déplore que son père ait été un homme violent envers sa mère et que ses frères ne s'y soient jamais opposés, se satisfaisant de la position de « petits rois » ; Khadija regrette que son père ait frappé régulièrement chacun des membres de sa famille jusqu'à ce que son frère aîné, muni d'un couteau, menace un jour de le tuer. Globalement, elles condamnent le rôle de ménagère imposée aux filles, l'injonction qui leur est faite d'obéir aux garçons et plus précisément à leur frère, ce à quoi elles se sont vigoureusement opposées. Cette critique générale des hommes et des garçons les a conduites à penser que l'hétérosexualité aboutissait fatalement à une relation d'inégalité.

Comme les autres, elles comprirent rapidement qu'elles devaient préserver leur virginité et durent donc affronter les interdictions de sortie. Mais à la différence des filles hétérosexuelles qui, pour obtenir le droit de sortir, se sont surtout servies de leur scolarité, les lesbiennes ont d'abord montré qu'elles n'avaient pas d'attrance pour les garçons. C'est pourquoi les parents de quatre d'entre elles se sont montrés moins sévères avec elles qu'avec leurs sœurs. Elles disent que leur côté « garçon manqué » leur a permis de négocier une plus grande liberté. Zineb dit de son père : « Il sait qu'j'suis une grande gueule, il voit que j'parle aux mecs et qu'j'leur répons, donc il s'inquiète pas en fait. » Quatre d'entre elles portent les cheveux courts — ce qui ne fut pas sans susciter la réprobation, voire la colère, de leurs parents — et un style vestimentaire sportif, voire masculin, les unes mettant des pantalons treillis, les autres des pulls de marins par exemple. Les deux dernières ont un habillement moins masculin et portent les cheveux longs, mais leurs piercings au sourcil et à la lèvre, qui suscitèrent plus encore la réprobation parentale, ne correspondent guère à l'image de douceur attendue d'une femme hétérosexuelle. Ainsi ont-elles développé un style vestimentaire qui ne répond pas à l'injonction faites aux femmes de plaire aux hommes. A cela, elles ont ajouté un discours de rejet du mariage qui rassura leurs parents, dans la mesure où ils n'y voyaient que des phrases d'adolescentes indiquant un dégoût provisoire pour les garçons. Karima prenait ainsi prétexte du mariage difficile de sa sœur pour déclarer à sa mère que « les mecs [étaie]nt trop chiants » et qu'« il n'y en a[vait] pas un de bien » pour se marier. Fadila a dit un jour à la sienne : « Ne t'attends pas à c'que j'me marie, parce que les garçons, c'est pas mon truc, hein ! », et sa mère lui répondit en rigolant : « Mais tu veux finir bonne sœur ! » De

ce désintérêt manifeste pour les garçons, elles ont tiré une certaine liberté, comme le dit Fadila :

*Quand j'étais chez moi, je rentrais à des heures pas possibles, à l'aube. Ça, ça se fait pas pour une fille ! Mais c'est marrant parce qu'elle m'a toujours fait confiance en fait, rentrer tard, partir en Hollande, ça se fait pas pour une fille. Mais elle m'a laissée faire parce qu'elle avait confiance que j'irai pas avec des garçons. J'ai toujours dit qu'ça m'intéressait pas !*

Elles s'affirmèrent plus fortement dans les négociations avec leurs parents. Karima explique que ses sœurs bataillaient pendant des heures avec leur père pour obtenir des autorisations de sorties qui n'arrivaient jamais, tandis qu'elle demandait, obtenait un refus, se montrait résignée et obéissante, sortait quand même, puis bataillait avec son père, qui ne pouvait plus arguer qu'il allait lui arriver quelque chose puisqu'elle était déjà revenue. Ainsi, elles accentuaient leur côté « garçon manqué » pour laisser croire qu'elles faisaient de la virginité un bien précieux. Il faut dire que durant cette période adolescente, où elles n'avaient pas encore pleinement affirmé leur identité lesbienne, certaines y attachaient vraiment de l'importance. Fadila affirme ainsi s'être interdit des flirts avec des garçons en raison de ce principe.

Par ailleurs, face aux incitations des adolescents et adolescentes de leur âge à avoir des flirts hétérosexuels, elles se sont servies de leur identité « arabe » ou « musulmane » pour s'y soustraire. Ne se reconnaissant pas encore véritablement comme lesbiennes, elles prenaient prétexte de cette identité pour s'expliquer leur désintérêt pour les garçons. Plus tard, s'interrogeant sur leur attirance réelle pour les filles, elles décidèrent d'avoir des flirts avec eux « pour savoir » si elles étaient « vraiment lesbiennes », mais l'insatisfaction éprouvée les convainquit de leur orientation et de leur identité sexuelle. Seule Khadija, qui n'a que 19 ans, hésite encore à se définir comme telle et se déclare « bi. pour l'instant », expliquant néanmoins qu'elle n'arrive pas à éprouver de sentiments forts pour les garçons, à l'inverse de ce qu'elle vit avec les filles.

Dans le même temps, l'invocation de l'identité « arabe » ou « musulmane » commença à les perturber dans la mesure où elle renvoyait leur homosexualité un « péché » et « au mal », comme l'explique Fadila : « Tu sais, l'homosexualité, dans notre culture, c'est mal, c'est vraiment mal ! » Ainsi, elles associaient la réprobation

de l'homosexualité à la « culture » de leurs parents, considérant presque que cette réprobation n'existait pas dans la société française ou, en tout cas, bien moins fortement, puisque la logique de l'honneur associant la réussite sociale au mariage et à l'enfantement y paraissait moins forte — ce dont on peut douter. Ainsi, l'image que les sociétés occidentales construisent d'elles-mêmes, notamment en se présentant comme les pays de la liberté sexuelle, les empêchait de voir le système de contrainte à l'hétérosexualité en France. Pour se reconnaître lesbiennes, il leur a donc finalement fallu rejeter l'identité les rattachant à leurs parents. Ainsi, Zineb se dit « très occidentale » par rapport au reste de sa famille, Karima se déclare : « très Française » et explique avoir arrêté la prière à l'adolescence : prier lui apparaissait incompatible avec son attirance pour les filles ; Fatima dit « refuse[r] d'être rattachée à la communauté maghrébine ou marocaine » et ajoute « J'aime pas l'idée de communauté ! » ; plus jeune, Fadila se déclarait « Européenne ». En somme, elles se construisirent un positionnement identitaire tout à fait inverse de celui de toutes les autres filles interrogées, ne parvenant pas à cumuler ces identités et se sentant contraintes de rejeter celle de leurs parents. Parce qu'elles sont convaincues de la bien plus grande acceptation de l'homosexualité dans la société française et qu'elles pensent l'homosexualité incompatible avec la culture « arabe », elles la rejetèrent, d'où des déchirements identitaires douloureux. Fadila dit ainsi que ses « années collège et lycée » furent « un trou noir », tant elle se sentait coupable de la « blessure » qu'allait représenter un jour l'annonce de son homosexualité à sa mère, son refus du mariage, et le « rejet des traditions » que cela représentait.

Pour se protéger du mariage et sortir de la position de vulnérabilité que représentait le fait de résider chez leurs parents, elles manipulèrent leur image de « garçon manqué » pour imposer leur départ du foyer parental. La trame principale de leur discours est en conséquence la recherche d'« indépendance ». Elles se caractérisent comme les gays par leur mobilité géographique — trois d'entre elles viennent de province. Elles se sont évidemment servi du prétexte de leurs études, mais Zineb, âgée de 22 ans, a néanmoins réussi à imposer de vivre dans un logement indépendant alors que ses parents résident dans la ville où se trouve son Université. Agacé de la voir lui désobéir, son père lui lança un jour qu'elle n'avait qu'à partir si elle ne voulait pas se plier à son autorité, proposition qu'elle saisit immédiatement, à la stupeur de son père qui ne pouvait s'y opposer sans paraître franchement ridicule. Fatima et Khadija, les deux plus jeunes, âgées de 18 et 19 ans, préparent leur départ :

l'une attend d'obtenir son baccalauréat pour faire une école d'art à New York, tandis que l'autre met de l'argent de côté pour « partir » l'an prochain. Ayant quitté le domicile parental sans être mariées, ou s'appropriant à le faire, elles vivent selon leurs parents « comme [des] homme[s] », d'autant qu'elles assurent seules la charge financière de leur logement. A la différence des garçons aimant les garçons, l'éloignement a aussi consisté pour elles en une transgression des rôles de sexe, si bien qu'elles durent batailler plus durement avec leurs parents pour y parvenir. Leur recherche d'indépendance, loin d'être seulement un moyen de se soustraire à l'autorité parentale était aussi pour elles un moyen de fuir l'autorité masculine. De cette volonté d'échapper à l'infériorisation des femmes et à la domination, découle le fait qu'elles déclarent se sentir « mec » par rapport aux hétérosexuelles plutôt perçues comme des « filles soumises », et se sentir « femme » avec les lesbiennes, considérant alors être dans un rapport d'égalité. L'identité « femme » n'est pas rejetée en soi, elle est rejetée parce qu'elle signifie l'infériorité. Or, cette signification tombe avec d'autres femmes. En ce sens, leur homosexualité est pensée comme un moyen d'échapper non seulement à la contrainte à l'hétérosexualité, mais aussi à l'infériorisation des femmes, c'est-à-dire à l'hétérosexisme (pour la définition de ce terme cf. sous-partie 3 du chapitre I, « Genre et contrainte à l'hétérosexualité », p. 64).

En conséquence, leur affirmation de soi repose sur la valorisation des notions d'« individu », de « personne » qui réfèrent à l'idée d'indépendance et de rejet de toute forme de pouvoir, ce qui explique leur conception du travail, entendu comme un mode de « réalisation de soi » et de rejet des normes, d'où le choix de filières artistiques pour trois d'entre elles : devenir cinéaste ou photographe, publicitaire, décoratrice de théâtre. Le travail est aussi perçu comme un moyen d'accéder à une position de « pouvoir », c'est pourquoi Karima est devenue comptable tout en poursuivant ses études par des cours du soir afin d'améliorer sa formation, et que Fadila comme Zineb, respectivement en formation pour passer le Brevet d'Etat d'animateur et en Licence de Sciences de l'éducation, veulent créer leur propre structure de loisirs pour enfants et en être les directrices. Elles s'affirment également dans leur capacité à dire « non » à leurs parents. Zineb déclare même :

*C'est vrai, à la maison, j'ai la mentalité céfran [française], alors on s'pose même pas d'question avec moi parce que j'ai une mentalité occidentale. Ils*

*savent pas où j'l'ai trouvée, mais j'l'ai trouvée, c'est clair. Et surtout quand on dit « non » au père... Quand tu dis « non » à la mère, ça passe mieux parce que la mère, elle a pas sa fierté. C'est ses enfants, quoi. Mais quand t'as dit « non » au père, alors là, protège tes arrières, parce que là, t'as défié ton père, même quand t'es un mec. Mon frère, il dira jamais « non » à mon père, tellement il est vachement dans les principes : « J'suis Reubeu, j'ferme ma gueule. » [...] J'sais pas si c'est du respect en fait de s'écraser comme ça, parce qu'il prend sur lui et un jour il va plus savoir où il en est, alors que moi j'dis « non », mais mes parents s'ront pas déçus, quoi. Devenir adulte chez les Reubeus, c'est le pouvoir de dire « non » à son père. Parce que même si t'es marié, si tu sais pas dire non à tes parents, ben là, tu seras toujours dépendante de... J'ai vu des trucs en Algérie, à 40 ans, le mec, il respecte son père, ça donne des trucs... Pour moi, c'est pas du respect, pour moi, c'est qu'tu t'affirmes pas ! Quand t'as vécu en France, t'apprends à t'affirmer !*

On voit que Zineb perçoit la notion de respect en manque comme une soumission, ce qui implique d'abord de s'imposer vis-à-vis de ses parents et donc de ne pas les leurrer en se soumettant à leurs désirs et en travestissant les siens, et qu'elle critique les rapports de pouvoir entre parents et enfants contenus dans cette notion, telle que la conçoivent ses parents. En ce sens, Zineb, plus que tous les autres interrogés, garçons et filles compris, s'est véritablement déagée des rapports sociaux d'âge et de leurs conséquence en termes de socialisation à l'hétérosexualité. Dès lors qu'elles se sont résolues au risque de perdre leurs parents et qu'elles cessèrent d'associer l'homosexualité à la honte, elles se sentirent prêtes à le leur dire un jour. Ainsi, Fadila déclare :

*Mon père, maintenant, j'm'en fous. J'me rends compte que ça vaut pas la peine. Et ma mère, j'lui dirai. Elle acceptera, c'est ma mère. Et si elle accepte pas, tant pis, j'prendrai sur moi. Mais j'ai pas envie d'mentir, d'me cacher parce que c'est pas une honte ! C'est pour ça que je veux pas me marier, ça serait trop me remettre en question. En gros, c'est que t'es pas fière de toi. C'est que tu te reproches quelque chose. J'préfère le dire, même si ça se passe mal. Avec le temps, on s'en r'met.*

Toutes ont fait ce choix, sauf Karima, qui ne parvient pas à envisager une rupture définitive avec ses parents.

Du point de vue de la notion d'honneur, elles rejettent l'attachement au regard des autres, si primordial pour leurs parents, et l'association entre l'honneur et la famille hétérosexuelle, pour ne conserver que les aspects de réussite sociale, voire familiale, mais redéfinies à partir de leur identité lesbienne. Fadila explique quelle signification elle attache désormais à la notion d'honneur, après l'avoir longuement rejetée :

*Si, maintenant, l'honneur, ça sera ça, c'est ce que j'en garderai : ça sera ma réussite, c'est-à-dire la réussite professionnelle et la réussite de ma vie de couple aussi, vivre en couple avec ma compagne et avoir des enfants si possible. Mais bien sûr, ça, ça sera pas la réussite pour ma mère. Mais ça sera ma réussite à moi, et faire un pacs.*

De la même façon, Karima affirme que pour elle, aujourd'hui, l'honneur, c'est « accéder à un poste haut placé dans une entreprise », qu'elle associe à une position de pouvoir.

A la différence des filles hétérosexuelles pour qui l'appropriation de soi passait par la transgression du principe de virginité, les lesbiennes ne se sont guère interrogées sur la question, puisqu'elles n'y voyaient pas une contrainte sur leur corps, mais une norme qu'elles pouvaient manipuler pour repousser l'hétérosexualité. Fatima qui, comme les autres, s'est servie de son identité « arabe » pour ne pas sortir avec des garçons, a tout de même estimé qu'elle devait se défaire de cet hymen pour s'affirmer véritablement comme un sujet indépendant de ses parents. Elle a donc eu un unique rapport hétérosexuel et déclare s'être alors sentie « beaucoup plus en accord avec elle-même ». Elle explique son besoin de « briser ce bout d'peau » pour se prouver que si elle ne sortait pas avec les garçons, c'était en raison de son lesbianisme, non d'un sentiment d'obligation à l'égard de ses parents. Pour les autres, le processus d'affirmation de soi par la sexualité et le corps est d'abord passé par le rejet définitif du projet de mariage et par l'affirmation de leur identité lesbienne, ce qui représente une transgression suffisamment importante vis-à-vis de leurs parents pour qu'elles ne se préoccupent plus de la virginité.

Toutefois, la perspective de perdre leurs parents fait qu'aucune n'envisage pour l'instant de le leur dire explicitement : elles « assument » cette identité vis-à-vis



d'elles-mêmes mais estiment inutile pour le moment de la revendiquer auprès de leurs parents : plus cette annonce sera tardive moins les risques pour elles seront grands. En attendant, elles manifestent leur désintérêt pour les garçons et les préparent ainsi à l'idée de leur célibat perpétuel, tout en espérant qu'ils comprendront d'eux-mêmes. Elles savent que la revendication d'une identité lesbienne compromettrait leurs relations, mais aussi les exposerait à des violences. Seule Karima, qui voit la pression de sa mère s'exercer de plus en plus fortement pour qu'elle se marie, envisage effectivement de se marier, craignant de perdre l'affection de ses parents. Il faut dire aussi qu'elle souhaite avoir des enfants. Au moment de l'entretien, elle envisageait le mariage avec un homme hétérosexuel et « très patient », mais six mois après, elle n'imaginait plus un retour à l'hétérosexualité, c'est pourquoi elle me demanda de l'aider à trouver un époux potentiel, c'est-à-dire un garçon gay Français descendant de migrants du Maghreb, d'une part pour ne pas être astreinte à une sexualité hétérosexuelle, si ce n'est pour la conception d'un enfant, d'autre part pour présenter un partenaire conforme aux attentes parentales. Mais encore aujourd'hui, sa décision n'est pas arrêtée et dans l'hypothèse de ce mariage elle ambitionne de conserver parallèlement une vie de couple lesbien avec la personne avec qui elle vit déjà et qui se sent prête à accepter cette configuration.

Ainsi, pour ces interrogées, l'affirmation de soi comme lesbienne constitue une mise en cause de la féminité telle qu'elle est définie par les rapports sociaux de sexe et plus largement par l'hétérosexisme, ce qui se traduit soit par un rejet de la notion d'honneur, soit par une redéfinition de celle-ci. Au cœur de cette redéfinition se trouve le rejet de toute forme de domination, notamment des rapports sociaux de sexe et d'âge, ce qui ne passe pas pour elles par la mise en cause de la virginité, mais par celle du mariage. A la différence des filles hétérosexuelles, leur discours sur le racisme n'est pas dominant car, précisément, elles ne se sentent pas touchées par le stigmatisme de « la fille soumise ».

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

Compte tenu de ce rejet des relations de pouvoir entre hommes et femmes, comment ces jeunes lesbiennes ont-elles appréhendé leurs quelques flirts avec les garçons ? Comment ensuite, ont-elles appréhendé leurs relations avec les femmes ?

Enfin, quelles ont été les conséquences du rejet de leur identité « arabe » ou « musulmane » ? Enfin, comment se représentent-elles l'épidémie de sida et dans quelle mesure peut-on parler d'exposition aux risques d'infection les concernant ?

#### **4.2.1. A la recherche d'une sexualité égalitaire**

Comme je l'ai indiqué, ces filles ont forgé leur identité sur le rejet de l'infériorisation des femmes. Comment cela s'est-il traduit dans leur sexualité et leurs relations amoureuses ?

Concernant d'abord leurs flirts avec les garçons, toutes considèrent que leurs partenaires instaurent une relation de nature « dominant-dominée » qu'elles n'ont pas appréciée : les unes ont estimé qu'il y avait quelque chose de « violent » ou de « brutal » dans leur manière d'embrasser et de les toucher, les autres que leur façon générale de penser traduisait « une sale mentalité ». Toutes préfèrent enfin « le corps d'une femme » et la « sensibilité des filles », estiment se sentir « plus en sécurité » avec une femme et plus en adéquation sur les intentions et la « nature des sentiments ».

Il faut dire que certaines ont subi des violences sexuelles durant l'enfance : à l'âge de 10 ans, Karima a été contrainte par son frère, alors âgé de 20 ans, de lui faire une fellation et explique avec écœurement qu'elle lui a « obéi » en pensant que « c'était bien d'le faire » puisque ses parents ne cessaient de lui répéter qu'il fallait toujours obéir à son frère aîné ; Khadija a subi des attouchements d'un ami de son frère aîné, mais ce dernier s'en rendit compte et menaça de tuer l'ami ; Fadila a été contrainte, à l'âge de 11 ans, par un garçon du bidonville où sa famille habitait, de lui faire une fellation. Ces violences ont très certainement aiguisé leur conscience de la domination masculine dans les relations hétérosexuelles. Il convient toutefois de souligner l'antériorité de leur attirance pour les filles à ces événements, ce qui interdit d'établir un lien de cause à effet entre ces violences et leur orientation sexuelle, d'autant qu'elles en réfutent vivement l'hypothèse. Fatima qui a eu un rapport sexuel avec un garçon dit de son côté qu'il s'agissait d'un « garçon charmant, ayant de l'amour à donner », mais qu'elle n'aurait pas eu l'impression de le tromper si elle était sortie en même temps avec une fille, alors qu'à l'inverse elle aurait eu l'impression de tromper la fille en étant avec lui.

Comme les données ethnographiques de Courtray (1998) sur les représentations de l'homosexualité au Maroc et le discours des gays sur les lesbiennes laissaient entendre que les catégories « active »/« passive », « dominante »/« dominée » étaient structurantes dans le couple lesbien et que la notion d'« activité » se situait au cœur même de la définition de « la lesbienne », je leur demandai si ces catégories avaient un sens pour elles : elles ne les ont en fait reprises que pour décrire leur entrée dans la sexualité ou le début d'une relation. Ainsi, Zineb dit qu'au commencement de sa sexualité elle était « clairement dominée », dans la mesure où elle ne savait alors pas « comment [s]'y prendre » et qu'en conséquence, elle n'était, dans l'échange sexuel, ni initiatrice, ni véritablement active — « raide comme une planche la fille, tu vois » —, au point que sa partenaire avait fini par croire qu'elle « [s]'en fich[ait] », alors qu'il ne s'agissait que de l'inexpérience. Non habituée à être si inactive dans le reste de sa vie, Zineb s'est alors sentie « dominée », mais il n'y avait pas chez elle de recherche d'une position de dominée ni chez sa compagne de recherche d'une position de dominante. Karima s'est quant à elle définie comme « dominante », préférant prendre l'initiative de la séduction, être celle qui invite à danser en discothèque, qui embrasse la première, qui initie le rapport sexuel... ; mais elle a ensuite très vite déclaré préférer des partenaires « un peu masculine » pour justement « équilibrer [son] caractère ». On peut dire que, globalement, après avoir rejeté les rapports de domination dans la sexualité avec les garçons, elles ont cherché des relations égalitaires avec les filles et plus précisément des relations qui leur permettent de demeurer actives dans la sexualité. Le terme « active » ne renvoie pas ici à l'idée de dominer l'autre, mais bien plutôt à celle de demeurer actrice dans l'échange sexuel, ce qui n'a rien à voir avec l'image que m'avaient dépeinte les gays des « lesbiennes arabes », censées être « plus mecs que mecs » ou « encore plus macho », ni avec les données ethnographiques de Courtray qui ne dit pas dans son article s'il a interrogé des lesbiennes ou bien seulement des gays.

Comme je l'ai indiqué, l'acceptation de leur identité lesbienne a impliqué le rejet de leur identité « arabe » ou « musulmane ». En conséquence, aucune n'envisage une relation avec une partenaire descendant de migrants du Maghreb. Elles expliquent qu'elles auraient l'impression de sortir avec « une sœur », et que la proximité « culturelle » leur rappellerait trop leurs parents, si bien qu'il leur serait impossible de se sentir à l'aise sexuellement. Karima ajoute avec honte — « Oh, là, là ! C'est méchant c'que j'veais dire, mais c'est vrai qu'j'le ressens comme ça » —, qu'elle

aurait alors l'impression de leur « manquer de respect ». C'est pourquoi, elle préfère les partenaires dites « Françaises ». Karima, qui hésitait encore à se marier, avait encore le sentiment de « faire quelque chose de mal », à l'époque de l'entretien, et se montrait relativement critique sur le racisme en France ; il est possible que son attitude ait relevé d'une logique contre-raciste, ce dont elle avait plus ou moins conscience, non sans en éprouver de la honte. On voit que les rapports sociaux de « race » viennent perturber la sexualité des lesbiennes comme celle des autres jeunes filles interrogées, même s'il m'a semblé qu'elles étaient moins éprouvées que les autres par le racisme en France ; il faut dire qu'à la différence des hétérosexuelles, elles ne subissent pas le stigmate de « la fille soumise ».

Avec le temps et l'affirmation définitive de leur identité lesbienne via le refus catégorique du mariage, certaines opèrent un retour vers leur identité « arabe » ou « maghrébine ». Fadila, qui a décidé de vivre avec son amie et souhaite conclure un pacs, a ainsi rejoint l'association Amāl, où elle était l'unique lesbienne :

*Amāl, c'était pour renouer avec mes origines. Maintenant, je me définis comme franco-maghrébine, alors qu'avant, je me disais Européenne. En fait, j'ai jamais traîné avec des Maghrébines parce qu'elles étaient trop collées à la religion ou à leur banlieue ou... Donc j'arrivais pas à me voir en elles. En fait, on a fait des choses en direction des filles dans l'asso, mais ça a pas marché. Dans notre culture, être lesbienne, c'est mal, donc une association homo et maghrébine, ça n'allait pas ensemble, donc j pense que c'est pour ça que ça a pas marché.*

Afin de rendre compatible son homosexualité avec « [sa] culture », Fadila a finalement décidé de faire une cérémonie de « pacs arabe » avec sa partenaire pour célébrer leur désir de vivre ensemble. Cette cérémonie se déroula dans la discothèque le Tango où elles défilèrent sur la scène, habillées de la robe de mariage marocaine, avec chacune un voile sur le visage, entourées de *nggāfat*, les « habilleuses » qui officient dans les mariages, puis s'échangèrent les bagues, les dattes et le lait, comme dans une cérémonie de mariage, sauf qu'il ne fut pas récité de prières et que les familles étaient absentes, mais les amis bien présents et chantants.

Aujourd'hui, les plus âgées, qui ont 22 et 23 ans, aspirent à construire un couple stable, tandis que les plus jeunes préfèrent encore « papillonner » : mais au delà du

moindre désir de « s'installer » pour les moins âgées, on voit, encore une fois combien la crainte de perdre l'affection de leurs parents, étant donné leur refus du mariage, pèse sur leur construction identitaire et par conséquent les empêche dans un premier temps de vivre des relations longues. Karima déclare qu'elle « s'inventait des freins » et Fatima que sa peur de s'engager relevait de la difficulté à se dire résolument « lesbienne ». De la même façon, elles considèrent que leur premier rapport sexuel avec une fille fut « tardif », entre 18 et 20 ans, toujours en raison, non pas tant du sentiment de honte comme les garçons aimant les garçons, mais bien plutôt de la peur des conséquences de leur entrée dans la sexualité lesbienne à savoir la rupture potentielle avec leur famille et la contrainte à l'hétérosexualité. Mais en attendant, certaines se plaisent comme par défi à faire venir leurs partenaires chez leurs parents, ce qui n'éveille pas leurs soupçons, puisqu'il s'agit d'une fille : « En fait, c'est facile d'être lesbienne. Ta copine elle vient chez toi, tu dors avec elle dans l'même pieu et tes parents voient rien ! C'est cool ! Ma sœur, elle amène pas ses copains, hein ! », dit Zineb.

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

Comme on le sait, les risques d'infection par le VIH sont quasiment inexistantes dans la sexualité entre femmes et les données présentées en première partie, montrant une plus forte exposition aux risques d'infection de femmes ayant des rapports sexuels avec des femmes concernait d'abord celles qui avaient également des rapports avec des hommes (cf. partie 3.2. du chapitre I, « Discriminations hétérosexistes et VIH », p. 63). Or, les lesbiennes interrogées, à l'exception de Fatima, ont usé du principe de virginité pour repousser la contrainte à l'hétérosexualité, si bien qu'elles n'ont eu que des flirts avec des garçons et que leur sexualité a été exclusivement lesbienne. En cela, elles se sont trouvées protégées de tout risque d'infection.

Les risques entre femmes apparaissent en fait lors de l'utilisation d'un même godemiché par deux partenaires. Pour les éviter, il est indiqué de poser un préservatif sur l'instrument avant chaque utilisation. Mais aucune des interrogées n'a dit utiliser ce type d'objet et deux ont affirmé qu'elles ne concevaient pas de le faire en raison d'un certain attachement à la virginité, alors même qu'elles n'envisageaient pas de se marier. Le rejet de ces objets sexuels ne signifie pas pour autant qu'elles n'ont pas de

pratiques de pénétration dans leur sexualité, la pénétration digitale demeurant possible et ne provoquant pas la perte de l'hymen. C'est plutôt qu'elles continuaient d'associer l'idée de virginité à la préservation de l'hymen et cette préservation au « respect de soi ». Ainsi, ce mode de contamination se trouvait là encore évacué. Quant aux contacts bucco-génitaux, il n'a jamais été prouvé qu'ils pouvaient être contaminants et personne n'utilise les fameux carrés de latex, d'ailleurs tout à fait introuvables en pharmacie.

Pour autant, les interrogées ne se sentent pas du tout indifférentes à l'épidémie de sida ; la raison en est que leur famille assimile l'homosexualité au sida et qu'elles ont tenté de modifier cette image pour lutter contre leurs préjugés.

Restent les risques dans les relations hétérosexuelles. Fatima, qui avait décidé de se « débarrasser » de sa virginité, s'inquiétait trop du risque de grossesse pour concevoir un instant cette relation sans protection et associait aussi cette protection au sida, de sorte que le préservatif s'imposait pour elle avec évidence. Quant à Karima, qui envisage de se marier avec un gay, elle n'avait pas imaginé être concernée par cette question, ayant construit son identité à partir de son lesbianisme. D'abord réticente à l'idée de demander un test de dépistage à son hypothétique futur mari, considérant que cela pouvait être « vexant » pour lui, déclarant ensuite qu'une visite chez un gynécologue était imposée par les parents avant le mariage, ce dont elle ne se sentait pas bien certaine — « Oh, là, là, on voit qu'j'me suis jamais posé ces questions-là ! » —, elle se résolut au terme de notre conversation à exiger ce test de dépistage avant le mariage, malgré la gêne occasionnée, et me remercia vivement d'avoir soulevé ce problème : « Hé, merci d'y avoir fait penser, c'est trop grave un truc comme ça ! Non, non, il f'ra un test, hein ! » Plus tard, envisageant de se marier avec un gay, il lui parut encore plus évident d'imposer ce test. Ainsi, l'identification de soi comme lesbienne lui avait donné le sentiment d'être protégée des risques d'infection, mais son rejet des rapports de domination lui rendaient inconcevable de ne pas imposer un mode de protection.

On peut conclure qu'en manipulant le principe de virginité, ces interrogées ont pu résister à la contrainte à l'hétérosexualité et n'ont ainsi pas été exposées aux risques d'infection par le VIH. Mais on doit rappeler que, parmi les lesbiennes, elles sont celles qui échappent à la contrainte au mariage, ce qui n'est certainement pas le cas de toutes. L'une des étudiantes hétérosexuelle a expliqué que sa sœur aînée, lesbienne, s'était mariée sous la pression de ses parents, ce à quoi elle n'avait alors

pas su fermement s'opposer, craignant de perdre leur affection et n'étant pas sûre de son orientation sexuelle, mais qu'elle avait ensuite divorcé, son mariage et sa vie sexuelle étant un échec. Maintenant âgée de 33 ans, elle vit en appartement avec sa compagne, tandis que ses parents croient cette dernière une simple colocataire.

### *In fine : quelle prévention ?*

L'exposé des divers modes d'appréhension et de gestion des risques d'infection par le VIH chez les filles fait ressortir deux points essentiels. D'abord, elles ne sont que faiblement exposées car le nombre de leurs partenaires est réduit par le très fort contrôle social s'exerçant sur elles, en raison du sexisme identitaire de leurs parents, dont on a vu qu'il était le produit de l'intrication des rapports sociaux de sexe et de « race » — mais cela ne signifie aucunement qu'elles ne seraient pas du tout exposées à ces risques. Ensuite, elles sont le plus souvent dans l'incapacité d'imposer un mode de protection car ce même contrôle social les a dépossédées de leur corps, du pouvoir de gestion sur celui-ci. Il s'ensuit que le contrôle de leur sexualité, loin de les protéger, comme qu'on pourrait le croire, ne fait que les mettre en danger. On l'a vu à propos des filles revendiquant le principe de virginité et de celles en difficulté qui ont fui le domicile parental, et il ne s'agit pas seulement des dangers relatifs aux risques d'infection, mais aussi à l'exposition à des violences sexuelles, dont les conséquences sont absolument désastreuses. Seules les filles inscrites dans un processus d'appropriation de leur corps et de leur sexualité, autrement dit dans un processus d'affirmation de soi, comme les filles s'étant distanciee du principe de virginité et les lesbiennes, échappent à l'incapacité de se protéger. Ainsi, lorsqu'on les aide à prendre conscience des risques encourus, elles réagissent et modifient leurs comportements.

Ces données montrent bien que le simple renforcement de campagnes de prévention ne suffirait pas à modifier les comportements sexuels, l'urgence étant de créer les conditions d'une réflexion sur les rapports sociaux de sexe et les crispations identitaires relatifs aux rapports entre hommes et femmes, et de mettre en œuvre des politiques de lutte contre les discriminations racistes et sexistes. Ainsi, un mouvement comme la marche des femmes des quartiers doit être mobilisé sur la question du sida.

Une politique de prévention utilisant le média télévisé et ciblerait particulièrement les descendantes de migrants du Maghreb serait à mon sens assez inefficace, car la pudeur empêche, comme on l'a vu, de regarder des émissions d'information sexuelle en famille, aux heures de grande écoute. Plus encore, ce média s'avère trop distant pour faire émerger une réelle prise de conscience et il risquerait d'être reçu comme un message raciste. Il convient bien plutôt de mettre en place des actions de prévention fondées sur une logique de proximité, qui prennent en considération les contraintes des personnes ciblées.

Concernant les filles qui se respectent le principe de virginité, cette information peut passer par l'école, mais on ne peut plus se contenter d'expliquer, comme on le fait aujourd'hui, que le virus se transmet lors de rapports sexuels non protégés : il faut présenter les risques *via* des situations qui les concernent ; précisément, il faut rappeler que le VIH peut se transmettre dans le cadre du mariage, sans quoi le sida restera pour elles une maladie « pour les autres » et elles continueront à ignorer leurs prises de risque. De la même façon, l'information sur la contraception, qui paraît tout aussi nécessaire, ne doit plus être présentée sous l'unique angle de la sexualité prémaritale, mais aussi dans le cadre du couple légal, et l'on ne doit plus se contenter d'expliquer que la pilule préserve des grossesses, ce qu'elles savent toutes, mais il faut leur donner les moyens de se la procurer, les renseigner sur les démarches à suivre, afin notamment de dissocier la consultation gynécologique du fameux certificat de virginité qui évidemment les effraie. Pour lutter ensuite contre l'association de l'épidémie aux seuls Français dits « de souche », les données statistiques disponibles doivent être diffusées, sans quoi le risque demeurera irréel, l'information paraîtra exagérée et donc négligeable. Compte tenu du pouvoir exercé par les parents sur la sexualité de leurs filles, il importe que ceux-ci soient également la cible des campagnes de prévention, particulièrement les mères, car, sans leur soutien, aucune demande de test de dépistage faite au futur mari avant le mariage ne sera possible. Il faut donc aussi mobiliser les structures d'aides aux femmes migrantes.

Concernant les filles en difficulté qui sont, de loin, les plus exposées aux risques d'infection, la politique de prévention doit d'abord passer par l'augmentation du nombre de foyer d'accueil pour jeunes femmes, afin que celles-ci ne deviennent pas durablement sans logis, ce qui participerait à la lutte contre les violences sexuelles, auxquelles la grande précarité les expose particulièrement, et qui créent des



traumatismes rendant plus aléatoire encore la prise en compte des risques d'infection. Par ailleurs, il paraît urgent d'intégrer dans les campagnes de prévention une réflexion incitant les filles à concevoir leur sexualité pour elles-mêmes, avant de la concevoir pour leur partenaire, sans quoi leur capacité à gérer les risques d'infection, comme les risques de grossesse ou d'agression sexuelle, demeurera inexistante. De ce point de vue, le principe de virginité, tout autant que l'injonction à plaire aux garçons et à satisfaire leurs désirs, apparaissent comme des normes devant l'une comme l'autre être questionnées. Les personnels des centres d'hébergement d'urgence, des foyers de jeunes travailleurs et des centres d'accueil pour femmes seules doivent être formés à ce travail, qui doit être mené dans la proximité avec celles qui en ont le plus besoin : on a effectivement vu qu'en l'absence d'accompagnement, elles ne parviennent pas à effectuer et à affronter seules les démarches nécessaires à la connaissance de leur sérologie, par exemple. Plus globalement, on a vu que la cause des départs de ces filles était une demande en mariage, sans qu'il s'agisse obligatoirement d'un projet de mariage forcé, et la distance qui s'était progressivement instaurée entre leurs aspirations et celles de leurs parents fixés sur l'idée de retour et sur « le regard des autres » : il est apparu que cette distance était l'un des effets du racisme. La France a effectivement fait venir de nombreux travailleurs immigrés, qu'elle a accueillis dans des bidonvilles ou des baraquements, pour finalement les parquer dans des habitats à loyers modérés. Cet accueil fait de mépris, de rejet et d'exploitation les a empêchés d'envisager leur implantation définitive en France. Aussi, la ségrégation sociale dans des espaces situés à distance du reste de la population française a conféré au proche voisinage un pouvoir de contrôle social, restreignant la possibilité de tous de s'adapter aux habitudes de la vie en France : n'ayant pas d'existence sociale pour les « Français », ces familles se sont évaluées les unes les autres selon des valeurs s'opposant, en retour, à celles qui symbolisent le mode de vie « à la française », si bien que la force du « qu'en dira-t-on » a pris une place démesurée. Ce sont donc les discriminations dans l'emploi, ajoutées à la ségrégation spatiale, qui ont non seulement interdit aux parents de se projeter dans un avenir en France, mais ont aussi contribué à la crispation identitaire sur la sexualité des filles, en créant un contexte où le ragot est devenu maître. A l'inverse, les filles s'étant distanciées du principe de virginité ont des parents qui ont quitté les quartiers ségrégués. Or, on ne quitte ces quartiers que lorsqu'on dispose de suffisamment d'argent. Il apparaît donc que si l'on veut

prévenir aussi bien les mariages arrangés que les départs précipités des jeunes filles, il faut d'abord lutter contre la ségrégation. Ce n'est qu'en créant les conditions pour que ces familles projettent leur avenir en France qu'elles deviendront réceptives aux aspirations de leurs filles et que ces drames pourront être prévenus.

Ainsi, pour élaborer des campagnes de prévention efficaces en direction des Françaises descendant de migrants du Maghreb, il convient d'abord et avant tout de prendre en considération l'intrication des rapports sociaux de sexe et de « race », et ainsi de ses effets sur les positionnements identitaires qui, pour l'instant, se présentent comme un obstacle à la réception de messages et à la modification des comportements sexuels.



## CONCLUSION

Pour saisir les mécanismes sous-jacents à l'adoption ou non de pratiques de protection des risques d'infection par le VIH chez les jeunes Français et Françaises descendant de migrants du Maghreb, et déterminer s'il y avait nécessité ou non d'établir des campagnes de prévention ciblées, j'ai posé comme préalable méthodologique la nécessité de mener une réflexion sur la sexualité, considérant, à la suite de Gagnon, qu'il fallait, comme pour toute enquête sur la sexualité et le VIH, « penser le sida dans la perspective de la sexualité » et non « la sexualité dans la perspective du sida ».

La synthèse des travaux réalisés sur la sexualité m'a menée à m'inscrire dans une perspective anti-naturaliste et constructiviste, selon laquelle la sexualité n'est pas l'expression d'un besoin naturel canalisé par la société, mais une construction sociale, c'est-à-dire le produit d'injonctions qui définissent le champ du sexuel, le fabriquent et rendent possible l'exercice de la sexualité : sans ce faisceau d'injonctions, les individus ne pourraient avoir de sexualité. Cette synthèse a rendu clair le fait que la sexualité est mise au service d'enjeux autres que sexuels, impliquant des rapports de pouvoir politiques et économiques : elle est donc traversée, modulée, organisée, en somme créée, par ces rapports de pouvoir. Ainsi, la sexualité est indissociable des autres aspects de la vie humaine et ne saurait être analysée isolément. Il en découle que toute étude sur les comportements sexuels à l'égard des risques d'infection par le VIH doit d'abord prendre en considération ces rapports de pouvoirs qui organisent les sociétés humaines et traversent la sexualité, et qu'il faut d'abord analyser les rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe.

Ainsi, me suis-je proposée de montrer que toute situation de domination altère la capacité des individus à se protéger et que les situations de cumul des positions de dominés aggravent ce phénomène. Selon les types de domination, l'état de dominé peut agir soit sur la capacité à percevoir les risques d'infection, soit sur le désir de se protéger, soit sur la possibilité d'imposer un mode de protection au partenaire. Il faut

donc analyser l'intrication des diverses situations de domination et ses effets sur ces trois facteurs pour comprendre les pratiques à l'égard des risques d'infection.

Les rapports de pouvoir les plus structurants dans la sexualité étant ceux qui organisent globalement les relations entre hommes et femmes, j'ai entrepris de faire la synthèse critique des théories portant sur ce sujet. Cette synthèse m'a amenée à penser, grâce aux apports heuristiques des concepts de « rapports de production domestique » (Delphy ; 1971, 1975, 1978/1998) et de « rapports de reproduction » (Tabet ; 1985/1998), que la sexualité, tout comme les catégories de sexe, sont construites par ces rapports de pouvoir. De la lecture de ces concepts, il ressort que la différenciation des êtres humains en deux catégories de sexe est un processus de hiérarchisation et de construction de ceux-ci en « hommes » et « femmes », différenciation qui s'appuie sur l'exploitation-appropriation du travail domestique et du travail reproductif des femmes — le travail de reproduction des êtres humains. Il s'avère que l'institution de la famille est le pivot de cette construction hiérarchique et de cette appropriation ; c'est ce processus complexe qui est désigné par le concept de genre. Il apparaît aussi que les rapports sociaux de classe et de sexe s'entrecroisent : la construction des rôles de sexe dans la famille induit des positions différentes au regard du travail salarié, étant entendu que les hommes sont soumis à l'obligation d'obtenir un travail rémunéré avant de fonder une famille pour accéder au statut d'homme véritable, tandis qu'une telle obligation n'existe pas pour les femmes dont l'identité de genre est d'abord construite sur le statut d'épouse et de mère.

Cette analyse constructiviste et anti-naturaliste de la notion de sexe et, par suite, des relations entre les sexes, m'a enfin conduite à interroger l'organisation sociale de la sexualité. Les rapports de production domestique et les rapports de reproduction, autrement dit le genre, transforment la sexualité d'activité potentiellement polymorphe et indéfinie dans ses objets en activité dominée par la distinction de sexe, comme l'a déjà écrit Tabet (1985/1998), ce qui induit la contrainte à l'hétérosexualité d'une part, à la reproduction d'autre part, et la réduction de la sexualité au seul coït. Ainsi, les catégories de sexe impliquent en soi la valorisation de l'hétérosexualité et la dévalorisation, voire la répression, de l'homosexualité. Ce processus, qui construit et hiérarchise les sexes, construit et hiérarchise également les sexualités : il distingue les pratiques sexuelles entre elles pour instituer les unes en normes (l'hétérosexualité) et les autres en déviance (l'homosexualité) ; ce processus a été nommé « hétérosexisme ».

Ce tableau étant brossé, il fournissait une première piste de recherche : il fallait d'attacher une attention particulière aux effets du genre sur la sexualité, notamment à la dissymétrie des normes sexuelles selon le sexe, ce que l'on nomme le double standard asymétrique, et de déceler les effets de la construction genrée de la sexualité sur la capacité des individus à gérer leur sexualité et à se protéger des risques d'infection par le VIH. Cette synthèse de la conceptualisation des catégories de sexe et des rapports entre les sexes laissait percevoir que les filles disposent d'un moindre pouvoir de gestion de leur sexualité que les garçons et qu'en conséquence, les conditions de la contamination ne sont vraisemblablement pas les mêmes pour les unes et pour les autres.

Une deuxième piste de recherche se dégageait, consistant à s'interroger sur les effets de la marginalisation et de la réprobation de l'homosexualité sur les personnes éprouvant une attirance pour les partenaires du même sexe, et à considérer leur mode de gestion des risques d'infection par le VIH au regard de cette marginalisation. En effet, la réprobation des pratiques homosexuelles apparaît extrêmement fortes et les individus ne peuvent qu'en être affectés.

Je me suis ensuite interrogée sur la légitimité sociologique de la constitution des Français descendant de migrants du Maghreb en un groupe particulier, au sein de la population française, groupe qui serait caractérisé par une « culture différente ». La lecture critique des travaux sur l'ethnicité et le racisme m'a permis de poser quelques éléments de réflexion sur la notion de culture et de groupe dits « ethniques ». J'ai suivi l'analyse menée par Barth (1969/1995) et pris pour hypothèse qu'un groupe dit « ethnique » se définit bien plus par ses frontières que par le contenu objectif de sa culture. Ainsi, un groupe peut demeurer une entité stable pendant des millénaires malgré des contacts récurrents avec d'autres groupes et la possibilité d'une transformation radicale de son système de valeurs et de représentation, en somme, de sa culture. La culture d'un groupe n'est donc pas ce qui fonde son existence : deux groupes culturellement très proches, voire presque semblables, peuvent durablement demeurer distingués par la mise en exergue de quelques différences qui prendront valeur de signe distinctif et de marqueur identitaire. C'est pourquoi il convient d'abord de s'intéresser aux raisons du maintien des frontières entre les groupes plutôt qu'au contenu culturel des groupes eux-mêmes pour saisir les raisons de leur existence. Considérant l'analyse du maintien des frontières insuffisamment approfondie dans l'approche interactionniste de Barth, qui suppose que les groupes

dits « ethniques » se situent dans un rapport d'égalité, j'ai exploré les travaux sur le racisme, notamment ceux de Memmi (1957/2002), qui montrent que le racisme colonial est un rapport d'oppression politico-économique cherchant à se justifier par l'invocation de la prétendue différence culturelle de ceux qu'il opprime. Pour se reproduire dans le temps et légitimer l'oppression exercée, les colonialistes ont, plus encore, procédé à la naturalisation de ces différences, naturalisation qui crée l'idée de « race ». Memmi soutient que le portrait mythique du colonisé, créé pour légitimer les inégalités économiques, finit par donner vie à ce portrait : la réaction du colonisé au racisme le pousse vers le conservatisme et vers des attitudes contre-racistes.

Reprenant cette analyse dans le contexte français actuel, je soutiens que le racisme est un rapport de pouvoir qui a une base économique profitant à tous les Français dits « de souche », même à ceux qui ne sont pas racistes, et que cette oppression économique-raciste renforce l'oppression de classe des racisés en les excluant durablement du marché du travail ou en les cantonnant dans les emplois les plus désavantageux. Je souligne que ce rapport de pouvoir traverse l'ensemble de la société et qu'il explique le renvoi permanent des descendants de migrants à leur « différence », mais en réalité, ces derniers partagent culturellement les pratiques et les valeurs des autres Français, comme le montrent de nombreuses enquêtes et comme en témoignent les entretiens que j'ai recueillis. Ainsi, ces frontières au sein de la population française sont-elles maintenues en dépit de la faiblesse des variations culturelles pour des raisons objectivement économiques. Mais cette discrimination économique étant illégitime, elle tente de se justifier par la mise en exergue de différences qu'elle inscrit dans la biologie des individus discriminés ; elle en fait des individus « racisés ». Ce processus débouche sur une représentation de la population française qui divise celle-ci en sous-groupes pensés en termes raciaux, à savoir d'un côté les Français dits « de souche » qui ont le privilège de se revendiquer de l'identité nationale et de l'autre les descendants de migrant du Maghreb, assignés à une « race » sociale, condamnés à demeurer des « Arabes », autrement dit des « non Français », alors même que le mot « race » n'est guère employé. C'est pourquoi j'ai proposé de nommer ce rapport de pouvoir *rapport social de « race »* et élaboré la notion de « *race* » sociale pour rendre compte du fait que si les « races » n'existent nullement dans la biologie des corps, elles existent bel et bien en tant que catégories de pensée pertinentes pour l'interaction sociale. C'est parce que le terme « racisme » ne désigne que des attitudes et des représentations, et non le rapport de

pouvoir ayant un fondement économique qui aboutit à la création de l'idée de « race », que j'ai créé le concept de *rapport social de « race »*. Ainsi, les Français descendants de migrants du Maghreb n'existent en tant que groupe social qu'en raison du rapport social de « race » qui les construit comme tel.

Je me suis ensuite interrogée sur les effets de ce *rapport social de « race »* sur les définitions identitaires des individus ainsi que sur le système de valeurs et de représentations auxquels ceux-ci se réfèrent dans un tel contexte, puisque c'est en référence à ce système de valeurs que les individus expliquent et donnent un sens à leurs pratiques. J'en ai déduit que ce système de valeurs et de représentations ne pouvait être compris sans tenir compte du *rapport social de « race »* et qu'il était modulé, façonné et même créé par le racisme et la résistance au racisme. C'est donc dans le cadre de ce rapport social de « race », vécu à travers la multiplicité des interactions inégalitaires avec les Français dits « de souche », que se construit et se reconstruit la culture des groupes racisés. Le système de valeurs et de représentations auquel les Français descendant de migrants se réfèrent, loin d'être le produit d'un héritage culturel transmis par leurs parents, est avant tout le produit de leur socialisation en France et d'une reconstruction mettant en exergue certains traits différenciateurs, et cette mise en exergue est une réaction au racisme. A force d'être discriminés et renvoyés par le discours raciste à une différence instituée en signe d'infériorité culturelle, voire biologique, les individus racisés revendiquent désormais cette différence qu'ils retournent en signe positif, symbolisant leur identité et ce qu'ils nomment « [leur] culture ». Ce processus est le résultat de la nécessité pour les individus racisés, et dominés en général, de sortir de l'assignation à la honte pour pouvoir vivre dignement. Personne ne peut se construire et vivre indéfiniment dans la honte de soi et chacun aspire à être considéré comme un être humain et comme un égal. Cette réaction est d'autant plus forte aujourd'hui que les autorités politiques n'ont pas été capables de mettre en place des politiques de lutte contre les discriminations racistes ; les problèmes qui en découlent ont été interprétés comme la conséquence d'un refus d'intégration ou imputés à la « culture » des individus racisés, non au racisme. Cette attitude de la société englobante produit la revendication en positif de ce qui a été érigé en signe négatif. Plus encore, j'ai montré, à partir des processus mis au jour par les historiens de la période coloniale, que les thèmes des relations entre hommes et femmes et de la sexualité servaient à



stigmatiser les groupes racisés, ce qui induisait une crispation identitaire autour de ces questions, et un renforcement de la hiérarchie de genre et de l'hétérosexisme.

Ainsi, il se dégage pour l'analyse des pratiques à l'égard des risques d'infection par le VIH que les discriminations et la stigmatisation racistes influent non seulement sur les conditions matérielles d'existence, sur l'estime de soi, sur la possibilité d'incarner les modèles de la masculinité et de la féminité définis par le genre, mais aussi sur la conception même des relations entre les sexes et de la sexualité, conception qui s'en trouve rigidifiée, ce qui agit tant sur la perception des risques d'infection que sur la volonté de s'en prémunir et sur le pouvoir de le faire dans l'interaction sexuelle.

Enfin, la définition du groupe social « jeunes » a été questionnée afin d'en préciser les contours d'un point de vue sociologique. La perspective constructiviste a encore permis de se départir des acceptions essentialistes et naturalistes de la jeunesse et de dévoiler le rôle des rapports de pouvoir entre les jeunes et les adultes dans la définition de cette catégorie. Ces rapports qui créent les catégories « jeunes » et « adultes » ont pour enjeux le contrôle de l'accès des jeunes à l'indépendance économique et le contrôle de leur sexualité : la jeunesse se définit par la dépendance financière et une sexualité contrôlée, tandis que le statut d'adulte est défini par l'autonomie financière et la construction d'une famille hétérosexuelle, de sorte que pour les garçons et les filles ayant une attirance pour les personnes du même sexe, la période de jeunesse se trouve en décalage avec les étapes socialement définies du passage à l'âge adulte. On a vu que la période de jeunesse s'allonge en raison du report de l'accès au travail salarié, que celui-ci est plus tardif encore pour les filles, de même que le contrôle de leur sexualité est plus fort ; il s'ensuit que les rapports sociaux d'âge sont plus prégnants pour les filles que pour les garçons. Globalement, il apparaît que la période de jeunesse est une phase de socialisation à la hiérarchie de genre, puisque le passage à l'âge adulte équivaut à l'acquisition des statuts d'hommes et de femmes véritables : c'est durant cette période que les garçons et les filles doivent parfaire leur identité de genre en se conformant aux modèles de la masculinité et de la féminité, socialement établis par le genre, et c'est durant cette période que la sexualité des individus est domestiquée en fonction du genre. Le report de l'entrée sur le marché du travail touche particulièrement les individus les moins dotés scolairement, si bien qu'ils investissent plus précocement la sexualité dans le passage à l'âge adulte, mais de façon diverse selon le sexe : les garçons les

moins qualifiés ont une sexualité prémaritale précoce et longue, car ils se trouvent déclassés sur le marché matrimonial, tandis que les filles les moins qualifiées ont une sexualité précoce mais recherchent plus rapidement un époux, ce qui les place en position de fragilité par rapport aux hommes susceptibles de devenir leur conjoint. Enfin, il a été souligné que les pratiques à l'égard du VIH indiquent que les jeunes peu qualifiés sont précisément ceux qui se protègent le moins et pour lesquels les risques épidémiques sont élevés. Les garçons et filles descendant de migrants du Maghreb subissant les discriminations racistes sont plus souvent que les autres Français dans cette configuration. Le croisement des données épidémiologiques et des données sur les discriminations racistes a ainsi permis de confirmer que les individus cumulant les positions de dominés étaient plus souvent exposés que les autres aux risques d'infection, d'où la nécessité de mener des campagnes de prévention ciblées auprès des jeunes les plus précarisés, parmi lesquels on compte donc beaucoup de descendants de migrants. Mais il s'avère aussi que tous les descendants de migrants du Maghreb ne sont pas pareillement exposés aux risques d'infection par le VIH, et que ceux qui le sont le plus le sont, non pas en raison de leur « culture », mais bien en raison du cumul des situations d'oppression. Reste donc à décrire de façon plus détaillée comment ces données structurelles agissent sur les individus et déterminent non seulement leurs pratiques mais aussi le sens qu'ils leur donnent.

J'ai constaté que les personnes interrogées se réfèrent à la notion d'honneur pour expliciter leurs pratiques relativement aux relations entre les sexes et à la sexualité, mais aussi aux relations entre parents et enfants ou aux relations avec les Français dits « de souche », et qu'ils présentent cette notion comme un élément important de « [leur] culture ». Il convient d'analyser les raisons de sa mise en avant, tout en gardant à l'esprit que cette notion ne conditionne pas leurs pratiques, qu'elle ne les détermine pas, mais qu'elle sert en revanche à donner un sens au contexte social dans lequel les individus sont inscrits et qu'elle est en cela le produit de l'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe.

Cette notion étant présentée comme un héritage culturel, j'ai considéré utile d'opérer un détour ethnographique par le Maghreb, détour dont l'objectif était de montrer à la fois les continuités et discontinuités tant sociales que culturelles entre les deux rives de la Méditerranée. Ce détour a d'abord montré la continuité structurelle de l'organisation hiérarchique du genre entre les deux rives et permis de relever

qu'au Maghreb cette organisation s'exprimait dans la logique de l'honneur, ce qui traduit une discontinuité puisque la logique de l'honneur est voie de disparition dans l'organisation globale de la société française, alors même que la structure hiérarchique du genre perdure bel et bien. L'on peut considérer qu'il y a là une variation des formes d'expression du genre, autrement dit des rapports sociaux de sexe, entre les deux zones géographiques. Cette partie visait également à brosser le tableau de l'univers social dans lequel les parents ont vécu et, par sa juxtaposition avec la troisième partie, à faire ressortir les ruptures culturelles et sociales entre les parents et les enfants nés en France.

Au terme de cette enquête, l'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe s'est avérée un angle d'analyse tout à fait éclairant pour comprendre les modes de gestion des risques d'infection par le VIH.

Cet angle met au jour combien la sexualité des garçons et des filles est modulée par la hiérarchie de genre et combien la réaction au racisme induit un renforcement de cette hiérarchie en produisant un sexisme identitaire chez les parents et chez certains garçons qui développent des attitudes virilistes exacerbées renforçant le contrôle social de la sexualité des filles. A la sexualité relativement libre des garçons s'oppose la sexualité contrainte des filles. A l'attitude des premiers, qui savent construire et affirmer leurs désirs sexuels, répond l'incapacité des secondes à élaborer les leurs. Cette différence dans la capacité à concevoir ses désirs, à les affirmer et à les vivre est particulièrement visible dans les récits de viols rapportés tant par les agresseurs que par les agressées : d'un côté les garçons violeurs considèrent leurs partenaires comme leur propriété, s'autorisent à les offrir à leurs amis et mettent en application les scénarios sexuels qu'ils ont élaborés entre eux, de l'autre les filles violées s'avèrent dépossédées de leurs corps, de la capacité à penser leur sexualité pour elles. Mais au delà du cas extrême des viols, où cette différence s'exprime de façon paroxystique, on la retrouve chez tous : garçons et filles ; celles-ci par exemple ne disposent pas toujours de la possibilité de refuser une union et sont d'ailleurs conditionnées à l'accepter, tandis que les garçons ne sont pas soumis à cette contrainte. Alors que les filles ont un rapport coupable à leur sexualité, les garçons ne se posent guère de questions. Seules certaines filles parviennent, après bien des semaines voire des années de réflexion et d'hésitation, à se réapproprier leur corps et leur sexualité : les filles s'étant distancées du principe de virginité sont parvenues à se défaire de cette contrainte, tout en échappant à

l'injonction occidentale de satisfaire purement et simplement les désirs sexuels des garçons ; les lesbiennes ont construit leur identité et leur sexualité sur le refus de la domination masculine et la recherche d'une sexualité impliquant l'égalité des partenaires comme la possibilité de demeurer actrices de l'échange sexuel. La construction genrée de la sexualité induit deux effets : les garçons soumis à l'injonction d'avoir une sexualité abondante se trouvent parfois plus préoccupés de faire preuve de leur virilité que de se protéger, ce qui induit des prises de risques, surtout chez les garçons en difficulté, en revanche, l'apprentissage masculin du contrôle de soi et de sa vie interdit aux étudiants de ne pas se protéger ; les filles ont, à l'inverse, des difficultés patentes à imposer un mode de protection, sauf quand elles se réapproprient leur corps et leur sexualité. Les données recueillies apportent ainsi une validité aux concepts utilisés au commencement de l'enquête ; il faut souligner, par ailleurs, que ce schéma qui fait diverger la sexualité des filles et celle des garçons n'est pas spécifique de la culture des Français descendant de migrants du Maghreb, mais qu'il est le produit des rapports sociaux de sexe prévalant en France : par exemple, l'injonction parentale de préserver leur virginité a le même effet que l'injonction de la société « française » faite à toutes les filles de plaire aux garçons et de satisfaire leurs désirs, car dans les deux cas l'effet produit est la dépossession de soi, la sexualité féminine n'étant socialement pas construite comme une sexualité pour soi, comme l'a souligné Tabet (2001). Ce schéma est renforcé et non produit par les rapports sociaux de « race ».

La piste de recherche invitant à considérer les effets de l'hétérosexisme s'est, elle aussi, avérée très productive, même si les effets de la stigmatisation de l'homosexualité sur la gestion des risques d'infection sont plus manifestes à propos des garçons aimant les garçons que des lesbiennes. On a vu que l'association de l'homosexualité au déshonneur et à la honte engendre des départs précipités et des violences, et crée des situations de mésestime de soi très destructrices, aboutissant parfois à la perte du désir de vivre. Mais on a pu aussi constater que les peurs irrationnelles provoquées par l'assimilation homophobe de tout homosexuel à un malade du sida peuvent à l'inverse engendrer une protection systématique. Surtout, il est apparu que les individus retrouvent leurs capacités à se prémunir des risques d'infection sans craintes irrationnelles lorsqu'ils s'extirpent de la honte et se définissent comme gay. C'est pourquoi l'on doit considérer que l'importante diffusion de l'épidémie parmi les gays a été grandement favorisée par les effets de

l'hétérosexisme. Du côté des lesbiennes, il s'avère que le risque de contamination se situe plutôt du côté du retour contraint à l'hétérosexualité. Là encore, la réprobation de l'homosexualité n'est pas une spécificité culturelle qui serait propre aux familles de migrants du Maghreb, mais un effet de l'hétérosexisme. Cependant, les rapports sociaux de « race » transforment l'homosexualité en trahison identitaire et compliquent indéniablement la situation pour les personnes ayant une attirance pour des partenaires du même sexe.

Plus précisément, l'analyse relative aux effets du racisme sur les relations entre les sexes, la sexualité et la construction des identités de genre a montré sa pertinence à deux niveaux : celui des effets de la précarité matérielle et celui de l'affirmation identitaire.

Du point de vue des conditions matérielles d'existence, il s'avère que la ségrégation sociale générée par le racisme et la discrimination à l'embauche retarde l'accès à l'emploi de nombreux garçons et filles et que cela induit une prolongation indéfinie de la période de jeunesse qui se transforme en expérience d'exclusion durable. Cette situation affecte les garçons hétérosexuels qui se trouvent mis en cause dans leur capacité à se conformer au modèle de l'homme accompli, indépendant financièrement, futur pourvoyeur de ressources, d'où une incapacité à se projeter dans l'avenir et à préserver sa santé. Pour celles et ceux qui fuient leur famille en raison soit de l'annonce d'un mariage arrangé, soit de la découverte de leur homosexualité, les discriminations racistes rendent plus difficile l'indispensable accès à un emploi quand la rupture des liens familiaux les prive de soutien financier et les expose à la précarité ; les personnes devenant sans logis sont extrêmement exposées aux violences sexuelles comme aux risques d'infection.

La construction de son identité de genre et la gestion de sa sexualité sont prises dans la problématique complexe des affirmations identitaires et de la réaction au racisme, qui influent sur la perception des risques d'infection, le désir et le pouvoir de s'en protéger. Les garçons en difficulté, placés dans l'impossibilité de se conformer au modèle dominant de la masculinité et devenus insignifiants au regard de la société, ont développé à l'égard des filles une attitude particulièrement sexiste, la domination sur les femmes apparaissant comme le seul moyen d'affirmer leur identité de genre. Plus encore, ils présentent leurs comportements envers les femmes comme un signe de ce qu'ils appellent « [leur] culture » et revendiquent ce sexisme comme un élément de leur identité « arabe » ou « beur », si bien qu'ils mettent en

avant l'importance de la virginité pour elles et la nécessité pour eux de se faire respecter, c'est-à-dire obéir, par les femmes. Alors que ce sexisme exacerbé est d'abord et avant tout le produit de leur exclusion durable du travail salarié, l'assimilation par le discours raciste des « Arabes » à des hommes particulièrement durs avec les femmes est à mon sens une des causes de cette revendication. S'inscrivant dans une affirmation identitaire faite de révolte contre les puissants et les « Céfrans », ces garçons perçoivent l'épidémie de sida comme un fait voulu par les « riches », les « puissants », ou comme la conséquence de la transgression des frontières de genre par les homosexuels ou les femmes sexuellement libres, mais ils ne se protègent guère, affirmant qu'ils n'ont pas « peur ».

Les étudiants, dont l'avenir s'avère plus prometteur, se montrent bien moins préoccupés d'affirmer leur virilité, mais l'importance attachée à la virginité des sœurs ou de la future épouse reste pour certains un moyen d'affirmer leur identité « arabe », « musulmane », « maghrébine », tandis que d'autres s'en moquent tout en respectant le jeu des apparences devant leurs amis. Quant à leur volonté de « réussir » pour eux-mêmes, elle répond aussi au désir de contrer les discours racistes et ce désir d'aller à contre-courant des stéréotypes leur impose de se protéger.

Les garçons aimant les garçons se trouvent plongés dans des conflits identitaires très forts, dans la mesure où le contre-racisme fait de l'homosexualité une perversion occidentale. L'affirmation de soi comme gay passe alors dans une certaine mesure par le rejet de l'identité des parents, tandis que d'un autre côté, ils continuent d'être renvoyés à leur « arabité » par les Français dits « de souche ». La revendication identitaire en tant que « beur gay » et la présentation de l'homosexualité comme un élément « traditionnel » de la « culture arabe » répond alors à l'hétérosexisme identitaire des parents comme au racisme des « gays blancs ». La perte de l'estime de soi qui s'ensuit induit les prises de risques.

Les filles, plus que pour les garçons, sont confrontées à des conflits identitaires au regard de leur sexualité car, devenir maîtresse de sa sexualité est pensé comme un acte de francisation, dans un contexte où la société française les appelle à « s'émanciper » et sous-entend que leurs parents seraient des « barbares » enfermés dans leurs « traditions », tandis que leurs parents font de la virginité le signe de l'honorabilité de la famille et du maintien de leur identité. La virginité est ainsi devenue le support d'une crispation identitaire. Face aux restrictions de sortie, au stigmate de la « fille soumise » et au racisme, certaines filles revendiquent le principe

de virginité et en font un signe identitaire tout autant qu'un mode d'affirmation de soi face aux parents et à la société française. Le maintien de la valeur de la virginité chez ces jeunes femmes Françaises apparaît comme un produit de l'intrication du racisme et du sexisme, bien plus que comme un simple héritage culturel. La revendication de l'honneur familial, du « respect de soi », et la volonté de se différencier des « filles faciles » ne se comprennent que dans ce contexte. Cette construction identitaire induit une incapacité à percevoir les risques d'infection, conçus comme « un problème pour les autres » impensable pour soi, tandis que la force des contraintes liées au mariage les dépossède malgré elles de la gestion de leur sexualité et induit l'impossibilité de se protéger.

Les filles se distanciant du principe de virginité ont, quant à elles, décidé de transgresser ce principe et de se réapproprier leur sexualité et leur corps, soit en réaction à une éducation sévère qui les a poussées à rejeter l'identité de leurs parents, soit parce que ces derniers se sont déjà eux-mêmes distanciés de ce principe. Pour autant, elles ont su élaborer une critique de l'injonction faite aux filles dans la société française, de satisfaire les attentes sexuelles des garçons, de sorte qu'elles ont construit leur identité de genre sur la notion de « libre arbitre » et qu'à travers ce positionnement vis-à-vis de la sexualité, elles tentent de cumuler de façon sélective les identités en « prenant le bon des deux côtés ». A la différence des filles précédentes, celles-ci sont en mesure d'imposer un mode de protection, mais l'envahissement de la sexualité par les enjeux identitaires est tel que le risque sida apparaît lointain et secondaire.

Les filles en difficulté qui ont fui la perspective d'un mariage arrangé et transgressé le principe de virginité l'ont fait dans un esprit de rejet de l'identité et des valeurs de leurs parents, se conformant ainsi à l'invitation faite aux descendantes de migrants de « se rebeller », mais elles n'ont pas perçu le sexisme de l'injonction « française » à céder aux désirs sexuels des garçons et se sont trouvées exposées à des violences sexuelles durant les périodes où elles étaient sans logis. Leur déception leur fait regretter leur choix et elles tentent de réparer leur image par la recherche d'un mari acceptable pour leurs parents, ce qui leur permettrait de renouer des liens et de procéder à un retour vers cette identité rejetée, quand par ailleurs la société globale qui les invitait à « se rebeller » ne les a guère aidées. Dans l'impossibilité de penser leur sexualité pour elles-mêmes, elles ne peuvent se protéger des risques d'infection.

L'hétérosexisme faisant du lesbianisme une honte, les lesbiennes ont dû, comme les gays, rejeter l'identité de leurs parents pour pouvoir se penser comme lesbienne. Mais il n'existe pas pour elles de réseau de « lesbiennes beur » ni de tradition littéraire évoquant le lesbianisme dans la culture « arabe », de sorte que la réappropriation de cette identité apparaît plus difficile : la subculture « lesbienne beur » reste à construire. La réappropriation de l'identité « arabe », « marocaine », « tunisienne » ou « algérienne » peut néanmoins se réaliser quand la définition de soi comme lesbienne est assumée au point d'envisager le risque de perdre l'affection des parents.

Une autre conséquence des rapports sociaux de « race » sur la sexualité est le problème posé par le choix du conjoint ou de la conjointe, voire des partenaires sexuels : le racisme, comme le contre-racisme, trouble la sexualité. Le couple dit « mixte » est souvent considéré comme une transgression intolérable par les familles lorsqu'il s'agit des filles, celles-ci se voyant parfois traitées de « putes » si elles choisissent un partenaire « Français de souche », et le choix d'un garçon antillais est une transgression encore plus forte — soulignons que de tels propos peuvent être tout aussi bien tenus par les familles des « Françaises de souche » lorsque leurs filles choisissent de vivre avec un Français descendant de migrants. L'intégration du discours raciste par les filles leur fait souvent croire que les garçons dits « Français » sont moins « machos » que les garçons dits « Arabes », mais le racisme des « Français de souche » provoque chez ces filles le sentiment désagréable d'être considérée comme « une chose exotique ». Les gays dénoncent de leur côté les « arabophages » parmi les « gays blancs ». Le contre-racisme assimile les « Françaises » à des « filles faciles » et dans ce cas, avoir une relation sexuelle avec elles sonne parfois comme une revanche sur le racisme. Le racisme complique donc conséquemment la sexualité des individus racisés. C'est dans ce contexte que l'épidémie de sida est survenue. Jean-Marie Le Pen ayant associé cette maladie aux immigrés au début des années 1980, le contre-racisme en a fait ensuite une maladie d'« Occidental » — cette tendance n'est heureusement pas majoritaire parmi les interrogés, mais elle est néanmoins présente et a même été confortée par le silence jusqu'en 1999 des pouvoirs publics sur la plus forte diffusion de l'épidémie parmi les personnes de nationalité étrangère.

Aussi, faut-il souligner que les affirmations identitaires sont des bricolages qui excluent rarement l'une ou l'autre des identités, mais définissent des tendances selon



le sujet de conversation et l'interlocuteur : on se dit « plutôt Français » ou « assez Marocain » ou on se déclare « Algérien avant tout » mais de « culture française », comme on se dit aussi « Kabyle intégré à la France » ou encore « Français et musulman », etc., car l'exclusion complète de l'une ou l'autre de ces identités est impossible. Les individus tentent le plus généralement de cumuler les identités sans rien renier de leur personne, ce qui est rendu difficile par le racisme. Il faut aussi noter l'impossibilité qui leur est faite de se sentir uniquement Français. Un garçon avec qui j'ai eu une conversation informelle me disait : « Moi, j'me sens complètement Français, mais bon quand j'me vois dans la glace, j'vois une gueule d'Arabe ». Le privilège qu'ont les dominants dans les rapports sociaux de « race » ou de sexe de se voir avant tout comme des individus (Guillaumin, C. ; 1978/1992), lorsqu'ils se regardent dans la glace, et non comme des « faces de Blancs », doit être souligné, d'autant que l'assignation à une « race » se présente comme un moyen d'interdire aux descendants de migrants du Maghreb l'accès plein et entier à l'identité française.

Enfin, la notion d'honneur à laquelle les individus se sont référés pour expliciter leurs pratiques apparaît bien comme un produit de l'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race » d'âge et de classe, non comme un simple héritage culturel. En effet, cette notion est le plus souvent resignifiée en des termes exprimant des valeurs qui s'éloignent de celles véhiculées par les parents et qui expriment d'abord et avant tout la position sociale dans laquelle les individus se trouvent.

Les garçons en difficulté, assignés à la honte du chômage, contraints au repli sur le groupe de pairs, sont « en quête de respect » et cherchent à retrouver leur « fierté », autrement dit l'estime de soi et un minimum d'existence dans le regard des autres, ce qu'ils nomment leur « honneur », en imposant, par la violence, une attitude de déférence. En somme, ils se font craindre et obéir en se forgeant une « réputation de caïd » qui salit immanquablement la réputation de leur famille et déplaît fortement aux parents.

Les étudiants associent l'honneur à la réussite sociale, à la recherche de « l'excellence » et de la « connaissance », ce qui équivaut à construire sa vie, se conformer au modèle attendu de l'homme pourvoyeur de ressource dans la famille, mais aussi à rendre à leurs parents les sacrifices qu'ils ont consentis pour eux. Plus largement, c'est encore riposter au racisme et montrer « qu'il n'y a pas de tare génétique ». Leur ascension sociale leur demandant d'être en permanence dans le

contrôle de soi pour résister à la ségrégation réciproque, au repli identitaire, à la pression du groupe de pairs, à la « rage », ils associent aussi l'honneur à « l'amour-propre », au « libre arbitre », et ils réfèrent toutes ces valeurs à ce qu'ils appellent « [leur] culture » ou à l'islam, pour que leur réussite ne prennent pas la signification d'une trahison identitaire.

Les gays, représentant le déshonneur familial, se montrent évidemment assez hostiles à l'honneur tel qu'il est conçu par leurs parents. En conséquence, ils le rejettent totalement ou placent leur « fierté » dans la lutte contre toutes les discriminations, qu'elles soient racistes, antisémites, homophobes... et se plaisent à cultiver la multiplicité de leurs différences.

Les filles préservant leur virginité sont prises dans un système de contraintes qui les humilie et les assigne à la honte : les interdits leur signifient que leur famille ne leur fait pas confiance et ils les font passer au regard de la société française pour des « filles soumises ». Pour retrouver l'estime d'elles-mêmes, elles revendiquent le respect de ce principe comme le fait de leur volonté propre. Ainsi tentent-elles d'individualiser la notion d'honneur attachée à la virginité et invoquent-elles le « respect de soi » pour la départir, sans grand succès, de son caractère familial et oppressif.

Les filles se distanciant du principe de virginité se positionnent soit dans un rejet radical de cette notion qu'elles perçoivent comme un mode d'oppression, soit se montrent indifférentes, mais placent en revanche la fierté dans la réussite professionnelle, pensée comme une victoire sur le statut d'infériorité assigné aux femmes.

Les filles en difficulté ont aussi rejeté la notion d'honneur attachée à la virginité, mais elles vivent le déshonneur qu'elles représentent pour leurs familles avec une telle violence qu'elles ne parviennent finalement pas à s'en défaire totalement et espèrent remédier à la honte par un mariage réparateur.

Les lesbiennes, qui incarnent la honte ou le déshonneur, soit ont rejeté cette valeur, soit l'ont déplacée vers la réussite professionnelle pour montrer que l'homosexualité n'est pas une « tare » conduisant immanquablement à l'échec. Elles la transforment aussi en mode d'expression de leur capacité à affirmer leur indépendance face à leurs parents, tant d'un point de vue financier que du point de vue du rejet de l'autorité et du statut d'infériorité assigné aux femmes.

En somme, l'honneur, souvent reformulé en d'autres termes, s'avère être une notion très polysémique et susceptible d'adaptations multiples selon le contexte social. Au terme de cette enquête, le caractère déterminant des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe dans l'élaboration des systèmes de valeurs invite à mener le même type d'enquête auprès d'autres groupes sociaux assignés eux aussi à des positions d'infériorité, mais dans des configurations différentes, par exemple avec les garçons et filles issus des mêmes quartiers pauvres mais descendants de parents Français dits « de souche » ou encore de parents venus du continent asiatique. Il s'agirait d'étudier comment les variations du discours raciste orientent les pratiques, de distinguer les mécanismes imputables à l'exclusion du travail des mécanismes imputables au racisme, de repérer comment les rapports sociaux de « race » et de classe modulent les rapports sociaux de sexe et font varier les manifestations du sexisme à l'intérieur du schéma général de la hiérarchie de genre. Enfin, la comparaison de ces divers rapports de pouvoir doit être approfondie pour continuer de déterminer ce qu'ils ont en commun et ce qu'ils ont de spécifique, de même que la façon dont ils agissent les uns sur les autres, se renforcent mutuellement ou peuvent s'opposer. On a vu par exemple que l'exclusion des femmes et des individus racisés du travail salarié avait en fait un coût pour le patronat, puisque cela le prive d'une main-d'œuvre meilleur marché, si bien que les discriminations sexistes et racistes à l'embauche s'avèrent en totale contradiction avec la logique capitaliste. Ainsi, la logique capitaliste n'est pas seulement capitaliste, elle est aussi patriarcale et raciste, et inversement la logique raciste n'est pas seulement raciste, elle est aussi sexiste puisqu'elle induit un plus fort contrôle des femmes que des hommes dans leurs relations avec l'autre racisé. Il y a donc là dans l'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe un vaste champ d'étude encore à explorer.

## ANNEXES

### Liste des interrogés :

#### Abréviations :

CAP : Certificat d'aptitude professionnelle

BEP : Brevet d'étude professionnelle

DEUG : Diplôme d'enseignement universitaire général

FJT : Foyer de jeunes travailleurs

CES : Contrat emploi solidarité

BTS : Brevet de technicien supérieur

CDD : Contrat à durée déterminée

DESS : Diplôme d'études supérieures spécialisées

INALCO : Institut national des langues et civilisations orientales

PAJ : Point Accueil Jeunes

DEA : Diplôme d'études approfondies

**Tableau 1 : Les garçons en difficulté  
(12 personnes)**

Prénom	Age	Niveau de qualification Emploi et autres remarques	Lieu de rencontre	Recueil de donnée
Adnane	23 ans	Niveau CAP de mécanique générale Toujours apathique, il semble sombrer dans une dépression de plus en plus profonde	PAJ (Tours)	Entretien
Zitouni	18 ans	CAP de tourneur-fraiseur Travaille de temps en temps dans la maçonnerie au noir	PAJ (Tours)	Entretien
Mehdi	22 ans	BEP de métallurgiste Veut devenir animateur sportif mais n'a pas obtenu son BAFA, travaille au noir de temps en temps dans le bâtiment	PAJ (Tours)	Discussions informelles
Norredine	22 ans	Prépare une qualification de plâtrier-plaquiste, mais éprouve bien des difficultés à se rendre tous les jours sur son lieu de stage Sorti du système scolaire en quatrième	PAJ (Tours)	Discussions informelles
Selim	19 ans	BEP d'électronicien Vend parfois des légumes le matin sur les marchés avec son oncle	PAJ (Tours)	Discussions informelles

Marwane	21 ans	BEP de carrossier CES de deux mois pour la mairie : il distribue les nouvelles poubelles pour la mise en œuvre du tri sélectif des ordures Marié	PAJ (Tours)	Discussions informelles
Malik	23 ans	Etudiant en maîtrise de Sciences physiques Il fréquentait beaucoup le PAJ, était très proches des garçons en difficulté et très critique sur les « Français » de sa promotion	PAJ (Tours)	Discussions informelles
Hedi	19 ans	Niveau CAP de mécanique générale Multiplie les peines de prison pour vol de voiture Fait des fugues depuis l'âge de 10 ans Père biologique d'un enfant qu'il refuse de reconnaître	Résidence universitaire (Paris)	Entretien
Mohammed	20 ans	CAP d'hôtellerie Essaie d'organiser des concerts de rap	Résidence universitaire (Paris)	Entretien
Chafik	20 ans	Niveau CAP de carrosserie A fait de la prison pour coups et blessures sur un enseignant, ce qui l'a empêché de passer son CAP. Il dit avoir été accusé à tort.	Résidence universitaire (Paris)	Entretien
Karim	21 ans	Bac. Abandonne ses études en première année de DEUG d'histoire Il est devenu presque aveugle suite aux coups donnés par son père quand il était enfant.	Résidence universitaire (Paris)	Discussions informelles
Kamel	22 ans	CAP d'électro-technique Vient d'obtenir un emploi de vigile à la RATP A fait de la prison pour coups et blessures Marié	Résidence universitaire (Paris)	Discussions informelles
Saïd	19 ans	Niveau quatrième Père d'un enfant dont il reconnaît être le père mais dont l'existence est inconnue de ses propres parents	Résidence universitaire (Paris)	Discussions informelles

**Tableau 2 : Les garçons ayant vécu dans la précarité et disposant désormais d'un emploi ou effectuant une formation (6 personnes)**

<b>Prénom</b>	<b>Age</b>	<b>Qualification Emploi Autre remarque</b>	<b>Lieu de contact</b>	<b>Mode de collecte des données</b>
Kemal	26 ans	Niveau 5 <sup>ème</sup> (collège) En attente de l'obtention de la licence nécessaire pour exercer la profession de taxi	Café fréquenté par les résidents du FJT de Saint-Ouen	Entretien
Hassan	22 ans	Niveau du Bac professionnel de comptabilité Statut d'artisan, fait des livraisons pour une société de transport	Inalco	Entretien
Abderrahmane	23 ans	Niveau du Bac professionnel de comptabilité Statut d'artisan, fait des livraisons pour une société de transport	Inalco	Entretien
Ahmed	21 ans	Niveau CAP d'électricien Employé à mi-temps dans une association (CES renouvelable tous les trois mois) A fait de la prison pour avoir incendié son collège, puis pour coups et blessures sur un militaire qui l'avait traité de « sale Arabe »	Association des Tunisiens de France	Entretien
Faouzi	25 ans	CAP de vente Suit une formation de concepteur-réalisateur multimédia, A fait de la prison	FJT de Saint-Ouen	Entretien
Khaled	24 ans	CAP d'hôtellerie Travaille dans la société d'import export de son cousin A fait de la prison pour coups et blessures	Résidence universitaire	Entretien

**Tableau 3 : Les étudiants  
(12 personnes)**

<b>Prénom</b>	<b>Age</b>	<b>Niveau de qualification Emploi et autres remarques</b>	<b>Lieu de rencontre</b>	<b>Mode de recueil de données</b>
Abdel	23 ans	Etudiant en maîtrise de Droit S'apprête à faire un doctorat sur les relations israélo-palestiniennes et veut travailler dans le domaine du droit international	Résidence universitaire	Entretien
Toumi	22 ans	Etudiant en Economie politique appliquée aux relations internationales Veut devenir diplomate	Résidence universitaire	Entretien
Mohand	20 ans	Etudiant en DEUG de sciences économiques Veut travailler dans la finance	Résidence universitaire	Entretien
Lamine	25 ans	Etudiant en DESS d'ergonomie Veut devenir réalisateur	Résidence universitaire	Entretien
Nadjim	21 ans	Etudiant en 1 <sup>ère</sup> année d'étude en relations internationales A obtenu un DEUG de droit Veut devenir diplomate, politicien ou travailler dans le domaine de l'humanitaire : les ONG, l'ONU	Inalco	Entretien
Hicham	23 ans	Etudiant en licence de linguistique et arabe littéraire Veut devenir professeur de français en Algérie ou d'arabe en France	Inalco	Entretien
Maamar	23 ans	Etudiant en DEUG d'arabe et Ecole des relations internationales Veut devenir diplomate	Inalco	Entretien
Seif	23 ans	Etudiant en licence d'arabe et Ecole des relations internationales Veut travailler dans le commerce international ou lancer dans la politique	Inalco	Entretien
Yasser	22 ans	Etudiant en licence d'arabe et Ecole des relations internationales Veut devenir professeur de langue arabe	Inalco	Entretien
Mounir	26 ans	DEA en sciences économiques et finances Veut travailler dans une société de bourse	Résidence universitaire	Entretien
Larbi	26 ans	DESS de biochimie Veut travailler dans un laboratoire pharmaceutique	Résidence universitaire	Entretien
Youssef	24 ans	BTS commercial Force de vente Travaille comme agent commercial à Air France depuis un an. Aurait aimé travailler dans la finance	Association « La passerelle »	Entretien

**Tableau 4 : Les garçons aimant les garçons  
(12 personnes)**

<b>Prénom</b>	<b>Age</b>	<b>Niveau de qualification Emploi Autres remarques</b>	<b>Lieu de rencontre</b>	<b>Mode de recueil des données</b>
Miloud	19 ans	Niveau 1 <sup>ère</sup> (lycée) Serveur dans le restaurant de son oncle Aurait aimé devenir coiffeur En France depuis l'âge de 14 ans	Café homosexuel Maghrébin Le Ravaillac	Entretien
Laurent	19 ans	Niveau 1 <sup>ère</sup> (lycée) Serveur dans un bar homosexuel Passe des castings pour devenir acteur De confession catholique	Café homosexuel Maghrébin Le Ravaillac	Entretien
Farid	25 ans	Interne des hôpitaux de Paris Veut devenir assistant de puériculture	Discothèque Le Saint- Arno	Entretien
Hakim	20 ans	CAP de mécanique Animateur pour enfants	Café homosexuel Maghrébin Le Ravaillac	Entretien
Jérémie	23 ans	Niveau 1 <sup>ère</sup> (lycée) Intermittent du spectacle en recherche d'emploi Alterne les CDD en tant que serveur, vendeur, etc. D'origine juive	Café homosexuel Maghrébin Le Ravaillac	Entretien
Yahya	21 ans	Bac. L (lettres) Vendeur chez Mc Donald, CDD, puis chargé de clientèle chez Bouygues Télécom, cherche à devenir steward	Centre gay et lesbien	Entretien
Charfeddine	24 ans	BTS de tourisme Formation de steward En recherche d'emploi	Discothèque Le Tango	Entretien
Kader	22 ans	Bac. Philosophie Licence d'espagnol Licence de communication Veut devenir enseignant d'espagnol ou créer un centre d'information sur le Maghreb	Discothèque Le Globos	Entretien
Mourad	23 ans	DEUG de Droit Agent d'accueil au Centre gay et lesbien Juive par sa mère	Centre gay et lesbien	Entretien
Rachid	27 ans	Chirurgien Nationalité algérienne En France depuis 4 ans avec sa famille Marié, père de deux enfants Se dit homosexuel	Café Le Ravaillac	Discussion informelle
Abdelkrim	27 ans	Artiste peintre Doctorat algérien en histoire de l'art Se dit bisexuel ou hermaphrodite En France depuis trois ans	Café homosexuel Maghrébin Le Ravaillac	Entretien
Sid'Ali	27 ans	A fait une école de commerce Dirige avec sa mère une agence de voyage	Café homosexuel	Entretien



Sid' Ali (suite)		Se dit « homosexuel homme » Nationalité italienne, père algérien, mère italienne En France depuis un an pour y vivre définitivement	Maghrébin Le Ravailac	
---------------------	--	---	--------------------------	--

**Tableau 4 : Les filles préservant leur virginité  
(13 personnes)**

<b>Prénom</b>	<b>Age</b>	<b>Profession Et ou niveau d'étude</b>	<b>Lieu de rencontre</b>	<b>Mode de recueil des données</b>
Houria	19 ans	Apprentie en CAP, BEP de vente Veut passer ensuite un baccalauréat professionnel commerce et service puis un BTS	Sur l'espace du quartier à Tours	Entretien
Haroussia	18 ans	Apprentie en CAP, BEP de vente Veut devenir éducatrice pour jeunes enfants	Par l'intermédiaire de Houria à Tours	Entretien
Leïla	19 ans	Etudiante en école d'infirmière	Par l'intermédiaire d'Haroussia	Entretien
Gariba	21 ans	Lycéenne en terminale professionnelle de comptabilité	FJT de Saint-Ouen	Entretien
Nadia	26 ans	Niveau BTS de tourisme Agent d'enregistrement des voyageurs à l'aéroport de Paris (CDD) Mariée deux fois, un enfant	Résidence universitaire Paris	Entretien
Aïcha	20 ans	Etudiante en 1 <sup>ère</sup> année de DEUG d'espagnol Educatrice spécialisée pour jeunes délinquants	Université de Lettres et sciences humaines de Tours	Entretien
Zohra	21 ans	Etudiante en 1 <sup>ère</sup> année de DEUG d'anglais Veut travailler dans la communication ou le commerce international pour avoir une mobilité géographique	Par l'intermédiaire de l'éducatrice du PAJ	Entretien
Yasmina	21 ans	Etudiante en DEUG d'administration économique et sociale Veut devenir professeur de français en Algérie ou travailler dans son domaine en France	Université de Droit économie et gestion à Tours	Entretien
Djamila	22 ans	Etudiante en licence de Droit Veut devenir procureur en Tunisie A choisi le droit en raison de l'injustice envers les filles dans sa famille	Dans un quartier de Tours	Entretien
Linda	23 ans	Etudiante en DEUG d'arabe	Inalco	Entretien
Siham	22 ans	Etudiante en DEUG d'arabe Veut travailler dans l'enseignement ou la petite enfance	Inalco	Entretien

Naïma	25 ans	DEUG d'administration économique et sociale Recherche un emploi au Maroc et veut créer une entreprise d'import-export entre la France et le Maroc	FJT	Entretien
Rafika	22 ans	Etudiante en DEUG d'arabe, en DEUG de droit, apprend le chinois Veut travailler dans le commerce international, la diplomatie ou être avocat d'affaire	Inalco	Entretien

**Tableau 5 : Les filles s'étant distancées du principe de virginité (5 personnes)**

<b>Prénom</b>	<b>Age</b>	<b>Qualification, emploi et autres remarques</b>	<b>Lieu de rencontre</b>	<b>Mode de recueil des données</b>
Nazifa	25 ans	Etudiante en maîtrise de Français, langue étrangère	Chez une amie	Entretien
Rachida	25 ans	Chargée du recrutement d'animateurs à l'UCPA (CDD) Maîtrise de sciences et techniques option direction des ressources humaines	Chez Tassadit	Entretien non enregistré sur sa demande
Tassadit	23 ans	Etudiante en licence de Lettres modernes	Résidence universitaire	Entretien
Hajer	24 ans	Etudiante en maîtrise de Psychologie se présentant au concours de Conseiller principal d'éducation	Service municipal de la jeunesse de Saint-Ouen	Entretien
Souria	20 ans	Etudiante en DEUG de psychologie	Service municipal de prévention de la délinquance et d'accueil des jeunes	Entretien

**Tableau 6 : Les filles regrettant d'avoir transgressé le principe de virginité  
(3 personnes)**

Henedi	23 ans	Niveau classe de première Contrat de qualification dans la vente En recherche d'emploi	Foyer de Jeunes travailleurs	Entretien
Leïla	24 ans	Niveau de la classe de première Formation de secrétaire obtenue par des cours du soir pour adultes Secrétaire à mi-temps dans une association, (CES) Elle voulait devenir violoniste mais ses parents s'y sont opposé	Association des Tunisiens de France	Entretien
Rima	24 ans	Niveau de la classe de première (lycée) Souhaite passer le baccalauréat par correspondance Vendeuse à mi-temps dans une sandwicherie (CDD) En arrêt maladie pour dépression Souhaite travailler dans l'animation pour jeunes enfants	FJT de Saint-Ouen	Entretien

**Tableau 7 : Les lesbiennes  
(6 personnes)**

<b>Prénom</b>	<b>Age</b>	<b>Niveau de qualification, emploi et autres remarques</b>	<b>Lieu de rencontre</b>	<b>Mode de recueil de données</b>
Karima	23 ans	BTS de comptabilité Comptable dans une association d'intermittents du spectacle	Soirée « Vendredi des femmes » du Centre Gay et lesbien	Entretien
Khadija	19 ans	CAP de Communication graphique Passe son baccalauréat professionnel dans la même filière, souhaite faire un BTS. Voudrait travailler dans une agence de publicité	Le MAG	Entretien
Fadila	23 ans	Baccalauréat de Lettres Modernes Passe un brevet d'Etat de technicien animateur permettant de diriger des centres sociaux Veut créer un organisme de formation aux langues étrangères pour jeunes enfants	Café Les Scandaleuses	Entretien
Zineb	22 ans	DEUG de médiation communication préparant aux métiers du cinéma Prépare une Licence de sciences de l'éducation	Le MAG	Entretien

		Travaille à mi-temps comme directrice de centre de loisirs pour adolescents		
Fatima	18 ans	Classe de première en Lettres, option cinéma Veut devenir cinéaste et photographe	Le MAG	Entretien
Hafida	20 ans	Niveau classe de première Vendeuse pour un bouquiniste Veut devenir décoratrice de théâtre	Sur les quais	Discussion informelle

## SOURCES CITEES

- A -

ABDELKHALEK, Om.

1993 : *Maghrébins victimes du racisme en France (1980-1989)*, Aïn Temouchent, Editions Le Fennec.

ABOU SADA, G. et ZEROULOU, Z.

1991 : « L'insertion sociale et professionnelle des jeunes diplômés issus de l'immigration », *Critique régionale*, n°19, pp. 7-38.

ABROUS, D.

1989 : *L'honneur face au travail des femmes en Algérie*, Paris, l'Harmattan, coll. « Histoires et Perspectives méditerranéennes ».

ADAM, Ph., HAUET, E. et CARON, C.

2001 : *Recrudescence des prises de risque et des MST parmi les gays, Résultats préliminaires de l'Enquête Presse Gay 2000*, Paris, Institut de Veille sanitaire, Direction générale de la santé, Agence nationale de recherche sur le sida.

ADEL, F.

1996 : « Formation du lieu conjugal et nouveaux modèles familiaux en Algérie », in BOURQIA, R. *et al.* (dir.), *Femmes, culture et société au Maghreb. Tome I : Culture, femmes et famille*, Casablanca, Afrique-Orient, pp. 139-155.

ALLOULA, M.

1981 : *Le harem colonial. Images d'un sous-érotisme*, Paris, Garance Slatkine.

AMAHAN, A.

1997 : *Mutations sociales dans le Haut Atlas*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, Rabat, La Porte.

AMNESTY INTERNATIONAL

1999 : *Briser le silence. Violations des droits de l'Homme liées à l'orientation sexuelle*, Paris, Editions francophones d'Amnesty International.

AMRANE-MINNE, D.

1994 : *Des femmes dans la guerre d'Algérie. Entretiens*, Paris, Karthala.

ANONYME

1977 : « Liwat□ », texte réédité en 1986 in BOSWORTH, C. E. *et al.*, *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, Tome V, Paris, Maisonneuve et Larose, Leiden E. J. Brill, pp. 782-785.

ARIES, Ph.

1960 : *L'enfant et la vie familiales sous l'ancien régime*, Plon, Paris.

ARKOUN, M.

1980 : « Les unions mixtes en milieu musulman », in POLIAKOV, L., *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*, Paris, La Haye, New-York, Editions Mouton p. 75-87.

ASSEBAN, M.

2003 : « Le bûcher pour les homos », *Maroc Hebdo International*, n° 541, du 17 au 23 janvier, pp. 28-29.

AUCLERT, H.

1900 : *Les femmes arabes en Algérie*, Paris, Editions Littéraires.

AVENEL, C.

1996 : « Quartier défavorisé et ségrégation », *Hommes et Migrations*, n° 1195, pp. 34-40.

## - B -

BAJOS, N. et SPIRA, A. (dir.)

1993 : *Les comportements sexuels en France*, Paris, La Documentation française, coll. « Rapports officiels ».

BARTH, F.

1969 : « Ethnic Groups and Boundaries », texte traduit par BARDOLPH, J., POUTIGNAT, Ph. et STREIFF-FENART, J., publié sous le titre « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT, Ph. et STREIFF-FENART, J., *Les théories de l'ethnicité*, Presse universitaire de France, pp. 203-249.

BASTIDE, R.

1956 : « La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 21, pp. 77-99.

1960 : « Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres », in GURVITCH, G., *Traité de sociologie, Tome II*, Paris, PUF, pp. 315-330.

1970 : « Continuités et discontinuités culturelles des sociétés afro-américaines » réédité en 1996, *Bastidiana*, n° 13-14, pp. 77-88.

BATAILLE, Ph.

1997 : *Le Racisme au travail*, Paris, La Découverte.

BATTAGLIOLA, F., *et al.*

1986 : *A propos des rapports sociaux de sexe, parcours épistémologiques* ; Tome I : FERRAND, M. et LANGEVIN, A., *De l'origine de l'oppression des femmes aux fondements des rapports sociaux de sexe* ; Tome II : BATTAGLIOLA, F. et COMBES, D., *Historicité et dynamique des rapports sociaux de sexe... vers un effort de périodisation* ; Tome III : DAUNE-RICHARD, A.-M. et DEVREUX, A.-M., *La reproduction des rapports sociaux de sexe* ; ATP Recherches féministes et recherches sur les femmes, CNRS, document inédit.

BATTAGLIOLA, F., BROWN, E. et JASPARD, M.

1997 : « Itinéraires de passage à l'âge adulte, différence des sexes, différences de classes », *Sociétés contemporaines*, n° 25, pp. 85-103.

BAUDELLOT, Ch. et ESTABLET, R.

1992 : *Allez les filles !*, Editions du Seuil, coll. « Points ».

BAZIN, L. *et al.*

2000 : « Déclinaisons anthropologiques des sexualités », *Journal des Anthropologues*, n° 82-83 (numéro consacré à l'« Anthropologie des sexualités »), pp. 9-24.

BELAÏD, S.

2000 : *Islam et droit, une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran*, Tunis, Centre de publication universitaire.

BELLAMY, J. A.

1979 : « Sex and society in Islamic popular literature », in Afaf Lufti al-Sayyid Marsot, *Society and sexes in medieval islam*, Malibu, Udena, pp. 23-42.

BELLIL, S.

2002 : *Dans l'enfer des tournantes*, Paris, Denoël, coll. « Impact ».

BELTZER, N. et GREMY, I.

2000 : *Histoire sexuelle d'une relation entre deux partenaires : comment est géré le risque VIH. Enquête KABP 1998*, Paris, Observatoire régional de santé d'Ile-de-France, ANRS, Ministère de l'emploi et de la solidarité.

BENABENDI DJERRARI, F.

1997 : « L'activité féminine », in COLLECTIF 1997, *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb. La condition socio-économique et juridique des femmes. Le mouvement des femmes*, Casablanca, Le Fennec, pp. 57-78.

BENALI, A.

1998 : « Le Maghrébin efféminé. Le cinéma colonial ou l'autopsie d'un fantasme politique », in BENSLAMA, F. et TAZI, N. (dir.), *La virilité en islam, Cahiers Intersignes*, n° 11-12, p. 147-160.

BENGUERINE, S.

1996 : « Formation technique supérieure et trajectoires féminines en Algérie », in BOURQUIA, R. CHARRAD, M. et GALLAGHER, N. (dir.), *Femmes culture et société au Maghreb : culture, femmes et famille*, Casablanca, Afrique-Orient, pp. 127-138.

BENHADDOU, A.

1997 : *Maroc : les élites du royaume. Essais sur l'organisation du pouvoir au Maroc*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes ».

BEN JELLOUN, T.

1977 : *La plus haute des solitudes*, texte réédité en 1997, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points ».

BEN NAHUM, P.

1933 : *The Turkish art of Love*, New York, Panurge Press.

BEN REJEB, R.

1993 : « Grossesses hors mariage et maternité provisoire. A propos du vécu psychologique de vingt mères célibataires », *Ibla*, vol. 56, n° 171, pp. 65-72.

BENTAHAR, M. et PASCON, P.

1969 : « Ce que disent 296 jeunes ruraux », *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 112-113, texte réédité en 1978 in KHATIBI, A. (dir.), *Etudes sociologiques sur le Maroc*, Tanger, Publications du Bulletin économique et social du Maroc, série sociologie, pp.145-287.

BERQUE, J.

1953 : « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », in *L'Eventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, Armand Colin, pp. 261-271.

BERNARD, Ch.

1990 : « Les femmes salariées et non salariées au Maghreb, des travailleuses à plein temps et "hors du temps" », in GADANT, M. et KASRIEL, M. (dir.), *Femmes du Maghreb au présent : la dot, le travail, l'identité*, Paris, CNRS, pp. 89-123.

BERTHELEUX, H.

1997 : « A propos de l'étude des relations inter-ethniques et du racisme en France », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 13, n° 2, pp. 117-139.

BEVIER, P.-J., *et al.*

1995 : « Women at a sexuality transmitted disease clinic who reported same-sex contact: their HIV seroprevalence and risk behaviors », *American Journal of Public Health*, vol. 85, n° 10, pp. 1366-1371.

BLACK-MICHAUD, J.

1981 : *Cohesive force: feud in Mediterranean and the Middle East*, Oxford, Blackwell.

BLOCK, A.



1981 : « Rams and Billy-goats : a key to the Mediteranean code of honor », *Man*, n° 16, pp. 427-440.

BOCHOW, M. und MARBARCH, (Hg.)

2003: *Islam und Homosexualität*, Hamburg, Edition Waldschlösschen.

BOETSCH, G., FERRIE, J.-N. et OUAFIK, A.

1994: "Vécu juridique, norme et sens de la justice à propos de l'avortement au Maroc", *Droit et sociétés*, n° 28, pp. 667-690.

BOIZON-FRADET, D. et BOULOT, S.

1991 : « Le système scolaire français : aide ou obstacle à l'intégration ?, in TAGUIEFF, P.-A., *Face au racisme. Tome 2 : Analyse, hypothèses, perspectives*, La Découverte, coll. Points Essais, pp. 236-258.

BOËLDIEU, J. et BOREL ; C.

2000 : « La proportion d'immigrés est stable depuis 25 ans », *Insee première*, n° 748, nov., pp. 1-4.

BONTE, P.

1987 : « Introduction », *L'Homme*, dossier consacré aux « Tribus en Afrique du Nord et [au] Moyen Orient », Avril-juin, n° 102, vol. XXVII (2) , pp 7-11.

1994 : « Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage arabe ? », in BONTE, P. (dir.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 371-398.

BONTE, P. et CONTE, E.

1991 : « La tribu arabe. Approches anthropologiques et orientalistes », in BONTE, P. *et al.* (dir.), *Al-Ansaâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

BORILLO, D. et LASCOUMES, P.

2002 : *Amours égales ? Le Pacs, les homosexuels et la gauche*, Paris, La Découverte, coll. « Sur le vif ».

BOUATTA, Ch.

1998 : « Ma fille est un homme, ma fille est comme un homme », in LACOSTE-DUJARDIN, C. et VIROLLE, M. (dir.), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration, la frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*, Paris, Publisud, pp. 177-181.

BOUDJEDRA, R.

1969 : *La répudiation*, Paris, Denoël, coll. « Folio ».

1994 : *Timimoun*, Paris, Denoël, coll. « Folio ».

BOUHDIBA, A.

1975 : *La sexualité en islam*, texte réédité en 1998, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

BOURGOIS, Ph.

2001 : *En quête de respect : le crack à New York*, Paris, Seuil, coll. « Liber ».

BOURDIEU, P.

1956 : *Sociologie de l'Algérie*, Texte réédité en 2001, coll. « Que sais-je ? », PUF.

1962 : « La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial », in *Sociologie du travail*, tiré à part, n°4, p. 313-331.

1965 : « The sentiment of honor in Kabyle society », in PERISTIANY, J. (ed.), *Honor and shame*, London, Weidenfeld and Nicholson, texte traduit et réédité en 1972 in BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyles*, Genève, Paris, Droz, pp. 14-43.

1970 a : *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit.

1970 b : « La maison kabyle ou le monde renversé », in *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Paris, La Haye, mouton, texte réédité en 1972 in BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyles*, Genève, Paris, Droz, pp. 45-70.

1978 : « La jeunesse n'est qu'un mot », texte réédité en 2002 in *Questions de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, pp. 145-153.

1979 : *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, coll. « Le sens commun ».

1989 : *La Noblesse d'Etat : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Editions de Minuit.

BOURDIEU, P. et SAYAD, A.

1964 : *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Editions de Minuit.

1972 : « Stratégie et rituel dans le mariage kabyle », in PERISTIANY, J. (ed.), *Mediterranean Family structures*, London, Cambridge University Press, texte traduit et réédité en 1972 sous le titre « La parenté comme représentation et comme volonté », in BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyles*, Genève, Paris, Droz, pp. 71-151.

BOURQIA, R.

1996 : « Habitat, femmes et honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda », in BOURQIA, R. et al., *Femmes, culture et société au Maghreb. Tome I : Culture, femmes et famille*, Casablanca, Afrique-Orient, 15-35.

BOUSQUET, G. H.

1966 : *L'éthique sexuelle de l'islam*, texte réédité en 1990, Paris, Desclée de Brouwer.

BOZON, M.

1990a : « Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints : une domination consentie. I. Types d'union et attentes en matières d'écart d'âge », *Population*, n° 2, pp. 327-360.

1990b : « Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints : une domination consentie. II Modes d'entrée dans la vie adulte et représentation du conjoint », *Population*, n°3, pp. 565-600.

1991 : « La nouvelle place de la sexualité dans la constitution du couple », *Sciences sociales et santé*, vol. IX, n° 4, pp. 69-88.

1993 : « L'Entrée dans la sexualité adulte : le premier rapport et ses suites. Du calendrier aux attitudes », *Population*, n°5, pp. 1317-1352.

2001 : « Les cadres sociaux de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, n° 41-42, pp. 5-9

BOZON, M. et GIAMI, A.

1999 : « Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 128, pp. 68-72.

BOZON, M. et VILLENEUVE-GOKALP, C.

1994 : « Les enjeux des relations entre générations à la fin de l'adolescence », *Population*, n° 6, pp. 1527-1556.

BOYZON-FRADET, D. et BOULOT, S.

1991 : « Le système scolaire français : aide ou obstacle à l'intégration ? », TAGUIEFF, P.-A., *Face au racisme, tome 2, Analyse, hypothèses, perspectives*, 236-260.

BRUAND, F.

1994 : « Les débuts de la vie active : inégalités de classes, inégalités de sexe ? », *Critiques sociales*, n° 5-6, p. 47-54.

BURVAND, J. H.

1996 : *The big book of urban legends. 200 true stories too good to be true !*, New York, Paradox Press.

BUTLER, J.

1990 : *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New-York : Routledge.

– C –

CAIROLI, M. L.

- 1999 : « Garment factory Workers in the city of fèz », *Meadle East Journal*, vol. 53, n° 1, pp. 82-43.
- CAPITAN, C. *et al.*  
1977 : « Variation sur un thème commun », *Questions féministes*, n° 1, pp. 3-19.
- CAPLAN, P. (ed.)  
1987 : *The Cultural Construction of Sexuality*, New-York, London, Tavistock.
- CARATINI, S.  
1989 : « A propos du “mariage arabe”. Discours endogames et pratiques exogames : l'exemple des Rgaybât du Nord-Ouest saharien », *L'Homme*, n° 110, avril-juin, pp. 30-48.
- CASHMORE, E.  
1984/1994 : *Dictionary of race and ethnic relations*, London and New-York, Routledge.
- CAZEIN, F. *et al.*  
2002 : *Surveillance du VIH/sida en France, Données du sida au 30 septembre 2002*, Paris, Institut de Veille Sanitaire, Rapport semestriel n° 1.
- CHAMBOREDON, J.-C.  
1985 : « Adolescence et post-adolescence : la “juvénisation”. Remarques sur les transformations récentes des limites et de la définition sociale de la jeunesse », in ALLEON, A.-M., MORVAN, O. et LEBOVOCI, S. (dir.), *Adolescence terminée, adolescence interminable*, PUF, coll. « Psychiatrie de l'enfant », pp. 13-29.
- CHARRAD, M.  
1996 : « Formation de l'Etat et statut personnel au Maghreb : Esquisse d'une analyse comparative et théorique », in BOURQIA, R. *et al.* (dir.), *Femmes, culture et société au Maghreb. Tome II : Femmes, pouvoir politique et développement*, Casablanca, Afrique-Orient, pp. 15-31.
- CHEBEL, M.  
1995 : *Encyclopédie de l'amour en islam. Erotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie*, Paris, Payot et Rivages.  
1988 : *L'esprit de Sérail. Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, texte revu et réédité en 1995 sous le titre *L'esprit de Sérail*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot ».
- CHELHOD, J.  
1965 : « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme*, 110, XXIX (2), pp. 113-173.
- CHERABI, K. et FANGET, D.  
1997 : *Le VIH-sida en milieu migrant arabo-musulman en France, Synthèse bibliographique, rapport d'enquête*, Paris, Arcat-SIDA.
- CHERIFATI-MEBRATINE, D.  
1998 : « Le sexe brouillé », LACOSTE-DUJARDIN, C. et VIROLLE M. (dir.), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration, la frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*, Paris, Publisud, pp. 213-219.
- CHETCUTI, N.  
2003 : « Lesbiennes, lesbianisme », in ÉRIBON, D. (dir.), *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, pp. 289-290.  
A paraître en 2003 : « Les catégories de sexe/genre : normes et variations », in CHETCUTI, N. et MICHARD, C. (dir.), *Lesbianisme/féminisme : point de vue sur le réel social*, Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme ».
- CHOUKRI, M.  
1966 : *Le Pain nu*, texte traduit en français par BEN JELLOUN, T. en 1980, Paris, Maspero, coll. « Points ».
- CLANCY-SMITH, J.

1996 : « La femme arabe », in SONBOL, A. et A., *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History*, coll. « Contemporary Issues in The Middle East », Syracuse University Press, pp. 52-63.

COLIN, M. et BOURJADE, G.

1961 : « Les attentats aux mœurs dans les bandes d'adolescents », *Annales médico-légales*, vol. 41, n° 59-62, pp. 59-62.

COMBE, J.

2001 : *La condition de la femme marocaine*, Casablanca, l'Harmattan, coll. « Histoire et Perspectives méditerranéennes ».

COPET-ROUGIER, E.

1994 : « Le mariage arabe. Une approche théorique », in BONTE, P., (dir.), *Epouser au plus proche. Incestes, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, EHESS, pp. 453-472.

COURSON, J.-P. et MADINIER, Ch.

2000 : « La France continue de vieillir », *Insee Première*, n° 746, nov., pp. 1-4.

COURTRAY, F.

1998 : « La loi du silence. De l'homosexualité en milieu urbain au Maroc », *Gradhiva*, n° 23, pp. 109-119.

CUCHE, D.

1996 : *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, coll. « Repères ».

CUISENIER, J.

1962 : « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme*, II (2), pp. 80-105.

## - D -

DAOUD, Z.

1996 : *Féminisme et politique au Maghreb. Sept décennies de luttes*, Casablanca, Eddif.

DAVAULT, C.

1992 : « L'honneur des fils d'immigrés maghrébins à l'école », *Cahiers pédagogiques*, n° 302, pp. 52-54.

DAVIS, J.

1977 : *People of the Mediterranean*, London : Athlone Press.

DAYAN-HERZBURN, S.

1991a : « La sexualité au regard des sciences sociales », *Sciences Sociales et Santé*, vol. IX, n°4, pp. 7-22.

1991b : « Les femmes : un enjeu politique », *Cahiers intersignes*, « Paradoxes du féminin en islam », n° 2, pp. 143-150.

DEKEUWER-DEFOSSEZ, F.

1998 : *L'égalité des sexes*, Paris, Dalloz, coll. « Connaissance du droit ».

DELPHY, Ch.

1970 : « L'ennemi principal », *Partisans*, numéro spécial « Libération des femmes », texte réédité en 1998 in DELPHY, Ch., *L'Ennemi principal, tome 1 : Economie politique du patriarcat*, Syllepse, coll. « Nouvelles questions féministes », pp. 31-56.

1975 : « La fonction de consommation et la famille », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 63, texte réédité en 1998 sous le titre « Famille et consommation », in DELPHY, Ch., *L'Ennemi principal, tome 1 : Economie politique du patriarcat*, Syllepse, coll. « Nouvelles questions féministes », pp. 31-56.

1978 : « Travail ménager ou travail domestique ? », in MICHEL, A. (dir.), *Les femmes dans la société marchande*, Paris, Presses Universitaires de France, texte réédité en 1998 in DELPHY, Ch., *L'Ennemi*

*principal, tome 1 : Economie politique du patriarcat*, Syllepse, coll. « Nouvelles questions féministes », pp. 75-98.

1981 : « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles questions féministes*, n° 2, octobre, texte réédité en 1998 in DELPHY, Ch., *L'Ennemi principal, tome 2 : Penser le genre*, Syllepse, coll. « Nouvelles questions féministes », pp. 223-241.

1991 : « Penser le genre: quels problèmes ? », in HURTIG, M.-C., et al. (dir.), *Sexe et genre*, Paris, Editions du CNRS, pp. 89-107, texte réédité en 2001 sous le titre « Penser le genre : problèmes et résistances », in DELPHY, Ch., *L'Ennemi principal, tome 2 : Penser le genre*, Syllepse, coll. « Nouvelles questions féministes », pp. 243-260.

1996 : « L'invention du "French Feminism" : une démarche essentielle », *Nouvelles questions féministes*, n°1, texte réédité en 2001 in DELPHY, Ch., *L'Ennemi principal, tome 2, Penser le genre*, coll. « Nouvelles questions féministes », Syllepse, pp. 319-358.

2001 : « Critique de la raison naturelle », in DELPHY, Ch., *L'Ennemi principal, tome 2, Penser le genre*, Syllepse, coll. « Nouvelles questions féministes », pp.7-53.

DE MARTINO, G.

1992 : « An Italian in Marroco », in SOFER, J. et SCHMITT, A. (eds.), *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*, New York, London, Norwood, Harrington Park Press, pp. 25-32.

DIALMY, A.

1975 : *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient.

1995 : *Logement, sexualité et islam*, Casablanca, Eddif.

2000 : *Jeunesse, sida et islam au Maroc. Les comportements sexuels*, Casablanca, Eddif.

DIB-MAROUF, Ch.

1990 : « Dot et travail féminin à domicile en Algérie. Procès de reproduction sociale et culturelle », in GADANT, M. et KASRIEL, M. (dir.), *Femmes du Maghreb au présent : la dot, le travail, l'identité*, Paris, CNRS, pp. 19-36.

DJAZIRI, E.-Ch.

1997 : *Un poisson sur la balançoire*, Paris, Gay Kitch Camp, coll. « Question de genre ».

1998 : *Une promesse de douleur et de sang (Un poisson sur la balançoire II)*, Paris, Gay Kitch Camp, coll. « question de genre ».

DJELLAD, D.

2000 : *Cet Arabe qui t'excite*, Balland, coll. « Le Rayon ».

DUBAR, C. et POTTIER, F.

1994 : « Attitudes des jeunes à l'égard du travail au cours des années 80 », in MAUGER, G., BENDIT, Ch. et Von WOLFFERSDORFF, Ch. (dir.), *Jeunesse et société. Perspectives de la recherche en France et en Allemagne*, Paris, Armand Colin, pp 143-150.

DUBET, F.

1987 : *La galère : jeunes en survie*, Fayard, coll. « Point Actuel ».

DUNNE, B. W.

1990 : « Homosexuality in the middle east : an agenda for historical research », *Arab Studies Quarterly*, vol. 12, n° 3 et 4, pp. 55-82.

DUPREZ, D. MAHIEDDINE, H.

1992 : *Le Mal des banlieues ? Sentiment d'insécurité et crise identitaire*, L'Harmattan, Logiques sociales.

DURAN, Kh.

1993 : « Homosexuality and islam », SWIDLER, A. (ed.), *Homosexuality and world religion*, Valley Forge, Trinity Press International, pp. 181-197.

DURU-BELLAT, M.

1990 : *L'école des filles : quelle formation pour quels rôles sociaux ?*, Paris, coll. « Bibliothèque de l'éducation », l'Harmattan.

- E -

EL BACHARI, M.

1999 : *Homme dominant, hommes dominé. L'imaginaire incestueux au Maghreb*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mémoire du temps ».

ESTERLE-HEDIBEL, M.

1997 : *La bande, le risque et l'accident*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales ».

- F -

FAGNANI, J.

1999 : « L'allocation parentale d'éducation : un succès pour qui ? », in LAUFER, J. et LATABLIER, M.-Th. (dir.), *Entre la famille et l'emploi : quelles politiques sociales ? Actes des journées d'études organisées par le GDR MAGE*, Paris, CNRS, Document de travail n° 2, pp. 11-17.

FANON, F.

1959 : « L'Algérie se dévoile », in *L'an V de la Révolution algérienne*, in *Cahiers libres*, Maspero, recueil de textes réédité en 1972 sous le titre *Sociologie d'une Révolution*, puis en 2001 aux Editions La Découverte et Syros, coll. « [Re]découverte », sous le titre initial, pp. 16-50.

FAOUZI, A.

1998 : « La nuit de noces », in BENSLAMA, F. et TAZI, N. (dir.), *La virilité en islam, Cahiers intersignes*, n° 11-12, pp. 7-26.

FASSIN, D. et RICARD, E.

1996 : « Les immigrés et le sida », in HEFEZ, S. et MANN, J. (dir.), *Sida et vie psychique. Approche clinique et prise en charge*, Paris, La Découverte, pp. 81-90.

FASSIN, É.

2000 : « Le outing de l'homophobie est-il de bonne politique ? Définition et dénonciation », in BORILLO, D., LASCOURMES, P. *L'homophobie. Comment la définir, comment la combattre*, Paris, Editions Pro-Choix, pp. 29-37.

FAUGERON, C., LAMBERT, Th. et ROBERT, Ph.

1976 : *Image du viol collectif et reconstruction d'objet*, Paris, Masson.

FERCHIOU, S.

1968 : « Différenciation sexuelle de l'alimentation au Djerid (Sud Tunisien) », *L'homme*, vol. VIII, n° 2, avril-juin, pp. 64-86.

FERMANIAN, J.-D. et LAGARDE, S.

1998 : « Les horaires de travail dans le couple », *Economie et Statistique*, n° 321-322, pp. 89-110.

FILLALI MEKNASSI, R.

2000 : *Femmes et travail*, Casablanca, Le Fennec.

FIRDION, J.-M.

1997 : « Comportements sexuels et transformations sociales », *Population*, n° 6, pp. 1539-1560.

FORTIER, C.

1998 : « Rapports sociaux de sexe et représentation de la genèse physiologique des enfants dans le Touat-Gourara (Sahara algérien) », in LACOSTE-DUJARDIN, C. et VIROLLE, M. (dir.), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question*, Paris, Publisud, pp. 47-69.

FREUD, S.

1912 : *Totem und Tabu*, traduit de l'allemand par JANKÉLEVITCH, S. en 1965 : *Totem et tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Petite Bibliothèque de Payot.

- G -

GADANT, M.

1988 : « Nationalité et citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits », in GADANT, M. (dir.), *Les femmes et la modernité, Peuples méditerranéens*, n° 44-45, texte réédité en 1995 in GADANT, M. ; *Le Nationalisme algérien et les femmes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », pp. 117-171.

1990 : « Le corps dominé des femmes ou la valeur de la virginité », texte réédité en 1995 in GADANT, M. ; *Le Nationalisme algérien et les femmes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », pp. 245-268.

1992 : « Le mouvement des femmes en Algérie. Modernisme ou féminisme ? », *Cahiers du Club Flora Tristan*, n° 33, texte réédité en 1995 in GADANT, M. ; *Le Nationalisme algérien et les femmes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », pp. 209-228.

GAGNON, J.

1988 : « Sex research and sexual conduct in the era of AIDS », *Journal of AIDS*, 1, pp. 593-601.

1990 : « The implicit and explicit use of scripting perspective in sex research », *The Annual Review of Sex Research*, n° 1, pp. 1-44, traduit par BOZON, M. et GIAMI, A. en 1999 sous le titre « Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 128, pp. 73-79.

GAGNON, J. et SIMON, W. (eds.)

1973 : *Sexual Conduct : the sources of human sexuality*, Chicago, Aldine.

GALLAND, O.

1999 : *Les jeunes*, Paris, La Découverte, coll. Repères.

1994 : « Adolescence et post-adolescence : la prolongation de la jeunesse », in MAUGER, G., BENDIT, Ch. et Von WOLFFERSDORFF, Ch. (dir.), *Jeunesse et société. Perspectives de la recherche en France et en Allemagne*, Paris, Armand Colin, pp. 71-77.

GASPARD, F. et KHOSROKHAVAR, F.

1995 : *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte.

GAUTHIER, X.

2002 : *Naissance d'une liberté. Contraception, avortement : le grand combat des femmes au XX<sup>e</sup> siècle*, Robert Laffont.

GELARD, M.-L.

2000 : *Honneur et stratégies sociales au Maroc : l'exemple de Midelt et de Merzouga. Une certaine vision du monde*. Thèse de doctorat réalisée sous la direction de YACINE, T., EHESS.

GIAMI, A.

1991 : « De Kinsey au Sida : l'évolution de la construction du comportement sexuel dans les enquêtes quantitatives », *Sciences sociales et santé*, vol. IX, n° 4, pp. 23-55.

GILLOZ, L. et al.

1997 : *Domination et violences envers la femme dans le couple*, Lausanne, Payot Lausanne.

GILMORE, D. D.

1987 : « Introduction : the shame of dishonor », in GILMORE, D. D. (ed.), *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, Special publication of the American Anthropological Association, n° 22, pp. 2-21.

GIUDICE, F.

1992 : *Arabicides. Une chronique française, 1970-1991*, Paris, La Découverte, coll. « Enquête ».

GOBINEAU, A. DE

1852 : *Essai sur l'inégalité des races*, texte réédité en 1940, Paris, Firmin Didot.

GODDARD, V.

1987 : « Honour and shame: the control of women's sexuality and group identity in Naples », in CAPLAN, P. (ed.), *The Cultural construction of sexuality*, London, New York, Tavistock publications, pp. 166-192.

GODELIER, M.

1976 : « Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité », in VERGLIONE, A., *Sexualité et pouvoir*, Paris, Payot, coll. Traces, pp. 268-306.

1982 : *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, coll. L'espace du politique.

1995 : « Qu'est-ce qu'un acte sexuel ? », *Revue internationale de psychopathologie*, n° 19, pp. 351-380.

GOUDAILLER, J.-P.

1997 : *Comment tu taches ! Dictionnaire du français contemporain des cités*, Paris, Maisonneuve et Larose.

GRELL, P.

1990 : « Temporalité et banlieue du travail salarié », *Société*, n°30, pp. 39-50.

GREMY, I. et al.

2001 : *Les connaissances, attitudes, croyances et comportements face au VIH/sida en France. Evolutions 1992-1994-1998-2001*, Paris, Observatoire régional de santé d'Ile de France, ANRS.

GUILLAUMIN, C.

1972 : *L'idéologie raciste*, Mouton & Co, texte réédité en 2002 dans la collection « Folio Essai » des Editions Gallimard.

1977 : « Race et Nature : Systèmes des marques, Idée de groupe naturel et rapports sociaux », *Pluriel*, n°11, texte réédité en 1992 in GUILLAUMIN, C., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir, l'idée de Nature*, Côté-femmes, pp. 171-194.

1978 : « Pratique du pouvoir et idée de nature », *Questions féministes*, n° 2 et 3, texte réédité en 1992 in GUILLAUMIN, C., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir, l'idée de Nature*, Côté-femmes, pp. 13-82.

## - H -

HADDAD, Z.

1989 : « Les Algériennes dans le discours colonial », *Awal*, n° 20, pp. 77-88.

HAJJARABI, F.

1996 : « Femme et changement social. Quelques remarques sur le cas du Rif Central », in BOURQIA, R. et al. (dir.), *Femmes, culture et société au Maghreb, Tome I : Culture, femmes et famille*, Casablanca, Afrique-Orient.

HAMEL, Ch.

2003a : « Maghreb », in TIN L.-G. (dir.), *Dictionnaire de l'Homophobie*, Paris, PUF, pp. 242-248.

2003b : « Islam », in TIN L.-G. (dir.), *Dictionnaire de l'Homophobie*, Paris, PUF, pp. 274-276.

A paraître : « "Faire tourner les meufs" : les viols collectifs dans les discours des médias et des agresseurs », *Gradhiva*.

2002a : « L'homosexualité en milieu maghrébin : une question d'honneur », in LAGRAVE, R.-M. et al. (dir.), *Dissemblances : jeux et enjeux du genre*, L'Harmattan, Coll. « Bibliothèque du féminisme », pp. 37-50.

2002b : « La masculinité dans le contexte de la "galère" : le cas de garçons français maghrébins face aux risques d'infection par le VIH », *Sida, immigration et inégalités. Nouvelles réalités, nouveaux enjeux*, Paris, Editions de l'ANRS, pp. 85-98.

1999 : « Le mélange des genres : une question d'honneur. Etude des rapports sociaux de sexe chez de jeunes Maghrébins de France », *AWAL*, n°19, pp. 19-32.



HAMEL, Ch. et LEMOINE, D. (dir.)

2000 : *Rendez-vous au 35 bis. L'étranger, le juge et l'ethnologue*, Paris, Editions de l'Aube, coll. « L'intervention ».

HANDMAN, M.-É.

1983 : *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Edisud/Mondes méditerranéens.

HARROD, H.

1993 : « Approches de l'homosexualité et de l'homoeotisme chez Boudjedra, Mammeri et Sebbar », *Présence Francophone*, n° 43, pp. 149-180.

HAYEF, I.

1993 : « Le célibat des femmes en Algérie », in COLONA, F. et DAOUD, Z. (dir.), *Etre marginal au Maghreb*, pp. 251-257.

HENRION, R. (dir.)

2001 : *Les femmes victimes de violences conjugales, le rôle des professionnels de santé*, Rapport au Ministre chargé de la Santé, disponible sur le site internet du Ministère de la Santé : <http://www.sante.gouv.fr/htm/actu/violence>.

HERAN, F. (dir.)

2002: *Immigration, marché du travail, intégration*, Paris, La documentation française, Commission général du plan.

HERMETT, A.

1997 : « Au nom de l'honneur. L'affaire Nazmiye reprise », *Migrations société*, vol. IX, n° 52, pp. 47-52.

HERITIER, F.

1979 : « Famiglia », *Enciclopedia*, vol. 6, Torino, Einaudi.

1994 : « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in BONTE, P. (ed.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 149-164.

HERZFELD, M.

1980 : « Honour and Shame : Problems in the Comparative analysis of Moral Systems », *Man*, n° 15, pp. 339-351.

1987 : « "As in your own house" : Hospitality, ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society », GILMORE, D. D. (ed.), *Honor and shame and the unity of Mediterranean*, Special publication of the American Anthropological Association, n° 22, pp. 75-97.

HIRSCHFELD, L. A.

2003 : « Pourquoi les anthropologues n'aiment-ils pas les enfants ? », *Terrain*, n°40, pp. 21-48.

HOLLAND, J., RAMAZOGLU, C. et al.

1995 : *The Male in the Head. Young people, Heterosexuality and Power*, London, The Tufnell Press.

HURTIG, M.-C. et PICHEVIN, M.-F.

1986 : *La différence des sexes, questions de psychologie*, Tierce, coll. « Sciences ».

- I -

INSTITUT DE VEILLE SANITAIRE

2001 : *Situation du sida en France, Données au 31 décembre 2001*, Paris, Institut de Veille Sanitaire.

IMANE, L.

1995 : *Prévention de proximité auprès des prostitués masculins au Maroc (le cas de Casablanca et de Marrakech)*, rapport pour l'Association marocaine de lutte contre le sida, document inédit.

IMANE, L. et TAARJI, H.

1988 : « Prostitution masculine. Ces adolescents qui vendent leur corps », *Kalima*, n° 24, pp. 15-26.

- J -

JACKSON, S.

1978 : « On the social construction of female sexuality », London : Women's Research and Resources Centre, texte réédité en 1999 in JACKSON, S. (ed.) ; *Heterosexuality in Question*, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications, pp. 29-42.

1996 : « Récents débats sur l'hétérosexualité : une approche féministe matérialiste », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 17, n°3, pp. 5-26.

1999 a : « Théoriser le genre : l'héritage de Beauvoir », *Nouvelles questions féministes*, vol. 20, n°4, novembre, pp. 9-28.

1999 b : « Heterosexuality, Heteronormativity and Gender Hierarchy : Some Reflections on Recent Debates », in JACKSON, S. (ed.) ; *Heterosexuality in Question*, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications, pp. 159-185.

JACKSON, S. et SCOTT, S.

1998 : « Sexual Skirmishes and Feminist Factions, Twenty-Five Years of Debate on Women and Sexuality », in JACKSON, S. and SCOTT, S. (eds.), *Feminism and Sexuality, A Reader*, Edingburgh, Edingburgh University Press, pp. 1-31.

JAMOUS, R.

1981: *Honneur et Baraka. Les Structures traditionnelles dans le Rif*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme et London, New York, Cambridge University Press.

JASPARD, M. *et al.* (dir.)

2001a : *Enquête nationale sur les violences envers les femmes en France*, conférence de presse du 4 oct. 2001.

2001b : « Nommer et compter les violences envers les femmes: une première enquête nationale en France », *Population et sociétés*, n° 364, pp. 1-4.

2003 : *Les violences envers les femmes en France. Une enquête nationale*, Paris, La Documentation française, coll. « Droits des femmes ».

JAZOULI, A.

1992 : *Les années banlieues*, Paris, coll. « L'histoire immédiate », Plon.

- K -

KACHA, N.

1992 : « La représentation de l'amour chez les intellectuelles. Quelques cas cliniques. » in YACINE, T. (dir.), *Amour, phantasme et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, l'Harmattan, AWAL, pp. 75-81.

KANDEL, L.

2000 : « Sur la différence des sexes, et celles des féminismes », *Les temps modernes*, n° 609, juin-juillet-août, pp. 283-306.

KASRIEL, M.

1989 : *Libres femmes du Haut-Atlas ? Dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes ».

KATZ, J. N.

2000 : *L'invention de l'hétérosexualité*, Paris, EPEL.

KERGOAT, D.

1992 : « A propos des rapports sociaux de sexe », *Féminisme aujourd'hui*, n° avril-mai, pp. 16-19.

2001 : « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », *Actuel Marx*, n° 30, pp. 85-100.

KHOSROKHAVAR, F.

1997 : *L'islam des jeunes*, Flammarion, coll. « Essais ».

KINSEY, A. *et al.*

1948 : *Sexual behavior in the Human Male*, Philadelphia, Saunders. Traduction française : *Le comportement sexuel de l'homme*, Paris, Editions du Pavois.

1953 : *Sexual behavior in the Human Female*, Philadelphia, Saunders. Traduction française : *Le comportement sexuel de la femme*, Paris, Amiot-Dumont.

KNIBIEHLER, Y. et GOUTALIER, R.

1985 : *Les femmes au temps des colonies*, Paris, Stock.

KOMAROVSKY, M.

1950 : « Functional analysis of sex roles », *American Sociological Review*, vol. 15, n° 4, pp. 508-516.

KRAUS, C.

2000 : « La bicatégorisation par sexe à l'«épreuve de la science» », in GARDEY, D. et LÖWY, I. (dir.), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, coll. « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », pp. 187-227.

## - L -

LACOSTE-DUJARDIN, C.

1985 : *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».

LACOSTE-DUJARDIN, C. et VIROLLE, M. (dir.)

1998 : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question*, Paris, Publisud.

LAGRANGE, F.

2000 : « Male Homosexuality in Modern Arabic Literature », in GHOUSSOUB, M. and SINCLAIR-WEBB, E., (eds.), *Imagined masculinities. Male identity and culture in the modern middle east*, London, Saqi Books, 169-198.

LAGRANGE, H.

1998 : « Le sexe apprivoisé ou l'invention du flirt », *Revue française de sociologie*, vol. XXXIX, n° 1, pp. 139-175.

LAGRANGE, H. et LHOMOND, B. (dir.)

1997 : *L'entrée dans la sexualité, le comportement des jeunes dans le contexte du sida*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches ».

LAMCHICHI, A.

1995 : « Statut des femmes dans le discours coranique et la thématique islamiste », in DORE-AUDIBERT, A. et BESSIS, S. (dir.), *Femmes de Méditerranée. Politique, religion, travail*, Paris, Karthala, pp. 97-111.

LAPIERRE, N.

1993 : « La francisation des noms », *Ethnologie française*, vol. XXIII, n° 2, pp. 207-214.

LAPEYRONNIE, D.

1987 : « Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine », *Revue française de sociologie*, vol. XXVIII, pp. 287-318.

1996 : « Cesser d'exclure au nom de l'universel », *Projet*, n° 247, pp. 51-58.

1998 : « L'ordre de l'informe. La construction sociale et politique du racisme dans la société française », *Hommes et migration*, n° 1211, pp. 68-82.

LASCOUMES, P. et ROBERT, Ph.

1966 : *Les bandes d'adolescents. Une théorie de la ségrégation*, Paris, texte réédité en 1974 aux Editions ouvrières.

LEBON, A.

2000 : *Immigration et présence étrangère en France en 1999. Premiers enseignements du recensement*, Paris, Ministère de l'emploi et de la solidarité, La Documentation française.

LE GALL, D.

2001 : « Pré-constructions sociales et constructions scientifiques de la sexualité. Les questionnaires des enquêtes quantitatives », *Sociétés contemporaines*, n° 41-42, pp. 65-82.

LEPOUTRE, D.

1997 : *Cœur de banlieue : codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob.

LÉVI-STRAUSS, C.

1947 : *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & Co et Maison des Sciences de l'Homme, (2<sup>ème</sup> éd. 1967).

1956 : « The Family », in SHAPIRO, H. L., *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, texte traduit en 1971 par LÉVI-STRAUSS, C. sous le titre « La Famille », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F-3, fascicule 3, Ethnosociologie, et réédité en 1983 in LÉVI-STRAUSS, C., *Le Regard éloigné*, pp. 65-92.

1959 : « Le problème des relations de parenté », in École Pratique des Hautes Etudes, *Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes, Système de Parenté*, Paris, 6<sup>ème</sup> section, pp. 13-20.

1995 : « Quell'intenso profumo di donna », in *La Republic*, journal daté du 3 nov. Texte reproduit en français en 1998 : « La sexualité féminine et l'origine de la société », *Les temps modernes*, n° 598, mars-avril, pp. 78-84.

LHOMOND, B.

1992 : « Lesbiennes : un risques moins sexuel que social », *Journal du sida*, n° 43-44, oct-nov. 1992, pp. 43-44.

1996 : « Les risques de transmission du VIH chez les femmes ayant des rapports sexuels avec des femmes », *Transcriptase*, n° 46, pp. 8-10.

LIAUZU, C.

1999 : « "Nord-Africains" en France : le poids des représentations historiques », in DEWITTE, Ph. (dir.), *Immigration et intégration : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».

LINDHOLM, Ch.

1996 : *The Islamic Middle East. An Historical Anthropology*, Oxford, Cambridge, Blacwell Publishers Ltd.

LUCAS, M.-A.

1991 : « Les stratégies des femmes à l'égard des fondamentalistes dans le monde musulman », *Nouvelles questions féministes*, n° 16-17-18, pp. 29-61.

LUCAS, Ph. et VATIN, J.-C.

1975 : *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspéro, coll. « Texte à l'appui ».

LUGHOD, L.

1998 : *Remaking women : Feminism and Modernity in the Midle-East*, Princeton, Princeton University Press.

## - M -

MADANI-PERRET, F.-Z. et CZYBA, J.-C.

1981 : « Insémination artificielle avec sperme de donneur (IAD) chez les couples maghrébins. Les particularités de la demande maghrébine sans cesse croissante. », *Contraception-fertilité-sexualité*, vol. 9, n° 8, pp. 517-520.

1988 : « Stérilité et IAD chez les Maghrébins. La question de la filiation. », in *Trouble du langage et de la filiation chez les Maghrébins de la deuxième génération*, Grenoble, La pensée sauvage, pp. 147-155.

MAHFOUDH, D.

1990 : « Anciennes et nouvelles formes du travail à domicile en Tunisie », in GADANT, M. et KASRIEL, M. (dir.) *Femmes du Maghreb : la dot, le travail, l'identité*, Paris, CNRS, pp. 157-172.

MALINOWSKI, B.

1927 : *Sex and Repression in Savage Society*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and C°. Traduit de l'anglais par JANKÉLÉVITCH, S. en 1967 : MALINOWSKI, B., *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Petite bibliothèque de Payot.

MARUANI, M.

1996 : « L'emploi féminin à l'ombre du chômage », *Les Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 115, décembre, pp. 48-57.

2000 : *Travail et emploi des femmes*, Paris, La Découverte & Syros, coll. « Repères ».

MASSON, D.

1967 : *Le Coran*, Gallimard, coll. « Folio ».

MATAR, N. I.

1994 : « Homosexuality in the Early Novels of Nageeb Mahfouz », *Journal of Homosexuality*, vol. 26, n° 4, pp. 77-90.

MATHIEU, J. et MANNEVILLE, R.

1952 : *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca*, Casablanca, Publications des hautes études marocaines.

MATHIEU, N.-C.

1971 : « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Epistémologie sociologique*, n° 11, 1<sup>er</sup> semestre, pp. 19-39, texte réédité in MATHIEU, N.-C., *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, coll. « Recherches », pp. 17-41.

1973 : « Homme-culture, femme-nature ? », *L'Homme*, XIII, 3, juill.-sept., pp. 101-113, texte réédité in MATHIEU, N.-C., *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, coll. « Recherches », pp. 43-61.

1977 : « Paternité biologique, maternité sociale », in MICHEL, A. (dir.), *Femmes, sexisme et société*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 39-48, texte réédité in MATHIEU, N.-C., *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, coll. « Recherches », pp. 63-73.

1989 : « Identité sexuelle/sexuée/de sexe. Trois modes de conceptualisation entre le sexe et le genre », in DAUNE-RICHARD, A.-M. et al. (dir.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence, pp. 109-147, texte réédité en 1991 in MATHIEU, N.-C., *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, coll. « Recherches », pp. 127-266.

2000 : « Un hommage critique à Lévi-Strauss et Freud : Gayle Rubin (1975) », *Journal des anthropologues*, (numéro consacré à l'« Anthropologie des sexualités »), n° 82-83, pp. 41-52.

MAUGER, G.

1994 : « Espace des styles de vie déviants des jeunes de milieux populaires », in BAUDELLOT, Ch. et MAUGER, G. (dir.), *Jeunesses populaires*, Paris, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, 349-384.

1998 : *L'âge des classements. Sociologie de la jeunesse*, Paris, Rapport final remis à la CNAF, Culture et société urbaine.

MAUSS, M.

1936 : « Les techniques du corps », in MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 365-386.

MAYER, A. E.

1996 : « Les lois sur le statut personnel en Afrique du Nord. Une évaluation comparative », in BOURQIA, R. et al. (dir.), *Femmes, culture et société au Maghreb. Tome II : Femmes, pouvoir politique et développement*, Casablanca, Afrique-Orient, pp. 33-52.

MERCADER, P.

1991 : « Du déterminisme à la déssexualisation : le droit face au transsexualisme », in HURTIG, M.-C., KAIL M. et ROUCH, H. (dir.), *Sexe et genre, De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS, pp. 81-87.

MEMMI, A.

1957 : *Portrait du colonisé* précédé de *Portrait du colonisateur*, Editions Corrèa, texte réédité en 1961, 1966, 1985, 2002, Paris, Gallimard, coll. Folio Actuel.

1968 : *L'homme dominé (Le colonisé, le Juif, le Noir, la Femme, le Domestique, le Racisme)*, Paris, coll. « Folio Actuel », Gallimard.

1982 : *Le racisme*, texte revu et augmenté en 1994, Paris, Gallimard, coll. « Folio Actuel ».

MENICUCCI, G.

1998 : « Homosexuality in Egyptian film », *Middle East Report*, n° 206, vol. 28, n°1, consultable sur le web : <http://www.merip.org/mer/mer206/egyfilm.htm>

MERNISSI, F.

1980 : « Le prolétariat féminin au Maroc », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 19, pp. 345-356.

MERON, M. et MINI, C.

1995 : « Des études à l'emploi : plus tard et plus difficilement qu'il y a vingt ans », *Economie et statistique*, n° 283-284, pp. 1-4.

MEURS, D. et PONTHEUX, S.

2000 : « Une mesure de la discrimination dans l'écart de salaire entre homme et femme », *Economie et statistique*, n°337-338, pp. 135-158.

MICHEL, A.

1959 : *Famille, industrialisation, logement*, Paris, CNRS.

1960 : « Fonctions et structure de la famille », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 29, n° 111, pp. 113-135.

MINISTERE DE LA JUSTICE

1994 : *Annuaire statistique de la justice, série 1995-1999*, Paris, La Documentation française.

2001 : *Annuaire statistique de la justice, série 1995-1999*, Paris, La Documentation française.

MOATTI, J.-P. et SOUTEYRAND, Y.

1993 : « Introduction », in ANRS, *Les jeunes face au sida : de la recherche à l'action, une synthèse des enquêtes et des recherches françaises*, Paris, Editions de l'ANRS, coll. « Sciences sociales et sida », texte réédité en 1994, pp. 5-8.

MONTAGNE, R.

1932 : *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, Alcan.

1931 : « La vie sociale et politique des berbères », texte réédité en 1981 par les Publications du Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie modernes.

MOSSUZ-LAVAU, J.

1990 : *Les lois de l'amour. Les politiques de la sexualité en France (1950-1990)*, Paris, Payot.

MUCCHIELLI, L.

2001 : *Violences et insécurité. Fantôme et réalités dans le débat français*, La Découverte, coll. « Sur le vif ».

2002 : « "Apaches", "blousons noirs", "sauvageons" et autres "racailles"... », *CLARIS, Le Bulletin*, n° 3, pp. 12-14.

MURPHY, R. and KASDAN, L.

1959 : « The structure of parallel cousin marriage », *American Anthropologist*, 61 (1), pp. 17-29.

1967 : « Agnation and endogamy. Some further considerations », *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, pp. 1-14.

MURRAY, S. O.

1997 : « The Will not to know. Islamic accommodations of Male Homosexuality », in MURRAY, S. O. and ROSCOE, W. (eds.), *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, New York and London, New York University Press, pp. 14-54.

MUSSO-DIMITRIJEVIC, S.

1997 : « Les difficultés d'accès aux soins des étrangers atteints par le VIH-Sida », *Le Journal du Sida*, n° 101, pp. 12-13. »

MYRDAL, A. et KLEIN, L.

1956 : *Women's two roles, home and work*, London, Routledge & Kegan Paul.

## - N -

NAAMANE-GUESSOUS, S.

1988 : *Au delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, Soden.

NASSERI, K.

2001 : *Noces et funérailles*, Paris, Denoël.

1998 : *Chroniques d'un enfant du hammam*, Paris, Denoël

NAUDIER, D.

2002 : « De l'affaire Boupacha à "la cause des femmes" », in LAGRAVE, R.-M. *et al.* (dir.), *Dissemblances : jeux et enjeux du genre*, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », pp. 167-179.

NOËL, O.

1999 : « Intermédiaires sociaux et entreprises : des co-producteurs de discrimination », *Hommes et Migrations*, n° 1219, pp. 5-16.

## - O -

O., R.

1996 : *Plusieurs vies*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

1995 : *L'enfant ébloui*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

OAKLEY, A.

1972 : *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith, texte revu et réédité en 1985 chez Aldershort Gower.

OUADAH-BEDIDI, Z. et VALLIN, J.

2000 : « Maghreb : la chute irrésistible de la fécondité », *Population et sociétés*, n° 359, juillet-août, pp. 1-4.

## - P -

PARROT, Ph. et GUITTON, R.

1963 : « Etude clinique des complots (délicts sexuels commis en bande) », *Revue de neuropsychiatrie infantile*, vol. 11, n° 7-8, pp. 384-389.

PENEFF, J.

1981 : *Industriels algériens*, Paris, CNRS.

PERCHERON, A.

1991 : « Introduction. Avec l'âge... », in PERCHERON, A. et REMOND, R. (dir.), *Age et politique*, Paris, Economica, coll. « La vie politique », pp. 143-150.

PERISTIANY, J. G.

1965 : « Introduction », in PERISTIANY, J. G., *Honor and shame. The values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and Nicolson, pp. 8-18.

PEYRE, E. et WIELS, J.

1997 : « Le sexe biologique et sa relation au sexe social », *Les temps modernes*, n° 593, avril-mai, pp. 15-48.

PITT-RIVERS, J.

1968 : « Honor », *Encyclopedia of Social Sciences*, New York : Macmillan, Tome 6, pp. 503-511.

1977 : *The Fate of Sichem or The Politics of Sex, Essay in Anthropology of the Mediterranean*, texte traduit par Jacqueline Mer et édité en 1983 sous le titre français *Anthropologie de l'honneur, la mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycamore.

PLANTADE, N.

1988 : *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*, Paris, La boîte à documents.

POLIAKOV, L.,

1980 : *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*, Paris, La Haye, New-York, Editions Mouton.

POLLACK, M. et SCHILTZ, M.-A.

1991 : *Six années d'enquêtes sur les homo- et bisexuels face au sida*, Rapport de recherche à l'ANRS.

POUTIGNAT, Ph., et STREIFF-FENART, J.

1995 : *Les théories de l'ethnicité*, suivi de BARTH, F., *Les groupes ethniques et leurs frontières*, traduit par BARDOLPH, J., POUTIGNAT, Ph., et STREIFF-FENART, J., Paris, PUF, coll. « La sociologue ».

- Q -

- R -

REBZANI, M.

2000 : « Mécanismes psycho-sociaux à l'œuvre dans la discrimination raciale à l'embauche », *Ville, école, intégration, enjeux. Migrants-formation*, n° 121, pp. 117-127.

1997 : « Incidence de l'activité professionnelle sur le rôle familial », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 47, pp. 93-105.

REMOND, R.

1991 : « Introduction » à PERCHERON, Ann. et REMOND, R. (dir.), *Age et politique*, Paris, coll. « La vie politique, Economica », pp. 4-14.

RENARD-CASEWITZ, F.-M.

1991/2000 : « Ethnocentrisme », in BONTE, P. et IZARD, M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presse universitaires de France, coll. « Quadridge », 247-248.

REYSOO, F.

2000 : « Fatiha has agreed to tell her story », *Méditerranéens Méditerranéennes*, « Voix du Maroc », hivers 1999-2000, pp. 250-253.

RHOADS, R. A.

1995 : « Whales tales, dog piles and beer googles: an ethnographic case study of fraternity life », *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 26, n° 3, pp. 306-323.

RICH, A.



1981 : « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles questions féministes*, n° 1, vol. 4, pp. 15-43.

ROBERT, M. and KANDIYOTI, D.

1998 : « Transsexuels and the landscape in Istanbul », *Middle East Report*, n° 206, vol. 28, n°1, consultable sur le web : <http://www.merip.org/mer/mer206/egyfilm.htm>

RODARY, M.

2002 : « Argent des femmes et honneur des hommes au Maroc : l'exemple d'un quartier de Marrakech », in LAGRAVE, R.-M. *et al.* (dir.), *Dissemblances : jeux et enjeux du genre*, Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », pp. 117-130.

RODINSON, M.

1955 : « Racisme et civilisation », *La Nouvelle critique*, n° 66, pp. 120-140.

1986 : *La Fascination de l'islam*, Paris, La Découverte.

ROSENTHAL, F.

1978 : « Cures for passive homosexual desire in men (i. e. for *ubnah*) », *Bulletin of the History of Medicine*, n° 52, pp. 45-60.

RUBIN, G.

1975 : « The Traffic in Women : Notes on the "political economy of sex" », in REITER, R. R. (ed.) *Toward an Anthropology of Women*, New York and London, Monthly Review Press, pp. 157-210, texte traduit en 1998 par MATHIEU, N.-C., sous le titre « L'économie politique du sexe. Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du Centre d'études et de documentation pour les études féministes (CEDREF)*, n° 7, pp. 5-82.

RUDDER, V. de

1999 : « Jalons pour une histoire socio-politique de la recherche sur les relations interethniques en France », SIMON-BAROU, I. et DE RUDDER, V., *Migrations internationales et relations interethniques : recherche, politique et société*, Paris, L'Harmattan, pp. 73-96.

2002 : « De l'urbain au social : le cycle des relations raciales », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 18, n° 3, pp. 41-54.

## - S -

SAVIGNONI, A. *et al.*

1999 : *Situation du sida dans la population étrangère domiciliée en France*, Saint-Maurice, Institut de Veille Sanitaire.

SCHACHT, J.

1977 : « *zinā* », texte réédité en 1986, in Bosworth, C. E. *et al.*, *Encyclopédie de l'islam*, pp. 1297-1298.

SCHALLER, A.

2002 : « Les filles mères : la *hchouma* du Maroc », *La nouvelle lettre de la Fédération internationale de la ligue des droits de l'Homme*, n° 55, pp. 16-19.

SCHILD, M.

1992 : « Islam », in SSCHMITT, A. and SOFER, J., (eds.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, New York, London, Norwood, Harington Park Press, 1992, pp. 179-187.

SCHILTZ, M.-A.

1997 : « Parcours de jeunes homosexuels dans le contexte du VIH : la conquête des modes de vie », *Population*, n° 6, pp. 1485-1538.

SCHMITT, A.

1992 : « Different Approaches to Male-Male Sexuality/Eroticism from Morocco to Uzbekistan », in SCHMITT, A. and SOFER, J. (eds.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, New York, London, Norwood, Harrington Park Press, 1992, pp. 1-24.

SCHMITT, A. and SOFER, J., (eds.)

1992 : *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, New York, London, Norwood, Harrington Park Press.

SCHNAPPER, D.

1991 : *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.

SEGUIN, B. et TEILLARD, F.

1996 : *Les Céfrans parlent aux Français. Chronique de la langue des cités*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Point virgule ».

SELIM, M.

1992 : « “Au-delà des périphériques” Quelle ethnologie ? », *Journal des Anthropologues*, vol. 49, pp. 13-15.

SERHANE, A.

1998 : « Le sillon de la misogynie. Le cas de Zohr », in DORE-AUDIBERT, A. et KHODJA, S. (dir.), *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*, Paris, Karthala, pp. 11-35.

SIMON, P.

1997 : « La statistique des origines : l'ethnicité et la “race” dans les recensements aux Etats-Unis, Canada et Grande-Bretagne », *Société Contemporaine*, n° 26, pp. 11-44.

1998 : « Nationalité et origine dans la statistique française. Les catégories ambiguës », *Population*, n° 3, pp. 541-568.

1999 : « L'immigration et l'intégration dans les sciences sociales en France depuis 1945 », in DEWITTE, Ph. (dir.) ; *Immigration et intégration : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».

SIMON, P. et al.

1972 : *Rapport sur le comportement sexuel des Français*, Paris, Julliard, Charron.

SIMON, P.-J.

1994 : « Ethnicité », *Pluriel : vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, n° 2, pp. 14-20.

SOFER, J.

1992 : « Sodomy in the law of muslim states », in SCHMITT, A. and SOFER, J. (eds.), *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*, Binghamton, New York, Harrington Park Press, pp. 131-149.

STEPHENSON, P. H.

1991 : « Le sida , la syphilis et la stigmatisation. La genèse des politiques et des préjugés », *Anthropologie et société*, vol. 15, n°2-3, pp. 91-104.

STOLLER, R. J.

1964 : « A contribution to the study of gender identity », *International Journal of Psychoanalysis*, n° 45, pp. 58-79.

1968 : *Sex and Gender : On the Development of Masculinity and Femininity*, New-York : Science House.

STORA, B.

1999 : *Le transfert d'une mémoire : de l'Algérie Française au racisme anti-arabe*, Paris, La Découverte.

STREIFF FENART, J.

1989 : *Les couples franco-maghrébins en France*, Logiques sociales, L'Harmattan.

SUEUR, E.

2001 : « Vivre son homosexualité au Liban », *Les cahiers de l'Orient. Revue d'étude et de réflexion sur le monde arabe et musulman*, n° 64, pp. 137-145.

- T -

TAAMALLAH, M.

1990 : « Les femmes, les motivations au travail et l'insertion dans la vie active en Tunisie », in GADANT, M. et KASRIEL, M. (dir.), *Femmes du Maghreb au présent : la dot, le travail, l'identité*, Paris, CNRS, pp. 141-158.

TABET, P.

1979 : « Les mains, les outils et les armes », *L'Homme*, vol. XIX, n° 3-4, juillet-décembre, (« Les catégories de sexe en anthropologie sociale »), texte réédité en 1998 in TABET, P., *La construction sociale de l'inégalité des sexes*, Paris, l'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », pp. 9-75.

1985 : « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in MATHIEU, N.-C. (dir.), *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, *Cahiers de l'homme*, numéro spécial 24, texte réédité en 1998 in TABET, P., *La construction sociale de l'inégalité des sexes*, Paris, coll. « Bibliothèque du féminisme », l'Harmattan, pp. 86-180.

1987 : « Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant compensation. », *Les temps modernes*, n° 490, pp. 1-53.

2001 : « La grande arnaque : l'expropriation de la sexualité des femmes », *Actuel Marx, Les rapports sociaux de sexe*, Paris, PUF, n° 30, pp. 131-152.

TAGUIEFF, P.-A.

1987 : *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.

1991 : « Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme », in TAGUIEFF, P.-A. (dir.), *Face au racisme. Tome 2 : Analyses, hypothèses et perspectives*, Paris, La Découverte, coll. « Points Essais », pp. 13-63.

TAÏA, A.

2000 : *Mon Maroc*, Biarritz, Séguier.

TARAUD, Ch.

2002 : *Prostitution et colonisation. Algérie, Tunisie, Maroc. 1830-1960*, Thèse de Doctorat, Paris, Panthéon-Sorbonne.

2000 : « La prostituée indigène à l'époque coloniale », *Quasimodo, Fiction de l'étranger*, n° 6, pp. 219-227.

TAUZIN, A.

1987 : « Définitions du féminin et du masculin chez les nomades de Mauritanie et du Yémen », *Anthropologie et sociétés*, vol. 11, n° 1, pp. 103-106.

TENOUDJI, P.

2001 : « Comment "jeunesse" se passe : incivilité et hiérarchie », *Revue des sciences sociales*, n° 28, pp. 143-150.

TERSIGNI, S.

2001 : « La virginité des filles et l'"honneur maghrébin" dans le contexte français », *Hommes et migrations*, n° 1232, juil.-août, pp. 34-40.

TILLON, G.

1957 : *L'Algérie en 1957*, Paris, Editions de Minuit.

TIN, L.-G.

2003 : « Introduction », in TIN, L.-G. (dir.), *Dictionnaire de l'Homophobie*, Paris, PUF, pp. IX-XVI.

2003 b : « Hétérosexisme », in TIN, L.-G. (dir.), *Dictionnaire de l'Homophobie*, Paris, PUF, pp. 207-211.

TRABELSI, B.

2001 : *Une vie à trois*, Casablanca, Eddif.

TRIBALAT, M.

1995 : *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, coll. « Essais ».

TRAPIER, M.

1999 : « De l'enjeu des statistiques "ethniques" », *Hommes et Migrations*, n° 1219, pp. 27-31.

- U -

- V -

VANCE, C. S.

1989 : « Social construction theory : problems in the history of sexuality », in ALTMAN, D. *et al.* (eds.), *Which Homosexuality ?*, London : Gay Men's Press, pp. 60-78.

VENNER, F.

1995 : « Femmes d'extrême droite : discours et militantes », in DORE-AUDIBERT, A. et BESSIS, S. (dir.), *Femmes de méditerranée: politique, religion, travail*, Paris, Khartalla, pp. 143-155.

- W -

WAFER, J.,

1997 : « Muhammad and Male Homosexuality », in MURRAY, S. O., (ed.), *Islamic homosexualities : culture, history and literature*, New York and London, New York University Press, pp. 87-96.

WALLERSTEIN, I.

1960 : « Ethnicity and national integration in West Africa », *Cahiers d'études africaines*, n° 3, oct. 1960, pp. 129-139.

WEEKS, J.

1985 : « The cultural Matrix », in WEEKS, J., *Sexuality and its Discontents, Myths and Moderns sexualities*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 99-108, traduit de l'anglais par BAZIN, L. en 2000 : « L'empreinte culturelle », *Journal des Anthropologues*, n° 82-83, pp. 25-39.

WEIL, P.

1991 : « Le logement des travailleurs immigrés : détournements et impasse d'une politique », in TAGUIEFF, P.-A., *Face au racisme. Tome 2 : Analyses, hypothèses, perspectives*, pp. 178-188.

WESTPHAL-HELLBUSCH, S.

1956 : « Transvestiten bei arabischen Stämmen », *Sociologus : Zeitschrift für empirische soziologie sozialpsychologische und ethnologische forschung*, vol. 6, n°2, pp. 126-137.

WIEVIORKA, M.

1995 : « Racisme, racialisation et ethnicisation en France », *Hommes et Migrations*, n° 1195, pp. 27-33.

1998 (a) : *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte, coll. « Poche Essais ».

1998 (b) : « La production institutionnelle du racisme », *Hommes et Migrations*, n° 1211, pp. 5-15.

WIEVIORKA, M. *et al.*, (dir.)

1992 : *La France raciste*, Paris, Seuil.

WIHTOL DE WENDEN, C.

1999 : « Les "jeunes issus de l'immigration", entre intégration culturelle et exclusion sociale », in DEWITTE, Ph. (dir.), *Immigration et intégration : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », pp. 232-237.

WIKAN, U.

1977 : « Man becomes woman : transsexualism in Oman as a key to gender roles », *Man*, vol. 12, pp. 304-319.

1978 a : « The Omani xanith », *Man*, vol. 13, n° 4, 663-671.

1978 b : « The Omani xanith : a third gender role ? », *Man*, vol. 13, n° 3, pp. 473-475.

1984 : « Shame and honor : a contestable pair », *Man*, vol. 19, n° 4, pp. 635-52.

WILLERSTEIN, I.

1988 : « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », 42-53, traduit de l'anglais, in BALIBAR, E. et WILLERSTEIN, I., 1988, *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

WITTIG, M.

1981 : « On ne naît pas femme », texte réédité en 2001 in WITTIG, M., *La Pensée straight*, Paris, Balland, coll. « Modernes », pp. 51-64.

WRIGHT, J. W. and ROWSON, E. K.

1997 : *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New-York, Columbia University Press.

- X -

- Y -

YACINE, T.

1992 : « Anthropologie de la peur : l'exemple des rapports hommes femmes en Algérie », in YACINE, T. (dir.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan-Awal, pp. 23-56.

1988 : *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

- Z -

ZEHRAOUI, A.

1997 : « Images de l'autre : la population maghrébine au regard de la société française », *Migrations sociétés*, vol. IX, n° 54, pp. 7-20.

ZEROULOU, Z.

1985 : « Mobilisation familiale et réussite scolaire », *Revue européenne des Migrations internationales*, vol. 1, n°2, pp. 107-166.